

МИНИСТЕРСТВО ОБРАЗОВАНИЯ И НАУКИ РФ
Башкирский государственный педагогический
университет им. М. Акмуллы
Российский исламский университет ЦДУМ России

СЛОБОДНЮК СЕРГЕЙ ЛЕОНОВИЧ
ОРИЕНТАЛЬНАЯ ДУХОВНОСТЬ И ЕВРОПЕЙСКАЯ УТОПИЯ
(ФИЛОСОФИЯ – ПРАВО – ЛИТЕРАТУРА)

УФА 2013

УДК
ББК
С

Печатается по решению редакционно-издательского совета Башкирского государственного педагогического университета им. М. Акмуллы

Слободнюк Сергей Леонович.

Ориентальная духовность и европейская утопия (философия – право – литература):
Монография. – Уфа: Изд-во БГПУ, 2013. – ? с.

В монографии представлен опыт комплексного анализа европейской ориенталистики. Привлекая обширный фактический материал, автор рассматривает развитие пантеистической идеи, предлагает оригинальный опыт типологии права, которое присуще правовой реальности зороастризма, исмаилизма и суфизма, и исследует концептуальные связи между литературной европейской утопией и учением исмаилитов.

Рецензенты:

Д.ф.н., профессор Урманцев Наиль Мустафиевич.

Д.ф.н., профессор Садыков Рауф Гайсинович

ISBN

Работа выполнена в рамках проекта
Комплексной программы «Содействие развитию мусульманского образования», утвержденной Правительством
РФ от 14.06.2007 №775-р. под руководством д.ф.н., профессора Валерия Семеновича Хазиева

© Издательство БГПУ, 2013
© Слободнюк С. Л., 2013

Введение

Писать об ориентальной духовности да, еще и в одной связке с утопией — занятие неблагодарное. Во-первых, не совсем ясно, что такое духовность. Во-вторых, Восток — понятие относительное. В-третьих, единственным непротиворечивым определением утопии на сегодняшний день может служить формула «нечто необозначенное», поскольку утопия, подобно персонажу Брэдбери, принимает то обличие, которое ему придает мысль человека. Таким образом, уже само название этой книги обрекает нас на вечное блуждание в глухих переходах пространств и времен.

Но — здравый смысл подсказывает, что путешествие к изначально недостижимой цели, мягко говоря, не имеет смысла. По крайней мере, в нашем сегодня...

Почему не имеет? Так ведь если у нас нет четкого понимания духовности, о чем же мы будем рассуждать? Если Восток суть понятие относительное, как избрать точку отсчета и как выстроить систему координат? Про утопию вообще страшно даже подумать: место, которого нет; и, не приведи господь — будет.

Безусловно, существует немало приемов, позволяющих выйти из щекотливого положения. Можно, к примеру, глубокомысленно изречь: «Восток подобен хлопку одной ладони... Его дух сродни великой Пустоте... И только придя от себя к Себе, можно узреть сияние невидимого света...» А можно, обескуражив собеседника вопросом в духе дервишей: «Сколько воды вмещает кувшин, в который вылили океан?» — с таинственным видом возвестить: «Если услышишь слово секретное, то пусть в душе твоей оно и умрет. Никому не открывай того секрета, дабы он не стал пылающим углем во рту твоём, не обжег языка твоего, не причинил страданий душе твоей и не заставил тебя возроптать против бога», ибо «голос истины противен слуху».

Увы, подобный псевдо-коанический коктейль на даосско-суфийскую тематику мало чем отличается от речений брюсовского Рупрехта, ломавшего комедию перед наивным, несмотря на ранг Посвященного, графом Генрихом: «Изумрудная скрижаль Гермеса Трисмегиста гласит: то, что вверху, подобно тому, что внизу. Но пентаграмма, с главой, устремленной вверх, знаменует победу тернера над двумя, духовного над телом; с главой же, устремленной вниз, — победу греха над добром. Все числа таинственны, но простые выражают преимущественно божественное, десятки — небесное, сотни — земное, тысячи — будущее. Как же думаете вы, что пришел бы я к вам, если бы не умел различать бездны верхней от бездны нижней? <...> Мне давно нестерпимо наше знание, которое есть, по выражению одного ученого, уподобление познающего познаваемому, *assimilatio scientis ad rem scitam*. Я ищу того познания, о котором говорит тот же Гермес Трисмегист, как о разумной жертве души и сердца. А тому ли, кто ее ищет, бояться дорожных шипов?..»

А еще можно применить «академическую» методу и разрешить все свои сомнения обращением к авторитету классиков: «Духовность есть высшее качество, ценность, высшее достижение в человеке»; «духи природы <...> не обладают качествами духовности. Наоборот, духовность есть освобождение от власти духов природы». И пускай злопыхатели утверждают, что «духовность есть порождение несчастья, страдания, искание избавления в нереальном, иллюзорном» и «болезненный нарост, порожденный страданием». Мы-то знаем, что духовность — это «просветление свободы, проникновение в нее смысла» и «свобода, соединенная с любовью». К несчастью, Н. Бердяев, чьи высказывания я только что привел, вряд ли может быть отнесен к числу тех мыслителей, чьи концепции можно безоговорочно принимать на веру. И дело даже не в том, что мне несимпатичны некоторые идеи этого философа. Просто в формулировках Бердяева обнаруживается все, что угодно, кроме определения духовности: Духовность есть ценность в человеке... Духовность есть высшее качество в человеке... Духовность есть высшее достижение в человеке... Великолепно! Но как

нам тогда быть с бездуховными субъектами, кои в последнее время обрели свой «золотой век»? Или они уже не-человеки?..

Та же самая картина наблюдается и при обращении к наследию других мыслителей. Согласно Л. Карсавину, «единство личности не что иное, как ее духовность», которой составляет оппозицию «не иное что, как ее телесность», суть «множественность личности, ее делимость, определимость и определенность»... В. Соловьев указывает: «Ложная духовность есть отрицание плоти, истинная духовность есть ее перерождение, спасение, воскресение»... «Любовь не может загореться и одухотвориться по чужому приказу, а духовность может расцвести и насытиться полнотой (плеромой) только в длительном религиозно-нравственном самоочищении души», — утверждает И. Ильин. А как же иначе?.. Ведь «духовность человека состоит в том, что он сам, автономно ищет, желает и имеет в виду объективное совершенство, воспитывая себя к этому видению и творчеству».

Сумрачный германский гений тоже не слишком преуспел в деле определения духовности. Кант ставит ее в один ряд с другими понятиями «чистого учения о душе», причем «как предмет одного лишь внутреннего чувства эта субстанция <душа — С. С.> дает понятие нематериальности; как простая субстанция — понятие неразрушимости; тождество ее как интеллектуальной субстанции дает [понятие] личности; все они вместе дают [понятие] духовности; отношение к предметам в пространстве дает взаимодействие с телами; следовательно, чистая психология представляет мыслящую субстанцию как принцип жизни в материи, т.е. как душу (anima) и как основание одушевленности; одушевленность, ограничиваемая духовностью, дает [понятие] бессмертия». А по Гегелю «духовная субстанция как таковая вступает в существование, лишь приобретя в качестве своих сторон такие самосознания, которые знают эту чистую самость как действительность, имеющую непосредственную значимость, точно так же непосредственно знают, что они становятся таковыми только благодаря отчуждающему опосредствованию. Благодаря чистой самости моменты возвышаются до знающей себя самой категории и тем самым до того, что они суть моменты духа; благодаря опосредствованию дух вступает в наличное бытие как духовность. Дух, таким образом, есть средний термин, который предполагает указанные крайние и порождается их наличным бытием, но точно так же он есть прорывающееся между ними духовное целое, которое раздваивается на них и в своем принципе порождает каждый из них лишь через это соприкосновение с целым».

Так что же — тупик? Или пора признаваться в подмене понятий, поскольку та духовность, о коей толкуют Бердяев и Соловьев, Ильин и Карсавин, Кант и Гегель, имеет весьма отдаленное отношение к духовности, фигурирующей в заглавии моего сочинения. Скажу больше — «моя» духовность всем хорошо известна под именем менталитета, который, согласно принятому в науке мнению, являет собой «образ мыслей, совокупность умственных навыков и духовных установок, присущих отдельному человеку или общественной группе», а также «сформировавшийся исторически устойчивый комплекс бессознательных и подсознательных (инстинктивных, архетипических) компонентов психики человека, общественной психологии».

Увы, если бы дело обстояло именно так, не было бы никакого смысла тратить силы на чтение столь занимательных книг, каковыми, вне всякого сомнения, являются «Феноменология духа», «Критика чистого разума» или «Философия свободного духа». Ситуация осложняется еще и тем, что избранный мною контекст подразумевает жесткую связь понятийного аппарата исследования с той духовностью, истоки которой лежат в религиозной области мировоззрения. Ведь, как справедливо отмечал В. Лосский, «мы никогда не могли бы понять аспекта духовности какой-нибудь жизни, если бы не учитывали догматического учения, лежащего в ее основе». Выход из создавшегося положения обнаружился в одной из работ П. Флоренского: «Нет бытия без формы, нет формы, пустой, без бытия ею оформленного. Ни

зерна, ни скорлупы — а лепестки, лепестки розы, и каждый из них есть оболочка и содержание за раз, цветное благоухание и благоуханный цвет, содержательная оболочка и зримое содержание — проще: явление, в древнем смысле этого слова, как φαίνόμενον, как являющаяся ноуменальность, как воплощенная духовность, как созерцаемая умопостигаемость». На мой взгляд, это толкование, несмотря на свою поэтическую основу, позволяет вполне свободно говорить о духовности, не отождествляя ее с духовностью богословских штудий и менталитетом...

Вопрос об ориентальном решается не так сложно. Хотя и здесь немало подводных камней и ложных ориентиров. К примеру, у В. Лосского сказано, что «нужно принимать вещи такими, какими они есть, и не пытаться объяснять разницу духовной жизни на Западе и на Востоке причинами этнического или культурного порядка». Но вряд ли стоит принимать этот тезис в качестве руководства к действию. Ведь он всего лишь открывает тему: «Нужно <...> не пытаться объяснять разницу духовной жизни на Западе и на Востоке причинами этнического или культурного порядка, когда речь идет о наиважнейшей причине — о различии догматическом. Не нужно также убеждать себя в том, что вопрос об исхождении Святого Духа или же вопрос о природе благодати не имеет большого значения для христианского учения в целом, якобы остающегося более или менее одинаковым и для римских католиков и для православных»...

Еще один взгляд о сущности ориентального представлен в наследии китайских политиков начала XX в. Так, видный коммунистический деятель Чэнь Дусю сводил различия между Западом и Востоком к трем пунктам: «1) если на Западе основой жизни наций является война, то на Востоке — мир (покой);

2) основой западных наций является индивидуализм, основой восточных — семья;

3) движущей силой на Западе является право и материальная выгода, на Востоке — чувство и показное бескорыстие».

В том же ключе рассуждал и Ли Дачжао: «Коренной пункт несходства цивилизаций Востока и Запада состоит в том, что восточная цивилизация статична, а западная цивилизация динамична», — и раскрывал этот тезис в системе многочисленных противопоставлений: «Цивилизации Юга — это восточные цивилизации; цивилизации Севера — это западные цивилизации. Южные в изобилии получают милости от солнца и богаты дарами природы, поэтому-то они живут в согласии с природой и с другими такими же цивилизациями. Северные же в малой степени получают милости от солнца и бедны дарами природы, поэтому они находятся в состоянии борьбы с природой и с другими такими же цивилизациями. Первые естественны, вторые созданы людьми; первые спокойны, вторые воинственны; первые пассивны, вторые активны; первые зависимы, вторые независимы; первые ищут покоя, вторые рвутся вперед; первые традиционны, вторые творческие; первые консервативны, вторые прогрессивны; первые чувственны, вторые рациональны; первые мечтательны, вторые экспериментальны; первые художественны, вторые научны; первые духовны, вторые материальны; первые одухотворенные, вторые плотские; первые обращены к небу, вторые стоят на земле; в первых природа ведет за собой людей, во вторых люди покоряют природу»; «люди Востока пишут кистями и тушью, вертикальными строками, уставным почерком и на мягкой бумаге; люди Запада пишут карандашами либо стальными перьями, горизонтальными строками, скорописью и на твердой бумаге».

В свете сказанного достаточно важное значение приобретают рассуждения Бердяева, в которых мы можем видеть не механистическое противопоставление цивилизаций, церквей, отношений с окружающим миром, но вполне реальный выход в сферу, напрямую сопряженную с нашими интересами: «Может быть, наиболее реальное различие между христианским Востоком и христианским Западом лежит в типе духовности. Христианская мистика представляет один родовой тип, но есть видовые различия восточной и западной

христианской мистики. Ошибочно было бы признать решительное преимущество одного типа над другим. Важно понять это различие, которое видно уже при сопоставлении греческих отцов церкви с Бл. Августином. Католический Запад может увидеть на Востоке уклон пантеистический и гностический. Православный Восток называет это свойство онтологизмом и видит на Западе слишком большой психологизм и антропологизм. Христианская мистика Востока гораздо более, конечно, пропитана неоплатонизмом, чем христианская мистика Запада». Как нетрудно заметить, говоря о видовых различиях восточной и западной мистики, Бердяев затрагивает вопрос о генетической связи названных типов христианской духовности с определенными ориентальными учениями, а также поднимает чрезвычайно важную проблему именованная.

Принимая во внимание названные обстоятельства, я позволю себе предложить рабочее определение духовности — особый образ мыслей, который, 1) отражаясь в мировосприятии, мироотношении и мировоззрении, 2) обнаруживает генетическое родство с основаниями определенных религиозно-философских воззрений, но при этом 3) не имеет жесткой привязки к месту исторического происхождения. А понятие «ориентальный» в нашем случае будет иметь относительно широкий смысл, что позволит, не нарушая корректности рассуждения, переходить от географических критериев к критериям иного происхождения.

Теперь осталось определить наше отношение к утопии, но сделать это не так уж просто. Начнем с того, что в самом понятии «утопия» сокрыта некая двойственность: ведь по названию своему это место, которого нет, а по сути — место, которое будет. Вдобавок при первой же попытке разобраться с историей осмысления утопии исследователь рискует быть погребенным под лавиной научных трудов: только в eLibrary более полутысячи работ, в названии которых фигурирует искомое понятие, а в каталоге Российской национальной библиотеки — около семисот.

Об утопии пишут все: социологи, представители социальной философии, «чистые» философы... Правда, последние испытывают к месту, которого нет, весьма противоречивые чувства: от восторга (ибо Платон!..) до безразличного неприятия и злобного отторжения (потому что марксизм-ленинизм...).

В компании религиозных философов и богословов тоже не наблюдается единства. Одни, подобно С. Булгакову, усматривают негативные смыслы уже в самом понятии утопического и обнаруживают проявления этих смыслов как в вероисповедной, так и в политической сфере:

1) «эсхатология дает совершенно иную ориентировку в мире, нежели хилиазм. Насколько последний активен, жизнедеятелен, настолько первая пассивна, квиетистична»; в «круг содержания» «иудейской апокалиптики» «входят оба этих порядка, но в состоянии безнадежной, хаотической спутанности, и эта спутанность приводит к ряду подмен, смещений понятий, придавая апокалиптике именно тот специфический характер, благодаря которому она сыграла такую роковую роль в истории иудейского народа, притупляя в нем чувство действительности, исторического реализма, ослепляя утопиями, развивая в нем религиозный авантюризм, стремление к вымогательству чуда»;

2) «отрицая данный общественный строй, рабство, крепостничество, капитализм, в самых его основаниях возможно, однако, допускать его относительную историческую необходимость в том смысле, что в данный момент его непосредственно нельзя устранить, не подвергая опасности самого существования общества. Это — точка зрения так называемой реальной политики, которая при широте задач умеет находить границу их осуществимости в данный момент. Этой трезвости противоположен утопизм, который, как у Толстого, призывает личным подвигом победить в себе не только индивидуальные, но и социальные исторические язвы».

Другие, и в первую очередь Н. Бердяев, видят в утопии сложное явление, которое невозможно оценить однозначно, поскольку оно включено в сложную систему связей с другими явлениями:

1) «хилиастическая надежда и есть основа всякого упования на наступление царства Божьего на земле, царства правды на этой земле. Все социалистические утопии, надежды на наступление грядущего совершенства, на благой результат прогресса есть психологическое переживание и психологическая трансформация хилиазма. Социалистическая религия есть обратный хилиазм, и в связи с ней должен возродиться хилиазм истинный»;

2) «русская революция принуждена следовать не по западным образцам. С этим связана была особенная проблема в истории русской социалистической мысли — может ли Россия миновать капиталистическое развитие, <...> может ли революция быть социалистической, можно ли применять к России теорию марксизма, не считаясь с особенностями русского пути. <...> В России не коммунистическая революция оказалась утопией, а либеральная, буржуазная революция оказалась утопией»;

3) «не только в природе, но и в истории есть <...> хаотическая, буйная стихия. И Тютчев предчувствует исторические катастрофы, торжество сил хаотических, которые опрокинут космос. Тютчев – консерватор, который не верит в прочность консервативных начал и устоев. Он строит реакционную утопию для спасения мира от хаотической революции. Он воображал, что христианством можно пользоваться, как консервативной силой».

А еще была группа пылких искателей, которые, пытаясь найти средство к превращению сказки в особую реальность, тщательно избегали самого слова «утопия» и пели осанну общему делу...

Отдали свою дань утопии и правовая мысль, и литературоведение... И все же, изучая базовые труды по проблемам утопии и утопического, можно видеть: вне зависимости от своих идеологических пристрастий все исследователи признают — воплощение утопии в действительном бытии невозможно. Ведь вся многовековая история утопического строительства не знает ни одной удачной попытки в деле создания замкнутого идеального общества, независимо от того, на каких основаниях оно строилось: экономических, политических, религиозных etc. Поэтому, чтобы не тратить времени даром, позволю себе предложить еще одну рабочую формулировку, которая будет максимально соответствовать контексту настоящего исследования: утопия 1) суть идеал, 2) недостижимость которого осознается всеми, однако 3) это осознание никак не влияет на количество и интенсивность попыток его достижения и воплощения в действительном бытии. В ходе достижения утопии руководством к действию и главным моральным императивом, как правило, становится формула «мы <...> поправляем порочность средства чистотой цели».

Кроме того, утопия как идеал изначально была необходимым образом связана со специфическими отношениями человека и бытия в лице верховного существа. Последний момент принципиален. Да, утопия есть модель идеального общественного устройства. Но подобное понимание замыкает нас в рамках общественного бытия, которое вторично по отношению к бытию как таковому. Поэтому последуем совету Лейбница и предпочтем предельные основания их производным. Тем более что и сама утопия в своем становлении стремится к достижению некоего последнего предела. Ведь она есть модель такого социального устройства, которое абсолютно справедливо, по какой-либо причине и являет собой оплот совершенного счастья во всемирном масштабе.

Итак, координаты исследования определены и нам осталось обозначить основные направления поиска. Думаю, рациональнее всего будет начать с вопросов мировоззренческого плана, затем перейти к проблемам морально-этического и правового свойства и, пользуясь полученными данными, поразмыслить об опытах усвоения ориентальной духовности утопиями XX столетия.

Избранная логика исследования определяет и его материал. В первом разделе монографии мы рассмотрим европейскую ориенталию от Спинозы до Шопенгауэра. Выбор временного отрезка и его крайних точек обусловлен следующими причинами:

1. Возвращение ориенталии в европейское философствование теснейшим образом связано с именами Спинозы и Лейбница, чьи системы, словно некие порталы, соединили рационалистические искания Запада с мистическими пространствами Востока.

2. Учение Шопенгауэра, неофициально именуемого «западным Буддой», стало замковым камнем, который придал конструкции, возведенной Спинозой и Лейбницем, требуемую завершенность и — что, возможно, главнее — жесткость, поскольку мирам, являющим собой гармонию монад и иерархию модусов, была дарована страшная диалектическая оппозиция, порожденная волей.

Второй раздел монографии посвящен проблеме справедливости. Вернее, проблемам ее установления – восстановления – сохранения. Избранный ракурс обусловил специфические — правовые — приоритеты этой части исследования:

1. Возмездие, присущее практически всем человеческим культурам, впервые обрело правовую основу именно на древнем Востоке. И в законах Хаммурапи, и в зороастрийских текстах, и в ветхозаветных книгах талион выполняет ряд специфических функций, которые не просто поддерживают систему в равновесии, но в ряде случаев обеспечивают ее развитие и целостность.

2. Мистико-рационалистический бунт, вспыхнувший на Востоке в первые века нашей эры, привнес в жизнь талиона нечто новое. В сложной структуре, порожденной древнегностической Мудростью, идея возмездия на время отходит на второй план. Однако стараниями исмаилитов теория и практика воздаяния равным за равное получили второе дыхание.

Заключительная часть представляет собой пролегомены к исследованию литературных утопий, существование которых необходимым образом связано с ориентальной духовностью. На этом вводную часть исследования можно считать завершенной. Правда, учитывая характер материала, с которым предстоит работать, хотелось бы сразу предупредить, что в финале этого сочинения мы, вполне возможно, окажемся там же, откуда оно было начато, ибо погружение в мир, отвергающий закон исключенного третьего, вряд ли приведет нас к откровению.

Но даже дорога в тысячу ли начинается с первого шага, и если его не сделать, никогда не узнаешь, что скрывается там, за порогом...

Раздел I

Ориенталия в европейской философии:
монада, *causa sui*, и апология пессимизма

Энума элиш, «тьма над бездною» и Новый эон

Для начала немного истории... В давние-стародавние времена, когда на земле еще оставались титаны, а небесный свод был твердью, прогрессивная часть человечества почему-то задумалась над устройством мира... Вопрос был один на всех, но решить его каждый пытался по-своему... К примеру, вавилоняне, творчески используя шумерскую мудрость, изложили свое мнение на глиняных табличках, начинавшихся словами «e-nu-ma e-liš la na-bu-u ša-ma-tu» — «энума элиш» (когда наверху небо не было названо...), которые и дали название одной из первых космогоний:

Когда наверху небо не было названо,
Твердая земля внизу по имени не была еще названа,
Ни изначальный Апсу, их родитель,
Ни Мумму — Тиамат, породившая их всех,
Еще не смешали воедино свои воды.
Тростниковая хижина не была еще циновкой застелена,
Болотистая почва еще не появилась.
Когда не существовало еще ни одного бога,
Не было их имен, судьбы их не были predeterminedены —
Вот тогда-то внутри них и зародились боги.
Лахму и Лахаму были произведены на свет, по имени были названы.
Долго, долго возрастали они веком и статью.
Аншар и Кишар зародились, превосходящие прочих.
Они прибывали днями, прирастали годами.
Сын их Ану, соперник своих отцов;
Да, первородный Аншана, Ану, был ему ровня.

Как видим, мировидение творцов «Энума Элиш» плохо сочеталось с чистой философией, о которой, впрочем, тогда никто и не слыхивал. К. Пархоменко особо подчеркивает, что «ни в одном месопотамском мифе о творении мы не найдем концепции творения «из ничего». Происхождение мира древним обитателям Двуречья представлялось скорее как наведение порядка из первоначального состояния хаоса или по крайней мере как усовершенствование, упорядочивание существующих элементов»; при этом «шумеры по крайней мере на полторы тысячи лет раньше Парменида видели основу, первопричину бытия как состояние абсолютного покоя»¹ (Пархоменко; ЭР).

Сопоставляя шумерскую и вавилонскую космогонии, комментатор обращает наше внимание и на ряд других обстоятельств: «Первичными элементами в ранней шумерской космогонической концепции обычно выступают земля, или земля и небо, или вода»; причем «an-ki, неотделимое единство «неба и земли» в определенный момент «разделяется на две части, образуя, таким образом, ныне существующую Вселенную. Древние шумеры не знали понятий «космос», «Вселенная». Вся совокупность мироздания они и называли как раз термином «ан-ки», «небо-земля». Считалось, что изначально, до разделения, небо и земля находились в слитном состоянии, были единым телом. <...> Интересно, что, по мнению Г. Комороци, наиболее ранняя концепция разделения неба и земли на две части не подразумевала разделение с помощью внешней силы, божественного вмешательства. Она представляла происхождение мира, в его изначальных формах, как самодвижение первоэлементов»² (Пархоменко; ЭР).

Приводя фрагменты из других космогоний, К. Пархоменко доказывает, что идея самодвижения элементов «не была полностью забыта и позже, во многих космогонических текстах говорится о происхождении мироздания, а не о его создании. <...> В сказании о Гильгамеше, Энкиду и подземном мире мы видим следы этого представления о самоотделении неба от земли, хотя тут же говорится и о каком-то участии Энлиля:

Когда небеса от земли отделились, вот когда,
Когда земля от небес отодвинулась, вот когда,
Когда имя человека установилось, вот когда,

¹ Пархоменко К. Сотворение мира и человека. URL: http://azbyka.ru/parkhomenko/knigi/sotvorenie_mira_i_cheloveka_08-all.shtml#34.

² Пархоменко К. Сотворение мира и человека. URL: http://azbyka.ru/parkhomenko/knigi/sotvorenie_mira_i_cheloveka_08-all.shtml#34.

Когда Ан себе небо унес, вот когда,
А Энлиль себе землю забрал, вот когда...

Позже, в «Энума элиш», развитие Вселенной представлено в двух актах: сначала как происхождение, генезис мироздания (двойственность Аншар и Кишар), а затем как творение мира (разделение тела богини-матери Тиамат на две части, небо и землю)³ (Пархоменко; ЭР). Продолжение разговора о первичных элементах в космогонии шумеров включает в себя подробное описание функции «священного холма» du-ku, горы, «в основании которой Ки — земля, вершина которой, Ан, — небо. От их союза рождается Энлиль, он отделяет небо от земли и создает мироздание в виде «ан–Ки», разделенных воздухом. Этот холм — место зарождения жизни, место обитания первых богов, а потом и место создания человека»⁴ (Пархоменко; ЭР).

Затем К. Пархоменко переходит к темпоральной проблематике, отмечая: «Уже в аккадскую эпоху мы встречаемся с понятием *dur daḡi* <...>, что обычно переводят как «вечное время», но более точное значение этого корня — «продолжительный», «длительный», то есть промежуток времени. Обычно в текстах это понятие относится к будущему, но с середины II тысячелетия до н.э. оно появляется в списке имен богов как прародитель Энлиля, то есть тоже становится божеством и первоэлементом»⁵ (Пархоменко; ЭР).

И все же в нашем случае особо ценны не те наблюдения К. Пархоменко, что посвящены вопросам происхождения богов, человека и метаморфозам «вечного времени», а его размышления об особенностях миропонимания безымянных создателей месопотамской космогонии, характерной чертой которой были «своеобразные апофатические описания первоначального состояния мира типа: «Там лев не бьет. Волк ягненка не рвет. ...». <...> Может показаться, что в этих описаниях отражается взгляд древних жителей Двуречья на первоначальное состояние мира как на «золотой век». Но на самом деле они не идеализировали те далекие времена, и эти описания говорят <...>, скорее, просто о том, что это было время, «когда то-то и то-то еще не существовало». В ряду этих описаний можно привести и более явные примеры:

«Овец не было, ягнята не множились.

Коз не было, козлята не множились. <...>

Овца не рождала двойню.

Коза не рождала тройню.

Имени Ашнан, Изумрудносервующей, Лахар-Овцы

Аннунаки и великие боги не знали»;

«в этом же ряду стоит и фрагмент «Энума элиш», рассказывающий о первичном состоянии мира:

Когдаверху не названо небо,

А суша внизу была безымянна <...>

<...> Таким образом, первобытная эра — это не-бытие, не-существование современных условий»⁶ (Пархоменко; ЭР).

Однако комментатор, как мне кажется, упускает из виду одну немаловажную деталь: месопотамское «не было» никак не затрагивает существования Апсу и Тиамат. Это хорошо видно при обращении к другим версиям перевода:

When above the heaven was not named,
below the earth was not called by name,

³ Там же.

⁴ Там же.

⁵ Там же.

⁶ Там же.

but Apsu, the primeval, their progenitor,
Mummu and Tiamat, who bore all of them,
their waters as one they mingled <...>
When on high the heaven had not been named,
Firm ground below had not been called by name,
Naught but primordial Apsu, their begetter,
(And) Mummu-Tiamat, she who bore them all,
Their waters commingling as a single body <...>

Кроме того, совершенно очевидно, что слово в данном контексте не-первично, и поэтому отсутствие имени вовсе не является основанием для отрицания существования чего бы то ни было.

Индийская мысль, уже в ведический период, создала совсем другую версию возникновения мира, нашедшую свое отражение в X Мандале, 129-й гимн которой характеризуют как «самый глубокий по своим мыслям космогонический гимн». И, действительно, в данном фрагменте Ригведы, по справедливому замечанию Т. Елизаренковой: «Неизвестный автор ставит вопрос о происхождении бытия из небытия, представляющем собой мистический процесс, который не предполагает участия бога-творца. Начало описывается апофатически как отсутствие каких-либо оппозиций: сущего — не-сущего <...>, смерти — бессмертия <...>, дня и ночи (стихи 1a-b, 2a-b). О нем можно только задавать вопросы без ответа (1c-d). Существовало лишь Нечто Одно <...> (2c-d), в котором была заключена сила развития, и оболочкой которой служила пустота (3c-d). Для его развития необходим был жар желания, возникший из мысли (4). Это дает толчок эволюции, которая предстает как противопоставление мужского и женского начала и оплодотворения (5). Боги появляются лишь в период вторичного индивидуального сотворения <...>. За началом же сотворения мира если и следил некий надзиратель <...>, то еще неизвестно, знал ли он тайну (7). Идеи этого гимна получили дальнейшее развитие в упанишадах»; «на содержательном уровне для гимна характерны серии вопросов без ответа»:

1. Не было не-сущего, и не было сущего тогда.
Не было ни воздуха, ни небосвода, за его пределами.
Что двигалось туда-сюда? Где? Под чьей защитой?
Что за вода была бездонная, глубокая?
2. Не было ни смерти, ни бессмертия тогда.
Не было ни признака дня (или) ночи.
Дышало, не колебля воздуха, по своему закону Нечто Одно,
И не было ничего другого, кроме него.
3. Мрак был сокрыт мраком в начале.
Неразличимая пучина — все это.
То жизнедеятельное, что было заключено в пустоту.
Оно Одно было порождено силой жара!
4. В начале на него нашло желание,
Что было первым семенем мысли.
Происхождение сущего в не-сущем открыли
Мудрецы размышлением, ища в сердце (своем).
5. Поперек был протянут их шнур.
Был ли низ? Был ли верх?
Оплодотворители были. Силы увеличения были.
Порыв внизу. Удовлетворение наверху.
6. Кто воистину знает, кто здесь провозгласит,
Откуда родилось, откуда это творение?

Далее боги (появились) посредством сотворения этого (мира).

Так кто же знает, откуда он возник?

7. Откуда это творение возникло,

Было ли оно создано или же нет —

Кто надзирает за этим (миром) на высшем небе.

Только он знает или же не знает.

Не удовлетворившись достигнутым, обитатели полуострова продолжили размышления об истоках мироздания в «Законах Ману» и «Махабхарате». Так, «Основа освобождения» сообщает:

Ты узнал, как рожден этот преходящий мир и куда
самостные уходят;

То, что не явствует из мантры, я возведу.

О Запредельном слушай!

То — не женщина, не мужчина, даже не бесполое, Оно
не сущее и не не-сущее, также не сущее-не-сущее (совместно).

То видят люди, знающие Брахмо, То непреходяще,

Оно не переходит — знай это.

В теле владыки вижу Сому, Агни, владыку вод (Варуну),

Солнце-Адитью, Вишну, Брахму, Брихаспати.

Ты — причина, действие, орудие действия, дело,

Ты — Сущее и не-сущее (sat-asat), возникновение — исчезновение.

Согласно комментарию Б. Смирнова, одна из характеристик Запредельного — «оно не сущее и не не-сущее, также не сущее-не-сущее (совместно)» — содержит в себе «очень важную формулу», а именно: не сущее-не-сущее. При этом Б. Смирнов подчеркивает, что данная формула имеет большее отношение к хинаянистам, нежели к приверженцам Санкхьи: «В первой полушлоке отрицается всякая поляризация и даже нейтрализация противоречий. Так как все категории в конечном счете антитетичны, то такое отрицательное определение исключает не только категории, но и какую бы то ни было их нейтрализацию, так как идет дальше формулы <...> «Deus coincidentia oppositorum est». Чтобы не оставалось сомнения в расхождении данной формулы с концепцией Упанишад, сохраняющих в определении Запредельного категорию Бытия — ср. «tat tvan asi» (ты еси То) и «Sacchitananda» (Бытие – Знание – Блаженство), во второй полушлоке особо подчеркивается отрицание этой категории в каком бы то ни было понимании. «Sat», сущее, понимается как безусловное Бытие (ме оп греческой философии), asat — как не-сущее, как безусловное небытие (крошечная тьма, ouk оп греческой философии) и, наконец, как sat-asat, то есть сочетание антитезы категории бытия, существования, текучесть бытия проявленного (ме оп греческой философии). Но отрицание категории бытия выражает идею пустоты — sunya. Эту идею и защищают крайние нигилисты хинаяны — шуньявадины». Зарождения нигилистических тенденций в недрах учения, имевшего несколько иную направленность, мне представляется симптоматичным, поскольку подобный процесс не возникает сам по себе и является актуализацией деструктивных потенций системы. Но подробное рассмотрение этого вопроса неминуемо уведет нас в сторону от основной линии исследования...

В «Законах Ману» представлен несколько иной ракурс темы рождения земной действительности: «5. Этот мир неведомый, неопределимый, недоступный для разума, непознаваемый, как бы совершенно погруженный в сон, был тьмой.

6. Тогда божественный Самосущий невидимый, но делающий все это — великие элементы и прочее — видимым, проявляющий энергию, появился, рассеивая тьму.

7. Тот, кто постижим только умом, неосязаемый, невидимый, вечный, заключающий в себе все живые существа, удивительный (acintya), проявился сам по собственной воле.

8. Вознамерившись произвести из своего тела различные существа, он вначале сотворил воды и в них испустил свое семя.

9. Оно стало золотым яйцом, по блеску равным солнцу; в нем он сам родился как Брахма, прародитель всего мира.

10. Воды называются нара, ибо воды — действительно порождение Нары, они — первое местопребывание его, поэтому он именуется Нараяной.

11. Из этой первопричины невидимой, вечной, образующей реальное и нереальное, возник дух Пуруша, который в мире прославляется под именем Брахмы.

12. Он, божественный, прожив в том яйце целый год, сам же силой своей мысли разделил это яйцо надвое;

13. и из тех двух половинок он создал небо и землю, между ними атмосферу (vyoman), восемь стран света и вечное местопребывание вод.

14. Из самого себя он также извлек разум (manas), образующий реальное и нереальное, из разума же — сознание (ahankara), имеющее способность самосознания и господствующее;

15. кроме того, Великую душу, все творения, одаренные тремя качествами, и по порядку пять органов чувств, воспринимающие предметы мира.

16. Соединяя малые частицы этих шести, обладающие чрезвычайной энергией, с частицами самого себя, он создал все существа.

17. Так как эти шесть родов малых частиц его облика входят в эти существа, его облик мудрые назвали телом (sarira).

18. В него входят великие элементы со своими функциями и разум со своими малыми частицами — вечный творец всех существ».

Как видим, космогоническая линия «Законов...» не отличается простотой изложения. И Самосущий, который, «рассеивая тьму», делает видимыми «великие элементы» (эфир, воздух, огонь, воду и землю), описывается там в разных ракурсах.

Так, строки (7 стих) о «неосязаемом, невидимом, вечном, заключающем в себе все живые существа» и постижимом только умом, по мнению комментаторов, указывают либо на то, что «он возымел намерение создать все существа» либо на то, что «все существа — его видимые образы».

8 и 9 стихи («...он вначале сотворил воды и в них испустил свое семя»; «...Брахма, прародитель всего мира») получают следующие разъяснения: «Он — по мнению одних комментаторов, — Брахма, по мнению других, — Высочайшая душа»; «Брахма — следует различать brahman (ср.р.) и brahman (муж.р.). Первое — Мировая душа вселенной («Высочайшая душа» — paramatman), пребывающая в абсолютном покое, вечная и бескачественная божественная субстанция, из которой все исходит и куда все возвращается; она является не объектом поклонения, но объектом абстрактного мышления; посредством этого мышления верующий стремится слиться с ней. Переходя к состоянию активности, она становится воплощенным созидателем (brahman — он), творящим мир; в этом виде он почитается как бог. Эти два понятия мы различаем написанием: первое — брахма, второе — Брахма».

Первопричина (karana), упомянутая в 11 стихе, являет собой «Высочайшую душу», а три безымянных качества из стихов 14–15 на самом деле есть вполне конкретные «благость» (sattva), «страсть» (rajas) и «темнота» (tamas)».

Сравнивая ключевые моменты в приведенных фрагментах, мы можем увидеть, что апофатика Ригведы, Махабхараты и Законов Ману весьма специфична. Не отрицая мир как таковой, индийская космогония отрицает личностную природу его оснований и истоков. Однако нечто, являющееся ничем, как принцип и цель существования, несомненно, предполагает соответствующий тип мироотношения. Отсюда, с одной стороны — не-отрицание

действительного бытия, а с другой — его не-приятие в качестве самоценной действительности со всеми известными последствиями.

Мысль Поднебесной тоже не осталась в стороне от космогонических исканий. Однако мифы о Пань-Гу не слишком интересны, поскольку важный для нашей проблематики поворот темы обретает свои специфические очертания только в период бескомпромиссной борьбы философских школ. Так, в космогонической линии «Дао-дэ цзина» центральное место занимает «его § 42, расположенный к тому же в самой середине текста, что, если учесть содержательную важность структурно-нумерологических позиций в даосских текстах, также говорит о многом. В нем космогония дается эксплицитно через числовую символику. В дословном переводе здесь говорится следующее:

Дао рождает одно.

Одно рождает два.

Два рождает три.

Три рождает все сущее («десять тысяч вещей»).

Все сущее (десять тысяч вещей) несет на себе инь и обнимает ян.

Эти пнеумы (ци) взаимодействуют и образуют гармонию.

Люди ненавидят прозвания «одинокий» и «сырый», но цари и князья так величают себя» (ср.: «Дао порождает одно. / Одно порождает два. / Два порождает три. / Три порождает мириады существ. / Мириады существ несут в себе инь и объемяют ян. / а пустотное ци приводит их в гармонию». — С.С.).

Как указывает Е. Торчинов, «традиционный комментарий этого места разъясняет его так: Одно — это порождаемая Дао «изначальная пнеума» (юань-ци); два — отрицательная (пассивная) пнеума инь и положительная (активная) пнеума ян, на которые разделяется единая недифференцированная квазиматериальная субстанция юань ци; три — те же инь и ян, а также продукт их соединения, соотносимые обычно с Небом, Землей и Человеком (или монархом как совершенным репрезентантом человечества). Предпоследнее предложение конкретизирует сказанное выше, а последнее затрагивает сквозную тему «Дао-дэ цзина» — самоумаленность великого Дао («самое малое» и проч.), которому в этом должны следовать истинные правители (например, § 32: «Дао постоянно, безымянно и просто. Хотя оно и мало, никто в Поднебесной не может его сделать своим подданным. Если же князья и цари могут блюсти его, то все сущее станет служить им» <...>»).

Правда, по мнению современного исследователя, «весь собственно космогонический фрагмент нуждается в значительном переосмыслении для реконструкции первоначальной даосской космогонической модели (хотя в традиции позднее закрепилось именно приведенное выше толкование)»: «Дело в том, — продолжает Е. Торчинов, — что ряд идеологем, используемых в традиционной интерпретации, получили соответствующее ей смысловое наполнение достаточно поздно, в основном на рубеже Ранней и Поздней Хань (ок. I в. н.э.), хотя и начали формироваться еще в конце Чжань-го. Так, именно в это время окончательно утверждается концепция «изначальной пнеумы» (юань-ци), первоначального хаоса ци, приравненного к «великому пределу» (тай-ци) «Сицы чжуань», а силы инь-ян окончательно вытесняют конкурировавшее ранее с ними «твердое и мягкое» (ган-жоу) и начинают рассматриваться в качестве фундаментальных модальностей, универсальных форм существования единой пнеумы (ци)». Однако по причине того, что герои нашего исследования могли быть знакомы только с традиционным толкованием, мы позволим себе не углубляться в проблемы тайных смыслов, и, помня о том, что: «Обращение вспять — это движение Дао. Ослабление — это использование Дао. Мириады существ в Поднебесной рождаются из бытия. Бытие же рождается из небытия», — отправимся в Персию, где сторонники светлого Ахурамазды учили о космосе, в котором все, вплоть до воздуха, было разделено между двумя полноправными творцами.

Авестийская концепция мироздания, дошедшая до нас благодаря «Бундахишну», подробно описывает предысторию противостояния персонализированных духовных начал, в ходе которого и были совершены акты творения: «Так как (Ормазд) добивается конца (противостояния) многими средствами, (то) он сотворил духовные образы созданий, которые нужны для этих средств. Три тысячи лет они оставались духовными образами, которые были недумающими, неподвижными и с неосязаемыми телами. Злой дух из-за невежества не знал о существовании Ормазда, а после того, как он поднялся из бездны, он вошел в свет, который увидел. Из-за (своей) разрушительной и ревностной природы он бросился разрушать свет Ормазда, недоступный для демонов. И он увидел, что храбрость и превосходство (Ормазда) больше, чем его собственные, и опять удрал во мрак и тьму. И он сотворил много дэвов и демонов, и творения разрушителя поднялись для устрашения».

Кроме того, священные тексты зороастрийцев сообщают, что Ормазд изначален и бесконечен, в то время как Анхра-Майнью изначален, но конечен: «Во имя творца Ормазда. Из «Зендагах», (которое), прежде всего, о сотворении основы Ормаздом и противоборстве Злого духа, а затем о свойствах созданий от сотворения основы до конца, до конечного воплощения. Как известно из Авесты маздаяснийской, Ормазд всегда был высочайшим по всеведению, добродетели и светлости. Область света — место Ормазда, которое он называет «бесконечным светом», а всеведение и добродетель — постоянные (?) свойства Ормазда. Как он говорит в Авесте, Авеста — это объяснение обоих: одного того, который постоянен и безграничен во времени, — ибо Ормазд, место, вера и время Ормазда были, есть и всегда будут, — и Ахримана, который во тьме, невежестве, страсти разрушения и бездне был, есть, но не будет <курсив мой. — С.С.>. А место разрушения и тьмы — это то, что называют «бесконечная тьма». Между ними была пустота, (то) есть то, что называют «воздух» в котором теперь смешались друг с другом два духовных (начала), ограниченное и безграничное, то есть верхнее, то, что называют «бесконечный свет», и бездна — «бесконечная тьма». То, что между ними, — пустота, и одно не связано с другим, и <затем> оба духовных (начала) ограничены в себе. Что касается всеведения Ормазда, то он знает об обоих видах своих («Ормазда») творений, — ограниченных и безграничных, — так как он (знает) договор двух духовных (начал). Далее власть творений Ормазда будет достигнута при конечном воплощении и станет безграничной навсегда и навечно. А творения Ахримана погибнут в то время, когда наступит конечное воплощение, и это тоже — безграничность».

Не меньшее значение зороастризм придавал тонкостям иерархических связей между созданиями доброго и злого богов, между самими полумирами, а также утверждению парадоксальной идеи об извечном преобладании добра над своей полной противоположностью «Как известно из Авесты, когда один (раз) из трех (молитва) была прочитана, Злой дух скорчился (?) от страха, а когда она была прочитана (еще) два раза, он упал на колени. Когда вся (молитва) была прочитана, он оторопел и оказался бессилён причинить зло творениям Ормазда. Ахриман пребывал в растерянности три тысячи лет, а (Ормазд) создал свои творения. Сначала он создал Вахмана, с помощью которого возникали творения Ормазда, а Злой дух сначала создал Ложь, а затем Акомана. Первым из материальных творений Ормазд сотворил (небо, а из благого движения(?) света — Вахмана), с которым была добрая маздаяснийская вера, и это потому, что ему было известно о том, что к творениям придет воскрешение. <...> Из творений Ормазда в материальном мире первое — небо, второе — вода, третье — земля, четвертое — растения, пятое — скот, шестое — человек».

Поскольку противники Анхра-Майнью в основном были озабочены вопросами морально-этического свойства, их космогонические построения оказываются достаточно прозрачны и не требуют развернутых философских комментариев. Две персонифицированные равные силы противоборствуют между собой, и мир земной лишь следствие этой борьбы. Однако

простота может быть не просто обманчивой, но и коварной, что позднее с успехом доказал Мани, превративший учение света в дорогу тьмы...

Как нетрудно заметить, древний мир изначально мыслил свое происхождение в необходимой связи с некоей, какие бы имена она не принимала, бытийной оппозицией. Однако по мере «взросления» человеческой мысли очертания участников творения становились все более определенными. Так, согласно древнегреческим воззрениям, отраженным в «Теогонии» Гесиода,

Прежде всего во вселенной Хаос зародился, а следом
Широкогрудая Гея, всеобщий приют безопасный,
Сумрачный Тартар, в земных залегающий недрах глубоких,
И, между вечными всеми богами прекраснейший, — Эрос.
Сладкоистомный — у всех он богов и людей земнородных
Душу в груди покоряет и всех рассужденья лишает.
Черная Ночь и угрюмый Эреб родились из Хаоса.
Ночь же Эфир родила и сияющий День, иль Гемеру:
Их зачала она в чреве, с Эребом в любви сочетавшись.
Гея же прежде всего родила себе равное ширью
Звездное Небо, Урана, чтоб точно покрыл ее всюду
И чтобы прочным жилищем служил для богов всеблаженных;
Нимф, обитающих в чащах нагорных лесов многотонных;
Также еще родила, ни к кому не всходивши на ложе,
Шумное море бесплодное, Понт. А потом, разделивши
Ложе с Ураном, на свет Океан породила глубокий,
Коя и Крия, еще — Гипериона и Иапета,
Фею и Рею, Фемиду великую и Мнемосину,
Златовенчанную Фебу и милую видом Тефию.

Правда, как считают специалисты, приоритет в создании образа Хаоса принадлежит вовсе не грекам. Г. Властов в своем разборе «Теогонии» указывает: «Согласно Гезиоду ранее всего был Хаос и посреди его, после него и из него старейшее божество Ге, Земля <...>. Одновременно с землей, т.е. ранее существования всех других богов был Эрос, — любовь, или притягательная сила.

Если мы сравним эту часть сказания с началом отрывка из Санхониатона <...>, <...> то мы заметим настолько сходства между двумя сказаниями, что мы не можем не допустить воздействия финикийского верования на греческое» — «в начале всех вещей существовал темный и сжатый бурный воздух, или дыхание темного ветра, и мутный хаос черный как Ерев, и сии были безграничны и в продолжение многих рядов времен не имели очертаний. Но когда этот ветер почувствовал любовное влечение к собственному началу (хаосу) и соединился с ним любовно, тогда это соитие названо Потос (желание) и это было начало творения всех вещей». В свете данных Г. Властова уже рассмотренные нами типы мировосприятия обнаруживают между собой определенную степень генетического родства... Но что в таком случае можно сказать о монотеистических учениях, в которых присутствуют языческие рудименты, зато нет и никогда не было безличного источника бытия?

Более того, в начале Пятикнижия перед нами предстает исполинский образ единственного творца всего сущего:

Берешит (1:1–10).

Бытие (1:1–10).

1 В начале сотворения Богом
неба и земли,

1 В начале сотворил Бог небо
и землю.

2 Земля же была — смятение
и пустыньность, и тьма над

2 Земля же была безвидна и
пуста, и тьма над бездною, и

| | |
|--|--|
| пучиною, и дуновение Божье витаает над водами, — | Дух Божий носился над водою. |
| 3 И сказал Бог Да будет свет! И был свет. | 3 И сказал Бог: да будет свет. И стал свет. |
| 4 И увидел Бог свет, что хорош, и отделил Бог свет от тьмы. | 4 И увидел Бог свет, что он хорош, и отделил Бог свет от тьмы. |
| 5 И назвал Бог свет днем, а тьму назвал Он ночью. И был вечер и было утро: день один. | 5 И назвал Бог свет днем, а тьму ночью. И был вечер, и было утро: день один. |
| 6 И сказал Бог: Да будет свод посреди вод, и будет он отделять воды от вод! | 6 И сказал Бог: да будет твердь посреди воды, и да отделяет она воду от воды. [И стало так.] |
| 7 И создал Бог свод и отделил воды, которые под сводом, от вод, которые над сводом. И было так. | 7 И создал Бог твердь, и отделил воду, которая под твердью, от воды, которая над твердью. И стало так. |
| 8 И назвал Бог свод небесами. И был вечер и было утро: день второй. | 8 И назвал Бог твердь небом. [И увидел Бог, что это хорошо.] И был вечер, и было утро: день второй. |
| 9 И сказал Бог: Да стекутся воды под небесами в одно место, и станет зримой суша! И было так. | 9 И сказал Бог: да соберется вода, которая под небом, в одно место, и да явится суша. И стало так. [И собралась вода под небом в свои места, и явилась суша.] |
| 10 И назвал Бог сушу землей, а стечение вод назвал Он морями. И видел Бог, что хорошо. | 10 И назвал Бог сушу землею, а собрание вод назвал морями. И увидел Бог, что это хорошо. |

Хотя классические толкования первых стихов Берешит и Бытия нередко расходятся в деталях и трактовке нюансов, различий онтологического плана, несмотря на принадлежность комментаторов к разным временам и конфессиям, не слишком много. Чтобы показать это, начнем с сопоставления толкований Василия Великого и Раши (р. Шломо Ицхаки). Первый входил в число отцов христианской церкви, второй был одним из крупнейших средневековых комментаторов Талмуда и Библии.

Свой разбор Бытия оба комментатора начинают с развернутого размышления о смысле первого стиха — «В начале сотворения Богом неба и земли || В начале сотворил Бог небо и землю»:

| | |
|---|---|
| Василий Великий: | Раши: |
| Не знавшие Бога не допускали, что происхождение всех вещей зависит от разумной причины; а сообразно с сим коренным своим неведением заклучали и о прочем. | (<...> Стих следует понимать так: Ради Торы и Израэля, которые называются «началом», Бог сотворил небо и землю). А если желаешь дать прямое толкование, толкуй так: в |

Потому одни прибегали к вещественным началам, и причину всех вещей приписывали стихиям мира; другие же представляли себе, что природу видимых вещей составляют атомы <...>. Подлинно ткнут паутинную ткань те, которые пишут это, и предполагают столько мелкие и слабые начала неба, земли и моря. Они не умели сказать: в начале сотворил Бог небо и землю. Потому вселившееся в них безбожие внушило им ложную мысль, будто бы все пребывает без управления и устройства и приводится в движение как бы случаем. Чтобы и мы не подверглись тому же, описывающий мироздание <...> просветил наше разумение именем Божиим, сказав: в начале сотворил Бог. Какой прекрасный порядок! Сперва упомянул о начале, чтобы иные не почли мир безначальным; а потом присовокупил: сотворил, — в показание, что сотворенное есть самая малая часть Зиждителя могущества. <...> Создатель этой вселенной, имея творческую силу и не для одного только мира достаточную, но в бесконечное число крат превосходнейшую, все величие видимого привел в бытие одним мановением воли. А если мир имеет начало и сотворен, то спросим себя: кто дал ему начало, и кто его Творец? Лучше же сказать: чтобы тебе, доискиваясь сего посредством человеческих

начале сотворения неба и земли, (когда) земля была в хаосе, пустынности и мраке, Бог сказал: «Да будет свет». Стих не имеет целью указать на порядок сотворения мира, говоря, что они (небо и земля) предшествовали <...>. <...>

Если же ты утверждаешь, что целью является указать, что они (небо и земля) были сотворены вначале (сначала), и это означает: в начале всего сотворил Он их, (т.е. перед нами сопряженное сочетание с опущенным словом «всего», подобно тому, как имеются стихи эллиптические с одним опущенным словом, — как например: «За то, что не затворила дверей чрева» [Иов 3, 10], и не назван тот, кто затворяет); <...> но тогда ты сам удивишься себе, ведь воды предшествовали (небу и земле в их сотворении), ибо написано: «...дуновение Божье витает над водами», но прежде Писание не открыло, когда было сотворение вод. Отсюда заключаешь, что (сотворение) вод предшествовало (сотворению) земли. К тому же небеса были сотворены из огня <...> и воды <...>. Как бы то ни было, стих ни в коей мере не учит очередности предшествующих и последующих (ступеней миротворения).

(Сказано: сотворил Бог, Судья), и не сказано: сотворил Господь (Милосердный). Ибо вначале

умствований, не уклониться как-нибудь от истины, Моисей предварил своим учением, вместо печати и ограждения нашим душам наложив досточтимое имя Божие, когда сказал: в начале сотворил Бог.

вознамерился сотворить (мир) на основе (строного) правосудия, но увидев, что мир не может так существовать, выслал вперед милосердие и соединил его с правосудием. К этому относится сказанное: «в день созидания Господом Богом земли и неба» [2, 4].

Второму стиху: «Земля же была — смятение и пустынность, и тьма над пучиною, и дуновение Божье витает над водами || Земля же была безвидна и пуста, и тьма над бездною, и Дух Божий носился над водою», — дается следующее толкование:

Василий Великий:

Совершенное устройство земли означает обилие ее произведений <...>. А как ничего этого еще не было, то Писание справедливо наименовало землю неустроенною.

Но то же самое можем сказать и о небе. <...> А потому не погресишь против истины, если и небо назовешь не-устроенным.

Невидимую же названа земля по двум причинам: или потому что не было еще зрителя земли — человека, или потому что она погружалась в глубине и от разливающейся на поверхности ее воды не могла быть видимою. <...> Сверх того, поелику не был еще сотворен свет, то не удивительно, что земля, по причине неосвещенного над ней воздуха лежащая во тьме, и в этом отношении названа в Писании невидимую.

Достаточно любопытен ракурс интерпретации 4 стиха — «И увидел Бог свет, что хорош, и отделил Бог свет от тьмы || И увидел Бог свет, что он хорош, и отделил Бог свет от тьмы»:

Василий Великий:

Можем ли мы сказать что-нибудь достаточное в похвалу света, когда он

Раши:

смятение и пустынность (смятение от пустоты) <...> изумление и ошеломление, ибо человек изумляется и приходит в смятение от такой пустоты.

над пучиною

Над водами, которые на земле.

и дуновение Божье витает (парит)

Престол славы стоит в пространстве и парит над водами, (держась) дуновением Святого, благословен Он, и Его речением, подобно тому, как голубь парит над гнездом.

Раши:

Увидел, что недостойны нечестивые пользоваться им (светом), и выделил его для

предварительно имеет о себе свидетельство Сотворившего: что он хорош? И в наших делах разум предоставляет судить глазам, когда не может ничего сказать с такою же силою, с какою предварительно свидетельствует чувство. <...> Сверх того Бог произносит теперь суд о красоте, без сомнения не имея в виду приятности для зрения, но предусматривая пользу света впоследствии, потому что глаза не судили еще о красоте света. И отделил Бог свет от тьмы, то есть Бог соделал природу их несоединимую и совершенно противоположною, потому что удалил их друг от друга и отделил великою средою.

Разъясняя 5 стих — «И назвал Бог свет днем, а тьму назвал Он ночью. И был вечер и было утро: день один || И назвал Бог свет днем, а тьму ночью. И был вечер, и было утро: день один», — комментаторы тоже не особо расходятся во мнениях.

Но при этом обращают на себя внимание различия в системе аргументации, объемах и целях толкования. Раши достаточно лаконичен: «В соответствии с порядком изложения следовало бы написать «день первый», подобно тому, как о других днях сказано «второй», «третий», «четвертый». Почему же написано «один»? Потому что Святой, благословен Он, был один в Своем мире, ибо ангелы не были сотворены до второго дня (и первый день был днем единственности). Так истолковано в Берешит раба».

Василий Великий, напротив, старается дать исчерпывающее решение проблемы: «День един. Почему назван не первым, но единым? Хотя намеревающемуся говорить о втором, и о третьем, и четвертом днях было бы приличнее наименовать первым тот день, с которого начинаются последующие, однако же он назвал единым. Или определяет сим меру дня и ночи и совокупляет в одно суточное время <...>. <...> Или главное сему основание скрывается в таинственном знаменовании, именно, что Бог, устроив природу времени, <...> повелевает, чтобы седмица, исчисляющая движение времени, всегда круговращалась сама на себя <...>. <...> Конечно же, и век имеет то отличительное свойство, что сам на себя возвращается и нигде не оканчивается. <...> Моисей, чтобы вознести мысль к будущей жизни, наименовал единым сей образ века, сей начаток дней, сей современный свету, святой Господень день, прославленный воскресением Господа. Потому и говорит: был вечер, и было утро, день един».

Отдал дань первой главе Бытия и Блаженный Августин. Подобно Василию Великому и Раши, его занимал не только тайный смысл выражения «в начале сотворил», но и связанные с этим смыслом вопросы о Творце, творении и времени. Поскольку мы уже имеем некоторое

представление о возможных путях толкования начальных строк Библии, ограничимся простым соположением наиболее показательных фрагментов...

«В начале сотворил Бог небо и землю» (Быт., 1:1):

Василий Великий: «не знавшие Бога не допускали, что происхождение всех вещей зависит от разумной причины»; «описывающий мироздание <...> просветил наше разумение именем Божиим, сказав: в начале сотворил Бог.

Какой прекрасный порядок! Сперва упомянул о начале, чтобы иные не почли мир безначальным; а потом присовокупил: сотворил, — в показание, что сотворенное есть самая малая часть Зиждителява могущества» etc.;

Раши: «стих следует понимать так: Ради Торы и Исраэля, которые называются «началом», Бог сотворил небо и землю»; «стих не имеет целью указать на порядок сотворения мира, говоря, что они (небо и земля) предшествовали»; «(сказано: сотворил Бог, Судья), и не сказано: сотворил Господь (Милосердный). Ибо вначале вознамерился сотворить (мир) на основе (строгого) правосудия, но увидев, что мир не может так существовать, выслал вперед милосердие и соединил его с правосудием»;

Августин: «в историческом смысле возможен вопрос, что значит «в начале»: в начале ли времени, или в Начале, т.е. в самой Премудрости Божией, ибо Сын Божий, когда Его спросили, кто Он, ответил: «От начала Сущий» (Иоан. VIII, 25). Ведь есть Начало безначальное, и есть Начало от другого Начала. Начало безначальное — один только Отец <...>. Сын же есть Начало в том смысле, что Он от Отца. Даже и первая разумная тварь может быть названа началом того, чему в творении Божиим она служит главою. <...>

А, возможно, «в начале» сказано потому, что то было первым творением? Но разве в ряду творений небо и земля могут быть названы первыми, если первоначально были созданы ангелы и все разумные силы? <...> Но если первоначально сотворены ангелы, то можно спросить: сотворены ли они во времени, прежде времени или вместе со временем? Если первое, то значит время, которое также есть тварь, сотворено до ангелов; если последнее, то ложны мнения тех, которые утверждают, что время началось вместе с небом и землей»; «мы должны принимать на веру, хотя это и превышает возможности нашего мышления, что всякая тварь имеет начало и что среди всего прочего сотворено и время, а потому и оно имеет начало и отнюдь не совечно Творцу»; «можно еще спросить: понимается ли под небом и землею нынешний (упорядоченный) мир, или же этими именами обозначена первоначальная бесформенная материя, которая затем неизреченным образом по слову Божию приобрела свой настоящий вид, со всеми его формами, видами и природой? Ибо хотя и говорится, что мир сотворен «от безобразного вещества», однако же нельзя сказать, что сама материя создана не Тем, от Кого, как мы признаем и веруем, произошло все».

«Земля же была безвидна и пуста, и тьма над бездною, и Дух Божий носился над водою» (Быт., 1:2):

Василий: «Совершенное устройство земли означает обилие ее произведений <...>. А как ничего этого еще не было, то Писание справедливо наименовало землю неустроенною.

Но то же самое можем сказать и о небе. <...>

Невидимую же названа земля <...> или потому что не было еще зрителя земли — человека, или потому что она <...> от разливающейся на поверхности ее воды не могла быть видимою. <...> Поелику не был еще сотворен свет, то не удивительно, что земля, по причине неосвещенного над ней воздуха лежащая во тьме, и в этом отношении названа в Писании невидимою»;

Раши: «человек изумляется и приходит в смятение от такой пустоты»; «престол славы стоит в пространстве и парит над водами, (держась) дуновением Святого, благословен Он, и Его речением, подобно тому, как голубь парит над гнездом»;

Августин: «понимать <...> это следует так: Бог в начале сотворил небо и землю, но эта сотворенная Богом земля была безвидна и пуста до тех пор, пока Им же Самим не была упорядочена и приведена из первоначального смешения к стройному виду. Можно это понимать и так: здесь упоминается та же материя, которая в первом стихе была названа небом и землей, так что смысл сказанного будет таков: <...> то, что названо небом и землей, было некоторой смешанной материей, из которой, по выделении из нее элементов и принятии ими формы, образовался мир, состоящий из двух самых больших частей, неба и земли. Это первоначальное смешение материи названо, с целью упростить понимание (читателей), безвидной, т.е. неупорядоченной, и пустой землей; тьма же над бездною — это указание на беспредельную глубину (первоначальной материи). Глубина эта названа бездною потому, что ничья мысль не может охватить ее в силу ее (абсолютной) бесформенности.

«И тьма над бездною». Была ли бездна внизу, а тьма — сверху, как будто пространство уже было разделено? Или же, поскольку еще продолжается описание смешанной материи, что по-гречески называется *хаос* сказано: «И тьма над бездною» потому, что не было еще света, который, если бы был, то, конечно, был бы сверху <...>?». «Этими словами передана следующая мысль: «Над бездною не было света». Поэтому материя, которая дальнейшим действием Божиим определяется в формы (конкретных) вещей, названа безвидной и пустой землей и лишеною света глубиной, будучи прежде названа именем неба и земли <...>; если только, впрочем, под именем неба и земли бытописатель не хотел сначала обозначить всю вселенную, чтобы затем уже перейти к исследованию частей мира». «Бог сотворил и воду, и думать иначе — великое заблуждение. Но почему же об этом ничего не сказано? Не захотел ли (здесь) писатель назвать еще и водою ту самую материю, которую раньше называл то небом и землей, то безвидной и пустой землей, то бездною? <...> Может быть, сперва она была названа небом и землей, затем — безвидной и пустой землей, и, наконец, водою с той целью, чтобы сначала под именем неба и земли обозначить материю всей вселенной, для которой она была создана совершенно из ничего; затем именем безвидной и пустой земли обозначить бесформенность, так как в ряду всех элементов земля наиболее бесформенна и наименее светла; наконец, именем воды обозначить материю, подлежащую действию Творца, ибо вода подвижнее земли, и потому подлежащая действию Творца материя, в виду легкости обработки и большей подвижности, должна была названа скорее водою, чем землей...».

Есть ли необходимость доказывать, что толкование Августина, несмотря на его пристрастие к «материальной» составляющей творения, никоим образом не образует оппозиции воззрениям Василия Великого и Раши? Мне думается, нет, тем более что в то время, когда епископ Иппонийский писал свои комментарии, расхождения между восточной и западной церковью вряд ли можно было назвать непримиримыми. И поэтому весьма любопытно, что сравнение исторических материалов с экзегезой начала XX века не обнаруживает кардинальных изменений в понимании принципиальных онто-гносеологических моментов, хотя акценты интерпретаций в ряде случаев сместились. Это хорошо видно при сопоставлении толкования А. Лопухина и Ш. Гирша.

Первый стремится создать всеобъемлющий комментарий, который, помимо богословского, охватывал бы исторический и лингвистический уровни, а заодно включал бы в себя наиболее важные образцы полемики с иными религиозно-философскими системами etc. Для второго исходной точкой рассуждения выступает слово, которое нередко становится и основным аргументом для утверждения той или иной мысли; ср.:

«1. В начале... Как у св. «Слово [берешит]
Отцов, так и во всей свидетельствует, что до акта
последующей творения не существовало
истолковательной ничего. И небо, и земля
литературе существуют два появились в результате этого

главных типических актов. Концепция сотворения из ничего — <...> является толкования данного слова. По господствующему мнению одних — это фундаментальным простое хронологическое представлением, которое указание «на начало Тора стремится нам творения видимых вещей» сообщить. Альтернативная точка зрения исходит из (Ефрем Сирин), т.е. всего того, что материя не была того, история постепенного сотворена, а существовала образования чего излагается вечно, и, таким образом, Бог непосредственно далее. По — <...> лишь созидатель, аллегорическому же придающий различные толкованию других (Феоф. формы уже существующей Ант., Ориген, Амвросий, материи. Подобная точка Августин и пр.), слово «в зрения вплоть до наших дней начале» имеет здесь остается основой языческого индивидуальный смысл, мировоззрения. Она является заключая в себе вопиющим отрицанием прикровенное указание на свободы воли — как Бога, предвечное рождение от так и человека. Ведь, если Отца второй Ипостаси Св. допустить, что материя Троицы — Сына Божия, в предшествовала Творению, Котором и чрез Которого то отсюда следует, что было совершено все Творец не в силах создать творение (Ин I, 3; Кол I, 16). мир, который являлся бы Относящиеся сюда абсолютным, библейские параллели дают совершеннейшим благом! право объединять оба этих Все, на что Он способен, — толкования, т.е. как находить это создать наилучший из здесь указание на мысль о миров, какой позволяет совечном Отцу рождению материал, ограничивающий Сына или Логоса и об Его свободу. В таком случае идеальном создании в Нем все зло в мире окажется мира <...>, так и еще с обязанным своим большим правом видеть происхождением здесь прямое указание на несовершенству материи, с внешнее осуществление которой имеет дело Творец, предвечных планов и, понятно, <что> Он не в божественного мироздания в состоянии будет спасти мир начале времени или, точнее, от физического и морального зла, проистекающего из вместе с самым этим несомненно из исходного временем <...>. — материала. А человек? Он «Сотворил Бог» — здесь имеет еще меньше власти употреблено слово бара, над собой, над собственным которое по общему телом, чем ограниченный верованию как Иудеев, так и материей Бог. Свобода христиан, <...> уходит из этого мира, и весь преимущественно служит он, от Бога до человека, выражением идеи

божественного делания отдается во власть слепого <...>, имеет значение рока... творческой деятельности или Эта мрачная концепция Бога, создания из ничего <...>. мира и человека отмечается Этим самым, следовательно, первым же словом опровергаются все Божественного Учения. материалистические <...> В НАЧАЛЕ гипотезы о мире, как СОТВОРИЛ БОГ. На этот самобытной сущности, и факт опирается все пантеистические — о нем, последующее изложение. как об эманации или Любая субстанция и форма истечении божества и всего сущего берет начало в устанавливается взгляд на свободной и всемогущей него, как на дело рук Творца, воле Творца⁸. воззвавшего весь мир из Гирш; ЭР. небытия к бытию волей и силой Своего божественного всемогущества⁷.

Лопухин, З.

Продолжив сравнение толкований первого стиха бытия, мы увидим, что А. Лопухин концентрирует внимание на онтологических смыслах выражения, в то время как для Ш. Гирша более всего важны смыслы имени; ср.:

Лопухин: «небо и землю...» <...> Многие находят здесь раздельное указание на сотворение мира видимого и невидимого, или Ангелов <...>. Основанием последнего толкования служит, во-первых, библейское употребление слова «небо» в качестве синонима небожителей, т.е. ангелов (3 Цар XXII, 19; Мф XVIII, 10 и др.), а во-вторых, и контекст данного повествования, в котором последующее хаотическое неустройство приписывается лишь одной земле, т.е. видимому миру (2 с.), чем «небо» отделяется от «земли» и даже как бы противопоставляется ей в качестве благоустроенного, невидимого горнего мира»⁹ (Лопухин, З); Гирш: «БОГ. Корень этого слова [эле] является также указательным местоимением множественного числа «эти». Он обозначает сложную, разнообразную совокупность вещей, увязанных в единое целое. В этой связи имя [элоах] можно интерпретировать как «Единый, чья воля и могущество объединяет множество в одно целое». Только благодаря Ему и в силу своей связи с Ним, разрозненные элементы универсума образуют целостность, и мир обретает единство. Итак, имя [элоах] указывает на Творца, выступающего в роли единственного Властелина, Законодателя и вершителя правосудия в мире, на Его качество Верховного Судьи».

«Уже начало первого стиха раскрывает перед нами истину, положенную в основание мира. Одного этого стиха достаточно, чтобы научить нас смотреть на мир, как на творение Бога, видеть в себе Его создания, осознавать, что мы — Его порождения и освященная собственность — имеем особое предназначение в сотворенном Им мире. Оно заключается в том, чтобы всю нашу энергию, все силы направить на исполнение Божественной воли.

⁷ Лопухин А.П. [Комментарий к Бытию] // Толковая Библия: В 12 Т. Репр. изд. 1904–1913 гг. Стокгольм: Инс-т перевода Библии, 1987, Т. 1, с. 4.

⁸ Гирш Ш.-Р. Избранные комментарии на недельную главу — Берешит.

[URL: http://toldot.ru/tora/articles/articles_16831.html](http://toldot.ru/tora/articles/articles_16831.html).

⁹ Лопухин А.П. [Комментарий к Бытию] // Толковая Библия: В 12 Т. Репр. изд. 1904–1913 гг. Стокгольм: Инс-т перевода Библии, 1987, Т. 1, с. 3.

<...> Божественный рассказ, охватывающий все многообразие мира, учит нас восприятию и почитанию творящего, управляющего всем Слова Бога, в его общем и конкретном проявлениях, в его взаимосвязи с каждым существом или сообществом»¹⁰ (Гирш; ЭР).

В толкованиях 2-го стиха, напротив, обнаруживается некое созвучие интересов. Безусловно, понимание сути вопроса о первоизданном хаосе у каждого свое; однако оба комментатора сходятся в мысли о том, что безвидность и пустота земли обозначают отсутствие форм, упорядоченности etc.:

«Слова «безвидна и пуста», ЗЕМЛЯ БЫЛА. <...> которыми характеризуется Предыдущий стих сообщает первобытная масса, истину о небе и земле, <...> заключают в себе мысль о показывая, что их «тьме, беспорядке и субстанция и форма разрушении» <...>, т.е. дают сотворены Богом. Затем идею о состоянии полного второй стих обращает наш хаоса, в котором элементы взор к земле, говоря о том будущего света, воздуха, времени, когда эта земля, на земли, воды и также все которой сейчас мы зародыши растительной и различаем четко животной жизни не ограниченные объекты, поддавались еще никакому находилась в состоянии <...> различению и были как бы неразличности и хаоса¹². перемешаны между собой¹¹. Гирш; ЭР.

Лопухин, 4.

Определенный интерес в связи с вопросом о хаосе представляет продолжение комментария А. Лопухина: «Тьма была естественным следствием отсутствия света, который еще не существовал в качестве отдельной самостоятельной стихии, будучи выделен из первобытного хаоса лишь впоследствии, в первый день недели творческой деятельности»; «над бездною» и «над водою». В тексте подлинника стоят здесь два родственных по смыслу евр. слова (*tehom* и *mayim*), означающих массу воды, образующую целую «бездну»; этим самым делается указание на расплавленное жидкообразное состояние первоизданного, хаотического вещества. «и Дух Божий носился»... В объяснении этих слов толковники довольно сильно расходятся между собою: одни видят здесь простое указание на обыкновенный ветер, ниспосланный Богом для осушения земли (Тертуллиан, Ефр. Сир., Феодорит, Абен-Езра, Розенмюллер), другие — на ангела, или особую умную силу, назначенную для той же цели (Златоуст, Кайэтан и др.), третьи, наконец, — на Ипостасного Духа Божия (Вас. Вел., Афанасий, Иероним и большинство прочих экзегетов). Последнее толкование предпочтительнее прочих: оно указывает на участие в деле творения и третьего лица Св. Троицы, Духа Божия, являющего Собою ту зиждительно-промыслительную силу, которая, по общебиблейскому воззрению, обуславливает собою происхождение и существование всего мира, не исключая и человека <...>. Самое действие Св. Духа на хаос уподобляется здесь действию птицы, сидящей в гнезде на яйцах <...>. Этим самым, с одной стороны, позволяет усматривать в хаосе и некоторое действие естественных сил, аналогичное процессу постепенного

¹⁰ Гирш Ш.-Р. Избранные комментарии на недельную главу — Берешит.

[URL: http://toldot.ru/tora/articles/articles_16831.html](http://toldot.ru/tora/articles/articles_16831.html).

¹¹ Лопухин А.П. [Комментарий к Бытию] // Толковая Библия: В 12 Т. Репр. изд. 1904–1913 гг. Стокгольм: Инс-т перевода Библии, 1987, Т. 1, с. 4.

¹² Гирш Ш.-Р. Избранные комментарии на недельную главу — Берешит.

[URL: http://toldot.ru/tora/articles/articles_16831.html](http://toldot.ru/tora/articles/articles_16831.html).

образования в яйце зародыша, с другой — как эти самые силы, так и результаты их поставляются в прямую зависимость от Бога»¹³ (Лопухин, 4).

В толкованиях к 4 стиху вновь обнаруживаются переклички: «И увидел... что он хорош»... УВИДЕЛ БОГ, ЧТО СВЕТ <...> Свет здесь называется ХОРОШ. Это и подобные «добром», потому что он ему утверждения <...> является источником радости наводят на мысль, что Бог и счастья для миллионов является не только Творцом, различных людей. Источником Бытия, но и что «и отделил Бог свет от дальнейшее существование тьмы». Этим самым Бог не всего сотворенного Им уничтожил вовсе целиком зависит от Его воли. первоначальную тьму, а <...> Люди обладают лишь установил правильную способностью создавать периодическую смену ее со новые вещи, освободить светом, необходимую для определенные силы и поддержания жизни и соединять их, но они не в сохранения сил не только состоянии контролировать человека и животных, но и высвобожденные силы¹⁵. всяких др. тварей <...>¹⁴. Гирш; ЭР. Лопухин, 5.

При этом Ш. Гирш вновь и вновь продолжает утверждать мысль о неразрывности связи между творениями и божеством, которое есть принцип и условие существования всего сущего, поэтому и творения, и мир в целом «продолжают существовать лишь в силу Его утверждения, что «это хорошо», что этому следует быть. И после сотворения Бог постоянно держит под Своим надзором все сотворенное Им и, как бы «одобряя» сотворенное, тем самым дает ему жизнь»¹⁶ (Гирш; ЭР).

«Власть Творца над Его творением с самого начала была продемонстрирована тем, что Он ясно и четко разграничил только что созданные свет и тьму. Оба они — свет и тьма — необходимы для управления миром. Свет побуждает объекты к индивидуальному существованию, а тьма, временно скрывая болезненно-резкие воздействия, делает возможным взаимодействие сил, увеличивающее их эффективность. Свет и тьма действуют в своих рамках, у каждого из них своя область. И снова всемогущая сила Бога <...> использует эти две самые важные антитезы, создает материю и формирует субстанцию, пробуждает и возвеличивает жизнь и царит над всем миром»¹⁷ (Гирш; ЭР).

Тему света и тьмы продолжает толкование пятого стиха, но оба комментатора обращают особое внимание на онтологический аспект проблемы именованя:

«И назвал Бог свет днем, а тьму ночью...» Разделив свет нибудь Своему творению от тьмы и установив (вещи или понятию), данное

¹³ Лопухин А.П. [Комментарий к Бытию] // Толковая Библия: В 12 Т. Репр. изд. 1904–1913 гг. Стокгольм: Инс-т перевода Библии, 1987, Т. 1, с. 4.

¹⁴ Лопухин А.П. [Комментарий к Бытию] // Толковая Библия: В 12 Т. Репр. изд. 1904–1913 гг. Стокгольм: Инс-т перевода Библии, 1987, Т. 1, с. 5.

¹⁵ Гирш Ш.-Р. Избранные комментарии на недельную главу — Берешит. URL:http://toldot.ru/tora/articles/articles_16831.html.

¹⁶ Гирш Ш.-Р. Избранные комментарии на недельную главу — Берешит. URL:http://toldot.ru/tora/articles/articles_16831.html.

¹⁷ Там же.

правильное чередование их между собою, Творец нарекает им и соответствующие имена, назвав период господства света днем, а время господства тьмы — ночью. Св. Писание дает нам целый ряд указаний на происхождение этого божественного установления <...>. О характере и продолжительности этих первобытных суток мы лишены возможности судить положительно <...>. «И был вечер, и было утро...» Многие из толковников на том основании, что сначала поставлен «вечер», а затем уже — утро, хотят видеть в первом не что иное, как ту хаотическую тьму, которая предшествовала появлению света и таким образом предваряла первый день. Но это будет очевидной натяжкой текста, так как до сотворения света не могло существовать ни подобного разграничения суток, ни самого названия двух главных составных частей их¹⁸.

Лопухин, 5.

Имя выражает предназначение этого творения: например, Авраам (отец множеств), Израэль (воин Бога) <...>. Поэтому свет тоже следует рассматривать в соответствии со сказанным нашими мудрецами: «Бог воззвал к свету и предназначил его для целей дня; Бог призвал тьму и предназначил ее для целей ночи» (Песахим 2).

<...> (И был вечер, и было утро: день один). День, который начинается с [бокер] и движется к завершению под влиянием света, — это и есть [тов] (хорошо), являвшееся намерением Творца, Его целью. Ночь, которая начинается с [эрев] (вечера) и движется к завершению под воздействием [хашех] (тьмы), — это просто фаза, предшествующая первоначальной цели. Только когда за [эрев] [вечером. — С.С.] следует [бокер] [утро. — С.С.], мир проходит заверченный цикл своего существования — один день — в полном смысле этого слова¹⁹.

Гирш; ЭР.

Кроме того, А. Лопухин предлагает развернутое объяснение тонкостей, связанных с выражением «день один». «В еврейском подлиннике, — указывает комментатор, — стоит не порядковое, а количественное числительное «день один», ибо и на самом деле первый день недели творения был в ней пока еще и единственным. Заканчивая свою речь о первом дне творческой недели, считаем уместным высказаться здесь, вообще, об этих днях. Вопрос о них составляет одну из труднейших экзегетических проблем. Главная трудность ее состоит, во-первых, в определенном понимании библейских дней творения, а во-вторых, и еще больше — в соглашении этих дней с современными данными астрономии и геологии. <...> Мысль о

¹⁸ Лопухин А.П. [Комментарий к Бытию] // Толковая Библия: В 12 Т. Репр. изд. 1904–1913 гг. Стокгольм: Инс-т перевода Библии, 1987, Т. 1, с. 5.

¹⁹ Гирш Ш.-Р. Избранные комментарии на недельную главу — Берешит.
[URL: http://toldot.ru/tora/articles/articles_16831.html](http://toldot.ru/tora/articles/articles_16831.html).

соглашении в этом пункте Библии с наукой сильно занимала еще оо. и учителей Церкви, среди которых представители Александрийской школы <...> стояли даже за аллегорическое толкование библейских дней в смысле более или менее продолжительных периодов. Вслед за ними и целый ряд последующих экзегетов старался так или иначе видоизменить прямой, буквальный смысл библейского текста и приспособить его к выводам науки <...>. Но прямой, буквальный смысл библейского текста, древнехристианская традиция и православное толкование вообще не допускают такого свободного обращения с библейским текстом и, следовательно, требуют буквального понимания имеющегося в нем термина «день». Итак, Библия говорит об обычных днях, а наука о целых периодах или эпохах. Лучшим выходом из этого противоречия является, по нашему мнению, так называемая «визионерная» теория. По смыслу этой теории, библейское повествование о творении мира представляет собой не строго научное и фактически детальное воспроизведение всей истории действительного процесса мирообразования, а лишь его главнейшие моменты, открытые Богом первому человеку в особом видении (visio)²⁰ (Лопухин, 5–6)...

В финале прошлого века вовсю проявила себя довольно противоречивая тенденция, которая, с одной стороны, предполагала опрощение языка толкования, а с другой стороны — активно внедряла в экзегезу научную терминологию.

Так, В. Родзянко в своем труде о теории распада вселенной и каппадокийском богословии обозначает собственную позицию в следующих словах: «Есть Мир Истинный — подлинный мир Божий, вышедший из Его «рук» в Божественном творческом акте, в самом начале всего, в том истинном творческом действии, после которого сказал Бог: «Хорошо весьма».

Так откуда же взялся тот «смешанный» мир, в котором доброе и злое, жизнь и смерть так переплелись?

Из Св. Писания мы знаем о грехопадении <...>. Трагическое событие это с естественнонаучной точки зрения может быть помещено в контекст принятой современной наукой теории «большого взрыва» («биг бэнга») — модели вселенной, образовавшейся в результате некоего «удара», «толчка». Что было до «большого взрыва», какой мир существовал до этого толчка — науке не известно, ибо здесь начинается другая «епархия», не познаваемая мысленными научными исследованиями. Ответ на этот вопрос нам, христианам, дает Библия: был прекрасный мир, сотворенный Богом, — место обитания первых людей.

Меня спрашивают: «Но если наш мир — <...> лишь результат распада, трагического отпадения от Божиего Творения, то как к нему относиться? Можно ли и нужно ли его любить и принимать, или его следует отвергать как сплошное зло <...>?»

Мой ответ лежит в «золотой середине», достичь которой можно осознанием светлого Промысла Божия и развитием молитвенной способности различения духов²¹ (Родзянко, 5–6). Одновременно В. Родзянко обращает внимание читателей и на позицию католической церкви: «Несколько лет тому назад в Ватикане состоялась международная конференция ученых астрономов и космологов, как верующих, так и неверующих. Папа Римский Иоанн-Павел II обратился с приветствием к гостям. Папа знал, что ученые верующие и неверующие допускают и поддерживают научное представление о так называемом «большом взрыве»: вселенной, возникающей и эволюционирующей вследствие взрыва из «первоатома»; однако толкуют они это представление по-разному. Папа заявил, что «с точки зрения нашей христианской веры», ученые могут и должны изучать все, находящееся по эту сторону «большого взрыва»; то, что за его пределами, научному рассмотрению недоступно, «относится к области творения Божия». Другими словами, объяснить «взрыв», его причину

²⁰ Лопухин А.П. [Комментарий к Бытию] // Толковая Библия: В 12 Т. Репр. изд. 1904–1913 гг. Стокгольм: Инс-т перевода Библии, 1987, Т. 1, с. 5-6.

²¹ Родзянко В.М. Теория распада Вселенной и вера отцов. М.: Паломник, 2003, с. 5-6.

пытается не собственно наука, а то или иное воззрение, та или иная идеология, поскольку, строго следуя научной методологии, тут ничего не выяснишь. В худшем случае это будет «научная фантастика», но такое объяснение может оказаться и богословским ответом на соответствующие вопросы. Ученых-христиан Папа предостерег, что их богословские ответы не могут находиться в противоречии с учением Библии о творении»²² (Родзянко, 23–24).

Однако дальнейшее рассуждение В. Родзянко неожиданно являет читателю чуть ли не эталонный пример того самого аллегорического истолкования, что было так любезно мистикам всех времен и народов: «На нашем языке антропный принцип называется Промысел Божий о человеке. Этот Божественный Промысел, известный только Ему Одному, вывел человека из Рая после грехопадения (из-за которого произошел взрыв) и, противоборствуя «князю мира сего», повел изгнанного Адама Своими многовековыми путями («мгновением» для Божественной Вечности!) на эту, уже устроенную Им для него землю, чтобы спасти его Своим Божественным Воплощением и снова вернуть в Рай и с ним вместе — всех его потомков»²³ (Родзянко, 38).

Развивая мысль, православный толкователь обнаруживает воистину фантастические параллели, но при этом все же ухитряется оставаться в рамках разумного: «В свете теории «биг бэнга» можно утверждать, что «человечество в целом» — по ту сторону, а «осколки» — по эту сторону страшного взрыва. «Первозданная Церковь» действительно сотворена «до солнца и луны», а «мир сотворен для нее», что также согласуется с космологией Самого Христа — вестью о «кончине века»: «В те дни [...] солнце померкнет, и луна не даст света своего, и звезды спадут с неба, и силы небесные поколеблются...» (Мк. 13:24–27, ср.: Мф. 24:29); конец мира есть одновременно «кончина века», то есть соотношение времени, пространства, движения и энергии, на котором держится равновесие вселенной и «мир сей», изменится, все поколеблется и вернется назад: на ту сторону «биг бэнга», в «потустороннее», где и пребывало до катастрофы грехопадения. Вспомним, что «биг бэнг» — всего лишь научная рабочая гипотеза для объяснения состояния «мира сего», разлетающегося во все стороны, а сам-то мир сей парадоксально сводится к «ничто», и таким образом, «из ничего» Бог сотворил мир, и «из ничего» этот мир, как уже «мир сей», летит в бездну. С научной точки зрения, за пределами этого «ничто», за пределами «взрыва» — никаких опытным путем полученных данных нет, полная неизвестность, та запредельность, где никогда не удастся побывать никакому научному прибору, куда не войдет ни один ученый мира, о которой никто ничего не узнает. Тут и вступает Божественное Откровение, Библия; с разных сторон «ничто» встречаются Откровение и человеческая наука «мира сего». И тут нет конфликта, спора, невозможного по самой сути вещей: спорить не о чем; наука ничего не знает, вера же обращена в запредельное»²⁴ (Родзянко, 62). Вот так и не иначе... Просто аверроизм какой-то, только с другой стороны...

Впрочем, разобравшись в ситуации, понимаешь, что иначе и быть не могло, поскольку автор работает «на результат». Поэтому, трепетно относясь к наследию каппадокийцев, он с легкостью переиначивает высказывания своих научных оппонентов. Так, ссылаясь на одну из работ С. Хокинга, В. Родзянко пишет: «Ватикан официально заявил еще в 1951 г., что католическая Церковь принимает современную космологию, включая «биг бэнг», как вполне согласную с Библией»²⁵ (Родзянко, 34). А что пишет сам Хокинг? — «Мысль о том, что, у времени было начало, многим не нравится, возможно, тем, что в ней есть намек на вмешательство божественных сил. (В то же время за модель большого взрыва ухватилась

²² Там же, с. 23-24.

²³ Там же, с. 38.

²⁴ Там же, с. 62.

²⁵ Там же, с. 34.

Католическая Церковь и в 1951 г. официально провозгласила, что модель большого взрыва согласуется с Библией»). Кстати, и в своих рассуждениях об антропном принципе суть Промысле Божиим, В. Родзянко тоже без колебаний отсылает читателя к размышлениям Хокинга, нисколько не смущаясь тем, что в «Краткой истории времени» говорится совсем о другом; ср.: «Из представления о том, что пространство и время образуют замкнутую поверхность, вытекают также очень важные следствия относительно роли Бога в жизни Вселенной. В связи с успехами, достигнутыми научными теориями в описании событий, большинство ученых пришло к убеждению, что Бог позволяет Вселенной развиваться в соответствии с определенной системой законов и не вмешивается в ее развитие, не нарушает эти законы. Но законы ничего не говорят нам о том, как выглядела Вселенная, когда она только возникла, — завести часы и выбрать начало все-таки могло быть делом Бога. Пока мы считаем, что у Вселенной было начало, мы можем думать, что у нее был Создатель. Если же Вселенная действительно полностью замкнута и не имеет ни границ, ни краев, то тогда у нее не должно быть ни начала, ни конца: она просто есть, и все! Остается ли тогда место для Создателя?»; «предположим, что какая-то система вначале находится в одном из немногих состояний порядка. С течением времени состояние системы будет изменяться в полном согласии с законами науки. Через некоторое время система из состояния порядка, скорее всего, перейдет в состояние беспорядка, поскольку состояний беспорядка больше. Следовательно, если система вначале находилась в состоянии высокого порядка, то со временем будет расти беспорядок. <...>

Предположим, однако, что Бог повелел, чтобы развитие Вселенной независимо от начального состояния заканчивалось в состоянии высокого порядка. На ранних стадиях Вселенная, вероятнее всего, находилась бы в состоянии беспорядка. Это означало бы, что беспорядок уменьшается со временем»...

Тем не менее, надо признать, что В. Родзянко достаточно деликатен по отношению к научному знанию. Гораздо чаще можно встретить некорректное противопоставление религиозного и нерелигиозного мировоззрения, да еще и в сочетании с декларацией монопольного права на истину.

При этом некоторые современные толкователи почему-то напрочь забывают, что во времена Бытия просто не было ни теории относительности, ни теории большого взрыва: «Первый стих Торы провозглашает факт, который с очевидностью вытекает из развертываемой далее картины: Бог — начало и первопричина всего сущего. Дальнейшее повествование посвящено подробному описанию последовательных актов Творения. Тому, кто придерживается теории «Большого взрыва» или какой-либо другой теории случайного происхождения Вселенной, кажется, что процесс постепенного понижения степени хаотичности — от момента возникновения материи из ничего до установления мирового порядка — должен был тянуться миллиарды лет. Но Тора говорит всего лишь о семи днях Творения. Нарисованная картина возникновения мира за семь дней не оставляет места для какой бы то ни было теории случайного происхождения всего существующего: за такой короткий срок Вселенная могла сформироваться только под действием целенаправленных сил, как результат претворения в жизнь стройного плана».

Подведем промежуточные итоги... Работая с приведенные фрагментами, мы получили довольно интересную картину схождения и расхождения. К примеру, «Энума Элиш» и «Теогонию» объединяют «представление о последовательных поколениях богов, из которых каждое следующее превосходит предыдущее», «теомахия, борьба богов»²⁶ (Пархоменко; ЭР), а также понятие Хаоса. Причем последнее, как мы помним, формировалось не без

²⁶ Пархоменко К. Сотворение мира и человека. URL: http://azbyka.ru/parkhomenko/knigi/sotvorenie_mira_i_cheloveka_08-all.shtml#34.

творческого участия финикийской мифологии. И поэтому будет совсем нелишне еще раз обратиться к сочинению Г. Властова: «Хаос есть понятие, встречающееся в Сиро-Евфратских религиозных сказаниях, но не в ведических воспоминаниях. И в Берозовской (Халдео-Вавилонской) космогонии началом всех вещей называется мрак и вода, соответствующие понятию о Хаосе. Космогония Бероза имеет сходство с финикийской космогонией, но не с греческой, которая была слишком удалена от этого основного документа Сиро-Евфратских верований. У Бероза в Хаосе появляются животные с странными и чудными формами, которые по-видимому соответствуют появлению в Моте (хаотической грязи) Зофасемим финикийской космогонической легенды; но это последнее сказание не перешло в греческую космогонию, которая населяет хаос символами естественных природных явлений, давая нам этим чувствовать, что грек, воспитанный на натуралистических гимнах, не принимал безусловно никаких верований, но подчинял их своим арийским воззрениям, никогда не теряя ведической нити, завещанной ему его предками [с] Памира и склонов Гинду Куша». Иными словами, греческое мировосприятие приняло финикийскую идею, но при этом наделило Хаос принципиально новыми чертами, которые определенным образом примирили его с ведической традицией.

А даосизм в своем воспевании пустоты неожиданно проявляет странное родство с отдельными буддийскими воззрениями. Так, согласно данным Е. Торчинова, Цзун-ми приравнивал «концепцию кальпы пустоты (т.е. период несуществования мира, следующий за разрушением одного космоса и предшествующий формированию другого) даосскому учению о Дао как «пустом» (сюй) и пребывающем в «отсутствии» (т.е. лишенности оформленной телесности и наличного бытия — у). Великий ветер (да фэн вайю), с которого начинается космогенез, интерпретируется Цзун-ми как единая пневма первоначального хаоса (хунь и ци). Таким образом, § 42 «Дао-дэ цзина» получает буддийский контекст: «Дао рождает одно, одно рождает два, два рождают три, три рождают все сущее («десять тысяч вещей»), которое <...> в традиции обычно истолковывалось как порождение Дао единой пневмы (ци), ее разделение на два модуса инь и ян, их взаимодействие, приводящее к появлению Неба, Земли и Человека, и создание этой триадой всего сущего.

Для Цзун-ми одно — это великий ветер, появившийся в пустоте и идентичный единой пневме. Великий Предел (тай цзи), т.е. начало телесного оформления пневмы. Два — это «златоцветные облака небес сияния и звучности» (абхасвара), формирующиеся на основе «поддерживающего мир ветра»; дождь, наполняющий небесный алмазный мир (цзиньган цзе, ваджрадхату), — это пневма инь; миры от небес Брахмы до Сумеру — Небо; растворенная в первоначальных водах муть — Земля (так интерпретируется Цзун-ми фраза «Одно рождает два»); существа от мира второй дхьяны и ниже — люди («Два рождают три»). Весь последующий процесс порождения сущего, описываемый буддийской космологией, соответствует фразе «Три рождают все сущее». Однако эти сходства не столь интересны, как те, что обнаруживаются при обращении к авестийской традиции, поскольку жизнеприемлющий дуализм древних персов почему-то стал неиссякаемым источником вдохновения для манихеев и некоторых представителей древнего гностицизма, дружно объявлявших материю злом, а земную жизнь — его воплощением.

Гностики офиты еще в дохристианский период поставили над миром извечную Пруникос-Божественную Премудрость, которая путем эманации произвела сына Яхве-Ялдаваофа. Увы, Ялдаваоф оказался проблемным «ребенком»: он, по словам Иринейя Лионского, «не уважал матери, потому что без чьего-либо дозволения произвел детей и внуков, а также — ангелов». Такая характеристика заставляет насторожиться, однако Ялдаваоф превосходит все ожидания. Не поделив со своими чадами власть, он обратил свой взор на «тину материи» и от его «похоти» родился ум в образе змея!..

После этого Ялдаваоф объявил себя Отцом и истинным богом, однако, впадши в неведение, не подозревал, что стал игрушкой в руках Пруникос. Он создал человека и одушевил его, не зная, что это событие — воплощение замысла Мудрости, которая решила таким способом отнять у неразумного его силу; сравним: «И когда мать пожелала взять силу, которую она отдала первому архонту, <...> <Метропатор. — С. С.> послал по святому совету пять светов в место ангелов протоархонта. Они (светы) советовали ему, чтобы вывести силу матери. И они сказали Ялаваофу: «Подуй в его лицо от духа твоего, и тело его восстанет». И он подул в лицо духом своим, который есть сила его матери; и он не узнал (этого), ибо пребывал в незнании. И сила матери вышла из Ялдаваофа (sic!) в душевное тело, которое они создали по образу того, что существует от начала».

Ощувив утрату, Ялдаваоф немедленно произвел на свет Еву, чтобы, совокупившись с нею, вернуть потерю, но Пруникос при посредстве Змея опередила своего отпрыска, в результате чего прародители вкусили плод с дерева и «познали <...> возвышенную над всем силу и отпали от тех, которые их создали». Когда Ялдаваоф понял, что произошло, он проклял Адама, Еву и Змея, после чего изгнал их в мир, где от Отца-Змея, пострадавшего за людей (!), произошли семь демонов-противников рода человеческого, в злобном нраве которых виновен только Ялдаваоф.

Среди многочисленных офитских сект особенно выделялись каиниты, которые в процессе перемены знаков дошли до того, что возвели к знанию высшей правды Каина — сына Евы и Змея. По мнению каинитов, Каин, будучи сыном Высшей Мудрости, воплотившейся в Змея, убил потомка силы низшей, злой, сотворившей материальный мир — Авеля. К Иуде Искарриоту они относились с тем же пиететом, считая, что он один только знал истину, а потому и «совершил тайну предания, и чрез него <...> разрешено все земное и небесное». Остальные догматы каинитства мало отличались от постулатов других гностических доктрин. Каиниты признавали материальный мир злом и выражали свои взгляды в форме аллегорического истолкования библейских преданий, получавших при этом смысл, противоположный христианскому, etc.

Заслуживает внимания и епископ Маркион, хотя по поводу его системы у исследователей нет единого мнения. Многие вообще считают, что маркионизм нельзя безоговорочно относить к гностицизму. В отличие от других гностиков, Маркион противопоставляет не своего бога и Демиурга (или владыку материи), а «доброе» бога Нового Завета и «злого» бога Ветхого. Изложенная в маркионовских «Антитезах» к Библии идея существования двух разных богов настолько потрясла христианскую церковь, что она признала епископа «первенцем сатаны», ибо «разделяя Бога на двух, называя одного благим, а другого — судящим», Маркион «в том и другом уничтожает Бога». Действительно, «у Маркиона нет столь характерного для гностиков учения об эонах, он не выдумывает для своего учения новых откровений, а пользуется новозаветным <...> Писанием, урезывая и извращая его». Но все же в системе Маркиона присутствует дуализм в отношении добра и зла, благого «бога» и «дьявола», нематериального (невидимого) и материального (видимого), а это гностицизм в чистом виде. Ведь, во-первых, те же самые структуры составляют основу учений умеренных и даже крайних гностиков, которые считали вечную материю местом обитания неуничтожимого зла. А во-вторых, космогоническая проблема в гностических доктринах была теснейшим образом связана с проблемой добра-зла.

Правда, зная о специфических склонностях гностиков, наивно было бы ожидать, что эта проблема будет решаться по заветам Маяковского. Адепты Мудрости не искали легких путей. И вопросы морали интересовали их меньше всего. Поэтому сначала они отождествили «зло» с материальным бытием, максимально отдалили своего бога от акта творения и выдвинули идею о существовании особого духовного царства — плеромы. Затем пришли к мысли, что бытие материальное есть извращенная копия бытия духовного, а потому имеет

над собой некого бога, отождествляемого либо с Яхве (Демиургом), либо с самим Сатаной. И завершили рассуждение тезисом, который гласил, что мир, представленный в Писании, есть царство неведения и зла, ибо он есть произведение деградировавшего эона-Яхве, или царство «дьявола».

В сущности, гностические искания стали первой удачной попыткой создания антикосмогонии и моделирования антимира. Однако наибольшего публичного успеха в этом трудном деле достигли манихеи. Они сбили с пути такое количество народу, что даже резня, устроенная во время альбигойских войн, не смогла уничтожить всех последователей учения Параклитоса.

Успех манихейской проповеди не может не удивлять, поскольку деструктивные потенции учения были очевидны для всех здравомыслящих современников. Так, «Acta Archelai», приписываемая некому Гегемонию, сообщает, что, согласно манихейским воззрениям: «Живой дух сотворил мир, облекся в другие три силы и спустился, вознес архонтов и распял на тверди, оно же их тело, Сфера. (XXVI.) Тогда Живой дух еще сотворил светила, они же остатки Души, и таким образом заставил твердь вращаться. И еще он сотворил землю в восьми видах. А Омофор держит (землю) снизу, и, когда устает держать, содрогается и становится причиной землетрясения по определенным временам. Ради этого благой Отец послал своего сына из лона своего в сердце земли и в ее самые нижние области, чтобы усмирить его как подобает. <...> Итак, тогда и Материя сотворила сама из себя растения, а когда они были похищены некими архонтами, создала всех предводителей архонтов, взяла от них по одной силе, изготовила человека по образу того Первого человека и связала в нем Душу. Вот основа смешения. А когда Отец живой увидел Душу угнетенную в теле, то, будучи благоутробным и милостивым, послал сына своего возлюбленного для спасения Души»²⁷ (Acta Archelai; Смагина, 409; курсив мой. — С.С.). Не надо быть великим богословом, чтобы понять: «создатель» всего сущего — враждебная свету материя, и «сын» спускается в сотворенный ею мир вовсе не ради искупления первородного греха...

Продолжая развивать мотивы «Бытия», манихейское учение сообщало своим приверженцам: «А вот о рае, который называется «мир». Деревья в нем — это страсти и другие обманы, растлевающие суждения тех людей. Древо же райское, от которого познается добро, — это Иисус, знание его в мире. А тот, кто принимает его, различает добро и зло. Мир, однако, сам не принадлежит Богу, но сотворен из части материи, и поэтому все исчезает. А то, что похитили архонты у Первого человека, — это то, что наполняет Луну, то, что ежедневно очищается от мира; и если изыдет душа, не познавшая истины, она передается демонам, чтобы они усмиряли ее в геенне огненной, и после вразумления она перерождается в тела, чтобы быть усмирённой, и таким образом попадает в великий огонь до скончания»²⁸ (Acta Archelai; Смагина, 412; курсив мой. — С.С.). Мрачноватая картинка, невеселые перспективы... Поди разбери, какое из деревьев материальности принадлежит, а какое наоборот, когда родословная у тебя — хуже не бывает: «Тот, кто сказал: «Сотворим человека по образу и подобию Нашему» или «по форме, которую мы видели», — это архонт, который сказал другим архонтам: «Придите, дайте мне от света, что мы получили, и сотворим человека по нашей, архонтов, форме, той, которую мы видели, он же Первый человек», и так сотворил 4 человека. И Еву сотворили так же, дав ей от страсти их, для того, чтобы обмануть Адама, и поэтому произошло сотворение мира — из творения архонтов»²⁹ (Acta Archelai; Смагина, 413; курсив мой. — С.С.)...

²⁷ Избранные ранние источники по манихейству // Смагина Е.Б. Манихейство: по ранним источникам. М.: Вост. лит., 2011, с. 409.

²⁸ Избранные ранние источники по манихейству // Смагина Е. Б. Манихейство: по ранним источникам. — М.: Вост. лит., 2011, с. 412.

²⁹ Там же, с. 413.

Впрочем, по свидетельству несторианского епископа Феодора Бар Конай, манихейский «Отец» тоже не чуждался творения, однако, в отличие от архонтов, его созидательная деятельность не нуждалась в материальной основе и преследовала совсем иные цели: «И он говорит: Первочеловек пришел в себя и вознес молитву к Отцу величия семь раз. И тот вызвал второй зов — Возлюбленного светов. А Возлюбленный светов вызвал Великого строителя <...>. А Великий строитель вызвал Духа живого. А Дух живой вызвал пять своих сынов: Светодержца <...> — из своего разума, великого Царя чести <...> — из своего разумения, Адаманта <...> света — из своей мысли, Царя славы <...> — из своего помысла, Носителя <...> — из своего суждения»; «и тогда велел Дух живой трем из сынов своих, чтобы один из них убил, а другой ободрал архонтов, сынов мрака, и чтобы они доставили их Матери жизни. Мать жизни растянула небеса из их шкур и сделала 11 небес. А тела их они бросили в землю мрака и сделали восемь земель»; «а после того как были сделаны небо и земли, великий Царь чести воссел посреди неба, на страже над всеми ими.

Тогда Дух живой явил свой образ сынам мрака. И от света, который был поглощен ими от тех пяти богов сияющих, он очистил свет и сотворил Солнце, и Луну, и свет более тысячи (звезд).

Он сотворил Колеса ветра, воды и огня, ниспослал и запустил их внизу, у Носителя. Царь славы вызвал и поставил над ними покров, чтобы они поднимались над теми архонтами, усмирненными на земле, чтобы те служили пяти сияющим богам и они не сгорели бы от яда архонтов»³⁰ (Феодор Бар Конай. [Ересь манихеев]; Смагина, 427–428; курсив мой.— С.С.). Комментарий Е. Смагиной обращает особое внимание на слова «и тот вызвал». Как указывает комментатор, данное место в оригинальном тексте «может означать «воззвал (к кому)» или «вызвал (кого)», то есть, по манихейской терминологии, засвидетельствованной в коптских текстах, сотворил как эманацию <...>. Перечисленные здесь божества в других источниках представлены как эманации Отца величия, а не Первочеловека, поэтому здесь субъектом действия следует считать Отца величия»³¹ (Смагина Е. [Комментарий]; Смагина, 427). Иначе говоря, если архонты оперируют материей, «Отец» отдает предпочтение истечению. Причем, в отличие от гностического абсолюта, он осознанно и успешно использует эманацию в борьбе с кознями противников, которые представляют собой весьма грозную силу. В манихейском трактате «Кефалайа», составленном «в форме записей ответов Мани на вопросы учеников или его комментариев по каким-то положениям манихейской и других доктрин»³² (Смагина, 91), мы читаем: «И еще сказал Светоч своим ученикам: «Пять жилищ (есть), возникших изначально в стране мрака. Пять стихий выбились из них, а из пяти стихий сотворены пять деревьев, из пяти же деревьев сотворены пять видов творений по (разным) мирам, мужские и женские. <...>

Что до [Царя] мрака <...>: голова у него [— как у льва], руки и ноги — как у демона [и дьявола], плечи — как у орла, сердцевина [— как у дракона], (31) хвост — как у рыбы. <...> И есть в нем еще пять обличей: первое — это его тьма, второе — его зловоние, третье — его безобразие, четвертое — его горечь, сама душа его, пятое — его пожар, горящий, как (...) железное, когда его расплавят в огне.

Есть в нем еще три (свойства). Первое: его [тело] очень твердо и крепко, ибо построено жестокосердием Материи, Помысла смерти, которая живописала его по (?) природе страны мрака.

[Вот] каково тело архонта [дыма]: оно тверже всякого железа, меди, булата и [свинца (?)]; нет такого ножа и вообще никакого орудия железного, чтобы [[поразить (?)]] его и рассечь. Ибо

³⁰ Там же, с. 427-428.

³¹ Там же, с.427.

³² Там же, с. 91.

Материя, его творец, построила его [[так]]: он тверд и крепок»; «что касается архонта, вождя всех сил мрака», «его тело так крепко, что никакие [[рога,]] зубы и когти его сил не могут проткнуть [его], никакое тело железное и медное [не] может ничего сделать [с ним,] и невозможно его разрушить, ибо он сделан и сотворен из жестокосердного суждения Материи, матери демонов и дьяволов»³³ (Кефалайя; Смагина, 432; 434–435).

Нетрудно заметить, что рассуждения оппонентов не противоречат манихейскому тексту ни в онтологическом, ни в теогоническом ракурсе. Это видно и при сравнении «Кефалайя» с отдельными суждениями Феодора Бар Конай, и при сопоставлении «Acta Archelai» с «Псалмами Бемы», в которых провозглашается:

Вся жизнь, остаток света, что есть повсюду,
соберется сама собой и живописуется в Изваяние.

А Помысел смерти, весь мрак,
[соберется] и сам собой живописуется в [могилу?] архонтов.

В одночасье придет Дух живой,
(...) он поможет свету.

[А] Помысел смерти и мрак

будет заключен в хранилище, установленное для него,
чтобы быть связанным навеки³⁴.

Псалмы Бемы; Смагина, 443.

В том же духе рисует будущее, которое ожидает «верных», и антиманихейское сочинение: «(Мани) утверждает, что всякая душа и всякое движущееся животное носит в себе часть от сущности благого Отца. Итак, когда Луна передает груз душ, который несет, зонам Отца, они пребывают в Столпе славы, который называется Муж совершенный. А этот Муж — столп света, ибо он наполнен очищаемыми душами. Он и есть то, благодаря чему души спасаются»³⁵ (Acta Archelai; Смагина, 410). ...И вот когда, наконец, свершится все предначертанное, тогда

Будет построен Новый эон
вместо [этого] мира, который распадется —
чтобы воцарились в [нем] силы света,
ибо они сотворили и [исполнили] всю волю Отца,
смирили ненавистного и [возобладали?] над ним навек³⁶.

Псалмы Бемы; Смагина, 444.

Да, миры, образованные в противостоянии двух стихий, жаждали обрести успокоение в единстве, которое совсем не спешило открывать страждущим истинный облик своей красоты...

Монада, эманация и «соблазны» предустановленной гармонии

Время противостояния Одного, Единства, или Единого неопределенной двоице трудно исчислить. Хотя для нашего случая ошибка в пару сотен лет не играет особой роли. Важнее другое: каким образом и когда это противостояние обрело новую жизнь в философской мысли Запада.

³³ Там же, с. 432, 434-435.

³⁴ Там же, с. 443.

³⁵ Там же, с. 410.

³⁶ Там же, с.444.

Я намеренно сокращаю сектор поиска, потому что в противном случае мы никогда не выберемся из лабиринтов философской ориенталии Европы. И главными ориентирами на нашем пути будут служить: бытие и не-бытие, жизнепритие и жизнеотрицание, монада и сущее, добро и зло.

На мой взгляд, подобная система координат позволяет достаточно свободно перемещаться внутри философского контекста и не терять направление поиска. Чтобы это проверить, обратимся к фрагменту «Исповеди» Блаженного Августина: «24. Я не видел, однако, стержня в великом деле, в искусстве Твоем, Всемогущий, «Который один творишь чудеса». Душа моя странствовала среди телесных образов: «прекрасное», являющееся таковым само по себе, и «соответственное», хорошо согласующееся с другим предметом, я определял и различал, пользуясь доказательствами и примерами из мира физического.

Потом я обратился к природе души, но ложные понятия, бывшие у меня о мире духовном, мешали мне видеть истину. Во всей силе своей стояла истина у меня перед глазами, а я отвращал свой издерганный ум от бестелесного к линиям, краскам и крупным величинам. И так как я не мог увидеть это в душе, я думал, что не могу видеть и свою душу. Я любил согласие, порождаемое добродетелью, и ненавидел раздор, порождаемый порочностью. В первой я увидел единство, во второй — разделенность. Это единство представлялось мне как совместность разума, истины и высшего блага; разделенность — как некая неразумная жизнь и высшее зло. Я, несчастный, считал, что оно не только субстанция, но что это вообще некая жизнь, только не от Тебя исходящая, Господи, от Которого все. Единство я назвал монадой, как некий разум, не имеющий пола, а разделенность — диадой: это гнев в преступлениях и похоть в пороках. Сам я не понимал, что говорю. Я не знал и не усвоил себе, что зло вовсе не есть субстанция, и что наш разум не представляет собой высшего и неизменного блага».

Что мы можем увидеть в этих построениях? Прежде всего — утверждение несубстанциальности зла, которое отождествляется с разделенностью, а та, в свою очередь, с диадой. Очевидный дуализм исходных построений Августина, являющийся отголоском его манихейского прошлого, противопоставлен утверждению обретенной веры во Всемогущего, Который один творит чудеса.

Продолжая разбор «Исповеди», можно было бы поговорить об оппозициях добродетели и порока, человеческой веры и человеческого разума, попутно отметив, что Августин, отрекаясь от дуалистических заблуждений, изжить их окончательно, скорее всего, не смог. Но тогда мы рискуем не заметить нюанс, который для нас, как мне кажется, более значим, чем иные фундаментальные тезисы епископа Иппонийского: монада как единство, противостоящее разделенности-диаде, явно воспринимается Августином как атрибут нехристианского мудрствования...

К сожалению, развивать эту тему сейчас нет возможности, поскольку нас ожидает небольшой переход в пространстве-времени. Мы оставим в стороне схоластическую премудрость, безжалостный гуманизм Возрождения, благие порывы просветителей, сенсуалистское «*nihil est in intellectu, quod non prius fuerit in sensu*» и полностью сосредоточимся на осмыслении двух положений из «Этики» Спинозы и «Монадологии» Лейбница:

1. «1. Под причиную самого себя (*causa sui*) я разумею то, сущность чего заключает в себе существование, иными словами, то, чья природа может быть представляема не иначе, как существующею»; «6. Под богом я разумею существо абсолютно бесконечное (*ens absolute infinitum*), т.е. субстанцию, состоящую из бесконечно многих атрибутов, из которых каждый выражает вечную и бесконечную сущность.

Объяснение. Я говорю абсолютно бесконечное, а не бесконечное в своем роде. Ибо относительно того, что бесконечно только в своем роде, мы можем отрицать бесконечно

многие атрибуты; к сущности же того, что абсолютно бесконечно, относится все, что только выражает сущность и не заключает в себе никакого отрицания»³⁷ (Спиноза; Этика, 361–362).

2. «38. <...> Последняя причина вещей должна находиться в необходимой субстанции, в которой многообразие изменений находится в превосходной степени, как в источнике; и это мы называем Богом.

39. А так как эта субстанция есть достаточное основание для всего этого разнообразия, которое притом всюду находится во взаимной связи, то существует только один Бог, и этого Бога достаточно»³⁸ (Лейбниц; Монадология, 419).

Если мы критически сопоставим приведенные фрагменты, станет ясно, что их объединяет нечто большее, нежели простая приверженность рационализму.

Так, Спиноза, говоря о субстанции, являющейся причиной самой себя, подводит рассуждение к определению, согласно которому Бог и природа становятся тождественны друг другу: «2. Конечною в своем роде называется такая вещь, которая может быть ограничена другой вещью той же природы. <...>

3. Под субстанцией я разумею то, что существует само в себе и представляется само через себя <...>.

4. Под атрибутом я разумею то, что ум представляет в субстанции как составляющее ее сущность.

5. Под модусом я разумею состояние субстанции (*substantiae affectio*), иными словами, то, что существует в другом и представляется через это другое.

6. Под богом я разумею существо абсолютно бесконечное...»³⁹ (Спиноза; Этика, 361).

В свою очередь Лейбниц, начинающий «Монадологию» утверждением: «Монада <...> есть не что иное, как простая субстанция, которая входит в состав сложных»⁴⁰ (Лейбниц; Монадология, 413), — помещает бога в некую необходимую субстанцию и объявляет его последней причиной вещей. Затем, развив этот тезис, он приходит к выводу о единственности бога и, что важнее — о достаточности одного бога, ... Который предустановил гармонию между душами и телами и тем самым, по словам самого Лейбница, еще в «Опытах теодицеи...», написанных четырьмя годами ранее, дал мыслителю возможность создать систему... предустановленной гармонии: «Будучи с самого начала убежден в принципе гармонии вообще и, следовательно, в преформации и предустановленной гармонии между всеми вещами, между природой и благодатью, между решениями Бога и нашими предвидимыми действиями, между всеми частями материи и даже между будущим и прошедшим, — будучи убежден в полном согласии всего этого с высочайшей мудростью Бога, деяния которого находятся в величайшей гармонии, какую только можно себе представить, я не мог не прийти к этой системе, согласно которой Бог с самого начала создал душу в таком виде, что она развивается и в строгом порядке представляет все, что совершается в теле, а тело — в таком виде, что оно само собой исполняет то, что требует душа»⁴¹ (Лейбниц; Теодицея, 167).

Этот поворот в размышлениях Лейбница весьма любопытен. Ведь в предисловии и «Предварительном рассуждении о согласии веры и разума», открывающих «Опыты теодицеи...», акценты расставлены немного иначе:

— я воспользовался предустановленной гармонией;

³⁷ Спиноза Б. Этика // Спиноза Б. Избранные произведения: В 2 т. М.: Госполитиздат, 1957, Т. 1, с. 361-362.

³⁸ Лейбниц Г. Монадология // Лейбниц Г. Сочинения: В 4 т. М.: Мысль, 1982, Т. 1, с. 419.

³⁹ Спиноза Б. Этика // Спиноза Б. Избранные произведения: В 2 т. М.: Госполитиздат, 1957, Т. 1, с. 361.

⁴⁰ Лейбниц Г. Монадология // Лейбниц Г. Сочинения: В 4 т. М.: Мысль, 1982, Т. 1, с. 413.

⁴¹ Лейбниц Г. Опыты теодицеи о благодати божией, свободе человека и начале зла // Лейбниц Г. Сочинения: В 4 т. М.: Мысль, 1982, Т. 4, с. 167.

— именно преформация растений и животных более, чем что-либо другое, подтверждает мою систему предустановленной гармонии между душой и телом;

— я послал ответ в Париж ученому автору сочинения о познании самого себя, где он высказал несколько возражений против моей системы предустановленной гармонии;

— хотя я и не признаю, чтобы душа могла изменять законы тела или тело могло изменять законы души, и я ввел предустановленную гармонию, чтобы избежать этого изменения, тем не менее я допускаю действительное единение между душой и телом, составляющее их основу⁴² (Лейбниц; Теодицея, 65, 67, 70, 109).

Да и во второй части «Опытов...» можно видеть вариации на ту же самую тему. Обрушиваясь на Бейля, который «не хочет допустить пластические натуры, лишённые сознания», Лейбниц пишет: «Предваряя это заблуждение тем, что причина, лишённая разума, не могла бы произвести ничего такого, в чем проявлялось бы искусство, он далек от согласия и с моим учением о преформации, по которому естественно образуются животные органы, и с моей системой гармонии, предустановленной Богом в телах, чтобы привести в соответствие их собственные законы с мыслями и ведением душ»⁴³ (Лейбниц; Теодицея, 263).

При этом в «Монадологии» предустановленная гармония появляется уже ближе к финалу, но зато в качестве онтологической, этической и даже правовой аксиомы:

«78. <...> Душа следует своим собственным законам, тело также своим, и они сообразуются в силу гармонии, предустановленной между всеми субстанциями, так как они все суть выражения одного и того же универсума.

79. <...> Оба царства — причин действующих и причин конечных — гармонируют между собой»;

«87. Как выше мы установили совершенную гармонию между двумя естественными царствами: царством причин действующих и царством причин конечных, так и здесь мы должны отметить еще другую гармонию между физическим царством природы и нравственным царством благодати, т.е. между Богом, рассматриваемым как устроитель машины универсума, и Богом, рассматриваемым как Монарх божественного Государства Духов.

88. В силу этой гармонии вещи ведутся к благодати природными путями, и наш земной шар, например, должен быть разрушаем и восстанавливаем естественными путями в те моменты, когда этого требует правление над духами для кары одних и награды других.

89. Можно сказать еще, что Бог как зодчий полностью удовлетворяет Бога как законодателя и что, таким образом, грехи должны нести с собою все возмездие в силу порядка природы»⁴⁴ (Лейбниц; Монадология, 427–429).

Впрочем, все предпосылки для подобного поворота темы присутствовали еще в «Опытах теодицеи...». Так, душа, скрывающая в себе источник движения, совершает это движение не произвольно, но — в системе предустановленной гармонии: «Верно, что форма, или душа, обладает тем преимуществом перед материей, что является источником действий, ибо она содержит в себе начало движения или изменения; одним словом, она есть то *ούτοκίνητον*, как называет ее Платон, между тем как материя пребывает только пассивной и нуждается в толчке для деятельности: *agitur, ut agat*. Но если душа активна сама по себе (какова она в действительности и есть), то это именно потому, что сама по себе она не обладает абсолютным безразличием к действию, подобно материи, и в себе самой находит то, что ее определяет. Согласно же с системой предустановленной гармонии душа в себе самой, в своей идеальной природе, предшествующей бытию, находит причины своих определений,

⁴² Там же, с. 65, 67, 70, 109.

⁴³ Там же, с. 263.

⁴⁴ Лейбниц Г. Монадология // Лейбниц Г. Сочинения: В 4 т. М.: Мысль, 1982, Т. 1, с. 427–429.

упорядочивающие все, что только будет ее окружать. Этим она извечно в состоянии чистой возможности была определена действовать свободно, как действует во времени, когда переходит к существованию»⁴⁵ (Лейбниц; Теодицея, 345).

Характеристика нашего универсума, согласно которой «Бог избирает наилучший из всех возможных миров»⁴⁶ (Лейбниц; Теодицея, 244), также напрямую связана с предустановленной гармонией. Ведь хотя «лучшее может быть превращено в другое, равноценное и непревосходящее его», «между ними всегда будет существовать порядок, и порядок наилучший из всех возможных»⁴⁷ (Лейбниц; Теодицея, 272). И, собственно говоря, поэтому «среди всех возможных замыслов универсума есть наилучший из всех», и «Бог не преминул избрать его»⁴⁸ (Лейбниц; Теодицея, 288).

У Спинозы, надо заметить, отношение к самому понятию гармонии было несколько иное. К примеру, в «Этике» он писал: «Что, наконец, действует на ухо, про то говорят, что оно издает шум, звук или гармонию. Последняя так обезумила людей, что они стали верить, будто и сам Бог также услаждается ею. Существуют также философы, убежденные, что и небесные движения образуют гармонию»⁴⁹ (Спиноза, Этика, 400). Хотя, как мне кажется, по-другому быть не могло. Мыслитель, утверждавший тождество божества и природы, просто-напросто не нуждался в идее, которую столь яростно отстаивал Лейбниц.

Кроме того, стоит обратить внимание еще на одно обстоятельство: хотя и Спиноза, и Лейбниц отводят высшую ступень иерархической лестницы бытия абсолюту, именуют они его по-разному. Первый называет этот абсолют просто богом. Второй же — и богом, и «необходимым существом», и «первичным Единством, или изначальной простой субстанцией»⁵⁰ (Лейбниц, Монадология, 420–421). Приняв эти данные к сведению, рассмотрим, как воспринимала философию Лейбница европейская мысль рубежа XVIII-XIX столетий.

Выбор временного промежутка продиктован двумя обстоятельствами: 1) именно в эти годы немецкая классическая философия начала двигаться к высшей точке своего развития; и 2) именно тогда появились первые симптомы кризиса, который через несколько десятилетий поразил не только европейский рационализм, но и все другие области западного мировоззрения.

Чтобы не нарушать хронологию, начнем с наследия Канта, приложившего немало сил к тому, чтобы раскритиковать Лейбница. Одной из главных целей кантовской критики была лейбницева субстанция: «Как объект чистого рассудка всякая субстанция должна иметь внутренние определения и силы, направленные на внутреннюю реальность. Но какие же иные внутренние акциденции могу я мыслить, кроме тех, которые доставляет мне мое внутреннее чувство, а именно кроме самого мышления или чего-то аналогичного ему? Поэтому-то Лейбниц считал все субстанции простыми, наделенными способностью представления субъектами, одним словом, монадами, так как он принимал их за ноумены, не исключая и составных частей материи, у которых он мысленно отнял все, что может означать внешние отношения, стало быть, также и сложение». Логика Канта, как всегда, безукоризненна и безжалостна. Что явствует из приведенного пассажа? А из него явствует, что оппонент неосторожно нарушил им же самим воспетый закон достаточного основания,

⁴⁵ Лейбниц Г. Опыты теодицеи о благодати божией, свободе человека и начале зла // Лейбниц Г. Сочинения: В 4 т. М.: Мысль, 1982, Т. 4, с. 345.

⁴⁶ Там же, с. 244.

⁴⁷ Там же, с. 272.

⁴⁸ Там же, с. 288.

⁴⁹ Спиноза Б. Этика // Спиноза Б. Избранные произведения: В 2 т. М.: Госполитиздат, 1957. Т. 1, с. 400.

⁵⁰ Лейбниц Г. Монадология // Лейбниц Г. Сочинения: В 4 т. М.: Мысль, 1982, Т. 1, с. 420-421.

поскольку по собственному произволу одарил явления неделимостью и «без-оконностью». И вообще — «собственное значение слова монада (как оно употребляется Лейбницем) должно бы относиться только к простому, непосредственно данному как простая субстанция (например, в самосознании), а не как элемент сложного, который лучше было бы называть атомом».

Надо сказать, что Кант старательно готовился к сокрушению противника, и на предшествующих страницах «Критики чистого разума» мы легко находим свидетельства этой подготовки: «Монадология Лейбница, — заявляет он, — не имеет никакого иного основания, кроме того, что этот философ представлял себе различие между внутренним и внешним только в отношении к рассудку. Субстанции вообще должны иметь что-то внутреннее, т.е. нечто свободное от всех внешних отношений, следовательно, также и от сложения. Стало быть, основу внутреннего [содержания] вещей самих по себе составляет простое. Но внутреннее, присущее состоянию вещей самих по себе, не может также заключаться в их положении в пространстве, образе, соприкосновении или движении (все эти определения суть внешние отношения), и потому мы не можем приписывать субстанциям никаких других внутренних состояний, кроме того состояния, благодаря которому мы внутренне определяем свое собственное чувство, а именно кроме состояния представлений. Так появились монады, которые должны быть первовеществом всей Вселенной, хотя деятельная сила их состоит только в представлениях, так что, собственно, они действуют лишь в самих себе.

По этой же причине в учении Лейбница принципом возможного общения между субстанциями не могло быть физическое влияние, а должна была быть предустановленная гармония». Если вдуматься в смысл кантовских построений, станет ясно, что мыслитель бесконечно далек от желания хотя бы понять оппонента. Он оперирует теми же терминами, что и Лейбниц, но постепенно смещает смысловые акценты. И это смещение дает ему возможность незаметно подвести читателя к выводу о надуманности и ложности учения об монадах.

Однако более всего раздражает Канта идея предустановленной гармонии. Желчный разбор лейбницева понимания субстанции, язвительные и не слишком справедливые выпады по поводу состояния представлений всего лишь готовят почву для полной дискредитации принципа, обеспечивающего существование и развитие универсума: «Принципом возможного общения между субстанциями не могло быть физическое влияние, а должна была быть предустановленная гармония. В самом деле, так как все имеет лишь внутренний характер, т.е. занято своими представлениями, то состояние представлений одной субстанции не может находиться ни в какой действительной связи с состоянием представлений другой; какая-то третья причина, влияющая на все субстанции вместе, должна согласовать их состояния друг с другом, и притом не посредством случайного, в каждом отдельном случае особо оказываемого содействия (*systema assistentiae*), а посредством единства идеи причины, которая действительна для всех субстанций и от которой все субстанции должны получать свое существование и постоянство, а стало быть, и согласование друг с другом согласно общим законам»...

Казалось бы, если Лейбниц нелюб Канту, то его система должна встретить сочувственное понимание у тех, кто не принимал воззрений кенигсбергского мыслителя. Ан нет! В гегелевской «Науке логики» учению о монадах отведена роль то ли мальчика для битья, то ли средоточия ложной мудрости: «Лейбницеvский идеализм находится в большей мере в рамках абстрактного понятия. — Лейбницеvская представляющая сущность, монада, в своем существе идеальна. Процесс представления — это некое для-себя-бытие, в котором определенности суть не границы и, следовательно, не наличное бытие, а лишь моменты. Процесс представления есть, правда, и некое более конкретное определение, но здесь оно не

имеет никакого иного значения, кроме значения идеальности, ибо и все вообще лишенное сознания есть у Лейбница то, что представляет, воспринимает. В этой системе инобытие, стало быть, снято»⁵¹ (Гегель; Наука логики, I, 229).

Упорно называя монаду представляющей сущностью, Гегель, как и Кант, намеренно закрывает глаза на некорректность такой интерпретации. Ведь способность монады к представлению и представляющую сущность вряд ли можно считать одним и тем же. Но если занять противоположную позицию, сразу пропадет простор для критического маневра, да и возможностей для утверждения собственного мнения станет значительно меньше; ср.: «То обстоятельство, что существуют многие монады, что их, следовательно, определяют и как иные, не касается самих монад; это — имеющая место вне их рефлексия некоторого третьего; в самих себе они не иные по отношению друг к другу; для-себя-бытие сохраняется без всякой примеси находящегося рядом наличного бытия. — Но в этом состоит в то же время незавершенность этой системы. Монады суть такие представляющие монады лишь в себе или в боге как монаде монад, или же в системе. Инобытие также имеется, где бы оно ни находилось, в самом ли представлении, или как бы мы ни определяли то третье, которое рассматривает их как иные, как многие»⁵² (Гегель; Наука логики, I, 229).

Гегель упорно пытается уверить всех в ущербности лейбницева системы. Для большей убедительности он постепенно расширяет контекст, включая в него понятие идеальности, предустановленную гармонию и даже элементы сопоставительного анализа: «Как в <...> замечании Лейбница о магнитной игле, которая, если бы обладала сознанием, рассматривала бы свое направление к северу как некое определение своей свободы, сознание мыслится лишь как односторонняя форма, безразличная к своему определению и содержанию, так и идеальность в монадах есть лишь форма, остающаяся внешней для множественности. Идеальность, согласно Лейбницу, имманентна им, их природа состоит в процессе представления; но способ их поведения есть, с одной стороны, их гармония, не имеющая места в их наличном бытии, — она поэтому предустановлена; с другой стороны, это их наличное бытие не понимается Лейбницем ни как бытие-для-иного, ни, далее, как идеальность, а определено лишь как абстрактная множественность. Идеальность множественности и дальнейшее ее определение к гармонии не становятся имманентными самой этой множественности и не принадлежат ей самой.

Другого рода идеализм, как, например, кантовский и фихтевский, не выходит за пределы должностования или бесконечного прогресса и застревает в дуализме наличного бытия и для-себя-бытия. <...> [в такого рода идеализме] «Я» определяется, правда, как идеальное, как для-себя-сущее, как бесконечное соотношение с собой, однако для-одного-бытие не дошло до исчезновения того потустороннего или направления в потустороннее»⁵³ (Гегель; Наука логики I, 230). Однако трудно не заметить, что сам принцип критического разбора скрывает в себе несколько изъянов. Во-первых, Гегель рассматривает универсум, образуемый монадами, в рамках собственной онтологии, кардинально отличающейся от онтологии Лейбница. Во-вторых, происходит отождествление способа поведения монад с гармонией, которая предустановлена, потому что не имеет места в их наличном бытии и т.п. И, наконец, при сопоставлении лейбницева идеализма с идеализмом Канта и Фихте изначально ожидаемая линия сравнения, где исходной точкой должно было бы выступить либо абстрактное понятие, либо представление, либо множественность, вдруг уходит в сторону дуализма наличного бытия и для-себя-бытия, после чего на первый план выступает проблема «одного».

⁵¹ Гегель Г.В.Ф. Наука логики // Гегель Г.В.Ф. Наука логики: В 3 т. М.: Мысль, 1970. Т. 1, с. 229.

⁵² Там же.

⁵³ Гегель Г.В.Ф. Наука логики // Гегель Г.В.Ф. Наука логики: В 3 т. М.: Мысль, 1970. Т. 1, с. 230.

Так, Гегель указывает, что «одно» вообще есть в самом себе; это его бытие не наличное бытие, не определенность как соотношение с иным, не свойство; оно состоявшееся отрицание этого круга категорий. «Одно», следовательно, не способно становиться иным; оно неизменно»⁵⁴ (Гегель; Наука логики, I, 232). Апофатическое основание этого фрагмента настолько очевидно, что вызывает желание немедленно провести параллели, скажем, с брахманом, который не есть то, что видим, а то, чем видится; который не есть то, что слышим, а то, чем слышится; который не есть то, что познаем, а есть то, чем познается; или с дао, поскольку

Дао,

которое может быть выражено словами,
не есть постоянное Дао.

Имя,

которое может быть поименовано,
не есть постоянное имя.

Небытие зовется началом Неба и Земли.

Бытие зовется матерью мириад созданий.

Однако, возможная генетическая связь гегелевского «одного» и абсолютов ориентальной мысли не приблизит нас к пониманию причин неприятия им воззрений Лейбница. Поэтому продолжим рассмотрение «Науки логики», которая связывает «одно» не только с неизменностью, но и с пустотой: «Ничто как абстрактное, хотя и тождественно с «одним», однако отличается от его определения. Это ничто, положенное таким образом как находящееся в «одном», есть ничто как пустота. — Пустота, таким образом, есть качество «одного» в его непосредственности»; «одно» — это пустота как абстрактное соотношение отрицания с самим собой»; «одно» и пустота имеют своей общей простой почвой отрицательное соотношение с собой»⁵⁵ (Гегель; Наука логики, I, 233). Совершенно очевидно, что пустота, о которой трактует Гегель, несколько отличается от пустоты «Дао-дэ цзина»; ср.: Поэтому указываю, что ведет к избавлению:

Смотрите на безыскусственную простоту,

Обнимите изначальную первозданность.

Умеряйте себялюбие, искореняйте страсти.

Из пустоты блага-дэ Путь-Дао исходит вовне.

Дао — вещь такая: неясная и смутная, безлика и туманная.

И, скорее всего, нет никакого смысла искать родственные связи между этой пустотой и пустотой Ригvedы, в которой некогда пребывала «сила развития»:

Мрак был сокрыт мраком в начале.

Неразличимая пучина — все это.

То жизнедеятельное, что было заключено в пустоту.

Оно Одно было порождено силой жара!

Тем более что чуть позже Гегель сам указывает, в какую сторону должно идти наше рассуждение, ведь он трактует об учении атомистов, которые видели в пустоте нечто большее, чем простое отсутствие чего бы то ни было. Безусловно, гегелевская интерпретация вопроса слегка отличается от той, что бытовала в те давние времена. Так, согласно Симпликию, «Демокрит принял существование бесконечных миров, принимая, что пустота бесконечна. Ибо на основании какого принципа распределения одна часть пустоты была бы заполнена каким-либо миром, а другие — нет? Так что если мир существует в какой-либо части пустоты, то, очевидно, и во всей пустоте. Но так как пустота бесконечна, то

⁵⁴ Там же, с. 232.

⁵⁵ Там же, с. 233.

бесконечны будут и миры». Эпикур рассматривал пустоту в системной связи с проблемой движения: «Атомы движутся непрерывно в течение вечности <...>. Ибо с одной стороны, природа пустоты, отделяющая каждый атом от другого, производит это, не будучи в состоянии (так как она не в состоянии) доставить точку опоры, а с другой стороны, твердость, присущая им [атомам], производит при столкновении отскакивание на такое расстояние, на какое сплетение позволяет [атомам] возвращение (возвращаться) в прежнее состояние после столкновения. Начала этому (этим движениям) нет, потому что атомы и пустота суть причины [этих движений]». Гегеля же более всего интересуют вопросы взаимосвязи «отрицательного», «становления» etc.: «Утверждение, что пустота — источник движения, имеет не тот незначительный смысл, что нечто может вдвинуться лишь в пустоту, а не в уже наполненное пространство, так как в последнем оно уже не находило бы свободного для себя места; в этом понимании пустота была бы лишь предпосылкой или условием, а не основанием движения, равно как и само движение предполагается при этом имеющимся налицо и забывается существенное — его основание. Воззрение, согласно которому пустота составляет основание движения, заключает в себе ту более глубокую мысль, что в отрицательном вообще находится основание становления, беспокойства самодвижения — в этом смысле, однако, отрицательное следует понимать как истинную отрицательность бесконечного. — Пустота есть основание движения лишь как отрицательное соотношение «одного» со своим отрицательным, с «одним», т.е. с самим собой, которое, однако, положено как налично сущее»⁵⁶ (Гегель; Наука логики, I, 234).

В итоге все опять замыкается в точке, откуда был начат наш разговор о Гегеле и Лейбнице: «Иначе говоря, множественность «одного» есть собственное полагание «одного»; «одно» есть не что иное, как отрицательное соотношение «одного» с собой, и это соотношение, стало быть, само «одно», есть многие «одни». Но точно так же множественность всецело внешняя «одному», ибо «одно» и есть снятие инобытия, отталкивание есть его соотношение с собой и простое равенство с самим собой. Множественность «одних» есть бесконечность как беспристрастно порождающее себя противоречие»⁵⁷ (Гегель; Наука логики, I, 237). Подытожив, таким образом, свое рассуждение, Гегель возвращается к вопросу о лейбницево-идеализме, который теперь рассматривается в контексте противопоставления «множественного» и «одного»: «Этот идеализм, исходя из [учения] о представляющей монаде, которая определена как для-себя-сущая, дошел лишь до только что рассмотренного нами отталкивания, и притом лишь до множественности, как таковой, в которой каждое «одно» есть лишь для себя, безразлично к наличному бытию и для-себя-бытию иных или, иначе говоря, иных вообще нет для «одного». Монада есть для себя весь замкнутый мир; она не нуждается в других монадах. Но это внутреннее многообразие, которым она обладает в своем представлении, ничего не меняет в ее определении — быть для себя. Лейбницеvский идеализм понимает множественность непосредственно как нечто данное и не постигает ее как некое отталкивание монады; для него поэтому множественность имеется лишь со стороны ее абстрактной внешности»⁵⁸ (Гегель; Наука логики, I, 237–238). Как видим, качественного прорыва не получилось. Представляющая монада никуда не делась, и уже одно это обстоятельство доказывает абсолютную заданность выводов, которые делаются в ходе якобы линейного размышления.

В сущности, можно было бы не останавливаться на воззрениях Гегеля так подробно. Но, с другой стороны, ограничившись минимальным цитированием или кратким пересказом, мы лишили бы себя возможности показать, каким образом рассуждение об идеализме пантеиста

⁵⁶ Там же, с. 234.

⁵⁷ Там же, с. 237.

⁵⁸ Там же, с. 237–238.

Лейбница превращается в плацдарм для наступления на систему пантеиста Спинозы. «Модус, есть у Спинозы состояние (Affektion) субстанции, определенная определенность, то, что находится в чем-то ином и постигается через это иное. <...> Определение атрибута положено, собственно говоря, только в модусе. <...> Спинозовское развертывание абсолютного поэтому постольку полное, поскольку оно начинается с абсолютного, затем переходит к атрибуту и кончается модусом; но все эти три лишь перечисляются одно за другим без внутренней последовательности развития, и третье — это не отрицание как отрицание, не отрицательно соотносящееся с собой отрицание, благодаря чему оно в самом себе было бы возвращением в первое тождество, а это тождество — истинным тождеством»⁵⁹ (Гегель; Наука логики, II, 183). Даже беглого взгляда достаточно, чтобы заметить: обрушиваясь на построения нового противника, Гегель применяет те же самые приемы, которыми ранее сокрушал систему Лейбница. Странноватое же обличение Спинозы в незнании гегелевских трудов вполне понятно и легко объяснимо: создатели философских систем боролись за место под солнцем так же свирепо, как львы в африканской саванне, всеми силами стараясь если не уничтожить, то максимально опорочить оппонента. Впрочем, для нас гораздо важнее не эта борьба, а довольно неожиданный переход, который Гегель делает сразу после слов о сути истинного тождества: «Это не отрицание как отрицание, не отрицательно соотносящееся с собой отрицание, благодаря чему оно в самом себе было бы возвращением в первое тождество <...>».

Подобным же образом в восточном представлении об эманации абсолютное есть сам себя освещающий свет. Однако он не только освещает себя, но и истекает из себя. Его истечения — это отдаления от его незамутненной ясности; дальнейшие порождения менее совершенны, чем предшествующие, из которых они возникают. Истечение понимается лишь как бедствие (Geschehen), а становление — лишь как нарастающая утрата. Так бытие все больше и больше затемняется, и ночь, отрицательное, есть последнее в линии [эманации], которое уже не возвращается к первому свету»⁶⁰ (Гегель; Наука логики, II, 183). Тут следовало бы воскликнуть что-нибудь возвышенное, вроде «вот он — момент истины!» Увы, для нас момент истины еще не настал...

Не спорю, параллель, проведенная Гегелем, совершенно корректна. Более того, она позволяет осмыслить нюансы весьма непростых отношений панлогизма с пантеизмом и подтверждает правомерность наших предшествующих умозаключений. И все же, на мой взгляд, сама констатация генетического родства эманатической картины мира с соответствующими построениями Спинозы менее важна, чем дальнейший переход гегелевского рассуждения на уровень сопоставительного анализа: «Отсутствие рефлексии в себя, характерное для развертывания абсолютного у Спинозы, равно как и для учения об эманации, восполнено Лейбницем в понятии монады. <...> Монада — это «одно», рефлектированное в себя отрицательное; она целокупность содержания мира; различное многообразное в ней не только исчезло, но и сохранено отрицательным образом (спинозовская субстанция — это единство всякого содержания; но это многообразное содержание мира имеется, как таковое, не в ней, а во внешней для нее рефлексии). Поэтому монада по существу своему — представляющая монада; но в ней, хотя она и конечна, нет никакой пассивности, а изменения и определения в ней — это обнаружения ее в ней самой. Она энтелехия; выявлять себя — вот ее собственное действие. <...> Монада — это целокупность в себе, по своей субстанции, а не в обнаружении себя. <...> Это ограничение есть абсолютная граница, предопределение, положенное отличной от нее сущностью. Далее, так как ограниченное дано лишь как соотносящееся с другим ограниченным, монада же есть в то же время замкнутое в себе

⁵⁹ Гегель Г.В.Ф. Наука логики // Гегель Г.В.Ф. Наука логики: В 3 т. М.: Мысль, 1970. Т. 2, с. 183.

⁶⁰ Там же.

абсолютное, то гармония этих ограничений, а именно соотношение монад друг с другом, имеет место вне их и также предустановлена другой сущностью или в себе»⁶¹ (Гегель; Наука логики, II, 183–184). Любопытный поворот... Гегель выявляет не просто формальную связь между тремя типами универсума. Отношения дополнительности, обнаруживаемые между миром истечений, миром модусов и миром монад, позволяют нам вплотную приблизиться к пониманию глубинных причин осторожного отношения христианского мира к системам Спинозы и Лейбница.

Как известно, протестантские богословы встретили спинозовскую «Этику» в штыки. Оснований для подобного отношения было немало, начиная с пантеистического настроения всего трактата и заканчивая совсем небезобидной формулой «Бог или природа», которая вступала в противоречие с концепцией сотворенного мира и, по сути, отрицала личное бытие верховного существа.

Конечно, исходной точкой отдельных положений Спинозы стал его спор с Декартом. Но Картезиус, утверждая обусловленность существования мышлением, говорил о двух субстанциях: «Я узнал, что я — субстанция, вся сущность, или природа, которой состоит в мышлении и которая для своего бытия не нуждается ни в каком месте и не зависит ни от какой материальной вещи. Таким образом, мое я, или душа, которая делает меня тем, что я есмь, совершенно отлична от тела и ее легче познать, чем тело; и если бы его даже вовсе не было, она не перестала бы быть тем, что она есть»; «вещи должны быть рассматриваемы по отношению к нашему интеллекту иначе, чем по отношению к их реальному существованию» (ср.: «Единичные вещи по отношению к нашему познанию следует рассматривать иначе, нежели высказываясь о них в зависимости от того, как они существуют в действительности»). В свою очередь Спиноза говорит о субстанции, которая есть «абсолютно бесконечное (*ens absolute infinitum*)» и является причиной самой себя⁶² (Спиноза; Этика, 361). А поскольку для него протяжение и мышление суть атрибуты: «Круг, существующий в природе, и идея этого круга, находящаяся также в Боге, есть одна и та же вещь, выраженная различными атрибутами. Так что, будем ли мы представлять природу под атрибутом протяжения, или под атрибутом мышления, или под каким-либо иным атрибутом, мы во всех случаях найдем один и тот же порядок, иными словами, одну и ту же связь причин, т.е. что те же самые вещи следуют друг за другом»⁶³ (Спиноза; Этика, 407–408), — это в совокупности с формулой «Бог или природа» ставит божество Спинозы в один ряд с абсолютом нетеистических систем. Особую пикантность названному обстоятельству придают предпосланные рассуждению о круге слова: «Нам надо припомнить <...>, что все, что только может быть представляемо бесконечным умом как составляющее сущность субстанции, относится только к одной субстанции и что, следовательно, субстанция мыслящая и субстанция протяженная составляют одну и ту же субстанцию, понимаемую в одном случае под одним атрибутом, в другом под другим. Точно так же модус протяжения и идея этого модуса составляют одну и ту же вещь, только выраженную двумя способами. Это как бы в тумане видели, кажется, и некоторые из еврейских писателей: они утверждали, что бог, ум бога и вещи, им мыслимые, составляют одно и то же»⁶⁴ (Спиноза; Этика, 407). Скрытая апелляция к отдельным тезисам Маймонида, которого все же никак нельзя заподозрить в приверженности брахманизму или гностицизму, возникает у Спинозы не случайно. Это становится понятным, если вспомнить о том, что в системе Спинозы отчетливо звучат мотивы «Зогара»: «Атрибуты можно трактовать как реальные действующие силы субстанции, которую Спиноза называет Богом.

⁶¹ Там же, с.183-184.

⁶² Спиноза Б. Этика // Спиноза Б. Избранные произведения: В 2 т. М.: Госполитиздат, 1957. Т. 1, с. 361.

⁶³ Там же, с. 407-408.

⁶⁴ Там же, с.407.

Бог — единая причина, проявляющаяся в различных силах, выражающих Его сущность», и «такая трактовка сближает отношение Бога-субстанции к атрибутам с отношением трансцендентного Божества (см. Эйн-соф) к Его эманациям (см. Сфирот) в каббале. Парадокс отношения бесконечного Божества к внебожественному миру преодолевается в каббале с помощью понятия самоограничения Бога (цимцум)»...

Интересная получается картина: 1) божество в системе Спинозы генетически близко к Эйн-Соф — абсолюту каббалистов. Этот факт принимается всеми, и опровергнуть его невозможно;

2) связь системы, нашедшей отражение в «Зогаре», с системами эманатической направленности также никем не отрицается: «Адам кадмон (ивр. «предвечный человек») — гностическая интерпретация Быт. 1:26 подразумевала, что физический Адам был сотворен по образу духовной сущности, также называемой Адамом. Ранняя каббала упоминает Адама элиона («Высший человек», в Зогаре этому соответствует арамейский термин адам де-ле айла или адам илаа). Этот термин иногда обозначает всеобщность Божественной эманации в десять сфирот, а иногда одну из сфирот (Кетер, Хохма или Тиферет). <...> Образ духовного человека <...> иносказательно описывается в стихе (Иез. 1:26) «...как бы подобие человека». Лурианская школа придает огромное значение этому образу и подчас переосмысливает его. Он символизирует миры света, которые после отступления Ор Эйн-Соф эманации в предвечное пространство, так что он возвышается над всеми четырьмя мирами. В трудах Виталия (в особенности «Эц Хаим») и других авторов лурианской школы большое значение придается изображению Адама кадмона и его тайн, в частности описанию световых потоков, исходящих от его рта, лба, носа и т.д. В них кристаллизуется мистический антропоморфизм лурианской каббалы. <...> Адам кадмон, продукт наиболее тонкой и чистой эманации, доступной человеческому восприятию, противопоставляется Сатану, порождению мира зла». Было ли все это известно Гегелю? Безусловно, было. И отношения дополнительности между системами Спинозы и Лейбница для него тоже не представляли секрета. Но при этом Гегель старательно не замечает очевидных связей, избегает конкретики и говорит исключительно о неком безликом и безымянном свете восточных доктрин...

Если бы эта фигура умолчания была единственной, все можно было бы объяснить личными пристрастиями автора. Ну, не хотелось Гегелю заострять внимание на том, что эманатические учения по сути своей враждебны действительному бытию. И гегелевское описание стоической онтологии в контексте становления неоплатонизма показывает, что мыслитель, скорее всего, прекрасно понимал, каковы могут быть последствия торжества эманации: «В пантеизме получает характер конечного и, значит, ниспускается исключительно только единая всеобщая субстанция. Это — понимание отношения между всеобщим и особенным, богом и миром, как отношение эманации. Согласно этому пониманию, всеобщее, дифференцировавшись на особенные стороны, благодаря этому особенному ухудшилось, бог, сотворив мир, ставит себе границу, так что это получение характера конечности не сопровождается возвращением само в себя»⁶⁵ (Гегель; Лекции, 17).

Развивая мысль, Гегель обращает внимание на ряд обстоятельств, в том числе и на то, что для греческой, а позднее и римской духовности было характерно «определение и оформление бога, не остающегося у них голой абстракцией», и это определение являло собой «сообщение характера некоторого конечного богу, который доходит только до ступени воплощения в произведении искусства; но само прекрасное остается неким конечным образом, не доведенным до того, чтобы соответствовать свободной идее. Однако, процесс определения, обособления, реальность объективности должна быть такого рода, чтобы она была адекватна

⁶⁵ Гегель Г.В.Ф. Лекции по истории философии: Кн. 3 // Гегель Г.В.Ф. Сочинения: В 14 т. Т. 11. М.; Л.: Соцэкгиз, 1935, с. 17.

сущему в себе и для себя всеобщему»⁶⁶ (Гегель; Лекции, 17; курсив мой. — С.С.). Именно из-за этих «только до ступени воплощения» и «не доведенным до того, чтобы соответствовать» в конце концов назревает «потребность в том, чтобы знающий дух, возвратившийся, таким образом, из мира предметов в себя и углубившийся внутрь (sich erinnert), примирил с собою покинутый им мир, так что объективность этого последнего после такого примирения, хотя и отличная от духа, все же является адекватным ему миром»⁶⁷ (Гегель; Лекции, 17–18). Отсюда следует: «всеобщая точка зрения неоплатонической или александрийской философии заключается, следовательно, в том, что она из потери мира рождает себе мир, который в своем внешнем характере остается вместе с тем неким внутренним миром, и, таким образом, представляет собою примиренный мир, а это и есть начинающийся здесь мир духовности»⁶⁸ (Гегель; Лекции, 18).

Но, придя к подобному заключению, Гегель сразу же делает шаг в сторону. Скорее всего, это произошло потому, что создателю системы, представляющей мир как саморазвитие абсолютного духа, трудно было признать, что основная идея неоплатоников и александрийцев, пусть не-диалектическая, но тем не менее предполагавшая «мышление, мыслящее само себя, тождественное, следовательно, со своим предметом, с мыслимым, так что перед нами одно и другое и единство обоих»⁶⁹ (Гегель; Лекции, 18), скрывало в себе, мягко говоря, деструктивные потенции.

В какой-то мере правомочность моих предположений подтверждается временным скачком рассуждения, когда сразу после оды мышлению, которое мыслит само по себе, Гегель вдруг сообщает нам: «Эта конкретная идея снова появилась, и в развитом христианстве, когда мышление зародилось также и в нем, эту идею знали как триединство, и она есть сущность в себе и для себя. Эта идея развилась из учений Платона и Аристотеля не непосредственно, а пошла кружным путем догматизма»⁷⁰ (Гегель; Лекции, 18). Но мы кружным путем ходить не будем и просто добавим несколько завершающих штрихов:

1. «Как каббалистическая философия, так и гностическая теология имели своим предметом те же самые представления, которые мы встречаем у Филона. Первым является также и для них сущее, абстрактное, непознанное, не имеющее имени, а вторым — раскрытие, конкретное, то, что в порядке эманации выступает позднее. Но отчасти мы находим в этих учениях также и возвращение к единству. Это возвращение мы встречаем преимущественно у христианских философов, и оно принимается ими как нечто третье, являющееся делом логоса»⁷¹ (Гегель; Лекции, 27; разрядка моя. — С.С.).

2. «Подобно тому как числовая единица сама не есть число, точно так же обстоит дело с богом, основой всех вещей, с энсофом. Находящаяся в связи с этим пониманием эманация представляет собою действие, исходящее от этой первопричины посредством ограничения вышеуказанного первого бесконечного, границей <...> которого она является. В этой единой причине содержится все eminenter (в превосходной степени), не formaliter (формально), а causaliter (причинно). Вторым основным моментом является Адам кадмон, первочеловек, Кетер, первовозникшее, высший венец, микрокосм, макрокосм, с которым эманировавший мир находится в связи как истечение света. Посредством дальнейшего истечения возникли

⁶⁶ Там же.

⁶⁷ Там же, с. 17-18.

⁶⁸ Там же, с. 18.

⁶⁹ Там же.

⁷⁰ Там же.

⁷¹ Там же, с. 27.

затем другие сферы или круги мира, и эта эманация представлена в каббале как потоки света»⁷² (Гегель; Лекции, 29; разрядка моя. — С.С.).

3. [в «Эннеадах» Плотина.— С.С.] «Целое еще более части причастно божественному, и еще больше причастна ему мировая душа. Это доказывают существование и разумность мира».

Это составляет основную идею платиновского интеллектуализма, те общие представления, к которым должны быть сведены его специальные учения; но эти сведения часто носят у него образный характер. Мы, следовательно, чувствуем в этом интеллектуализме <...> отсутствие понятия. Раздвоение, эманация, истечение, или исхождение, выступление, выпадение, — все это слова, которые и в новейшее время предлагались нам как многообъясняющие, но в самом деле они ничего не говорят»⁷³ (Гегель; Лекции, 56; разрядка моя. — С.С.).

Надо ли еще что-то добавлять?.. Думаю, все и так понятно. Гегель говорит об эманации, но ни словом не упоминает об эонах, возникающих в ходе истечения. И это при том, что ему были хорошо известны как понятие эона, так и тонкости его толкования.

- «Филон продолжает: «Начальным является пространство вселенной, которую оно объемлет и наполняет. Это существо есть само для себя место и наполнено самим собой. Бог довлеет самому себе, все другое скудно и пусто, и все это он затем наполняет и поддерживает. Сам же он не объемлется ничем, потому что он сам есть единый и все. И точно так же бог живет в прообразе времени..., т.е. в чистом понятии последнего»⁷⁴ (Гегель; Лекции, 24);

-«одним из самых выдающихся гностиков является Василид. У него <...> первым является неизреченный бог (θεός ἀρρητός) — энсоф каббалы; он, как у Филона, есть сущее (το ον), сущий (ο ὄν), безымянный (ἄνωνόμαστος), т.е. непосредственное. Вторым является дух (νοῦς) первородный, называемый также λόγος, мудрость (σοφία), приводящее в действие (δύναμις), а в более частном определении — справедливость (δικαιοσύνη) и мир (εἰρήνη). <...>

Это первое гностики, например Марк, называют также немислимимым (ἀνενώητος) и даже несуществующим (ανούσιας), тем, что не переходит к определенности, одиночеством (μονότης) и чистой тишиной (συγή); вторым же, следующим за этой первосущностью, являются идеи, ангелы, эоны. Их гностики называют понятиями, корнями, семенами частных полнот (πληρύματα), плодами; каждый эон носит при этом в себе свой собственный мир.

У других гностиков, например у Валентина, первое носит также название «завершенного эона в невидимых и не могущих быть названными высотами» или называется неисследимым, первоосновой, абсолютной бездной (αβυσσος, βυθός), в которой все существует как снятое»⁷⁵ (Гегель; Лекции, 30).

Вывод, который можно сделать на основании приведенных данных, очевиден: Гегель играет понятиями так, как ему вздумается, и в итоге сводит фундаментальное понятие всех эманатических систем на уровень пустого слова. А поскольку природа не терпит пустоты, место эонов занимают монады...

Спрашивается, а зачем Гегелю вытеснять эоны монадами, тем более что последние не вызывают у него особо теплых чувств? В той же «Науке логики» он замечает: «Лейбниц приписывает монадам некоторую завершенность внутри себя, некоего рода самостоятельность; они сотворенные сущности. <...> Следовало бы в понятии абсолютной монады выявить не только абсолютное единство формы и содержания, но и свойство рефлексии отталкивать себя от себя как соотносящуюся с самой собой отрицательность, ввиду чего абсолютная монада есть полагающая и творящая монада. Правда, в лейбницеvской системе имеется и дальнейший [вывод], что бог — источник существования и

⁷² Там же, с. 29.

⁷³ Там же, с. 56.

⁷⁴ Там же, с. 24.

⁷⁵ Там же, с. 30.

сущности монад, т.е. что указанные абсолютные пределы во в-себе-бытии монад — не в себе и для себя сущие пределы, а исчезают в абсолютном. Но в этих определениях проявляются лишь обыденные представления, которые Лейбниц оставляет без философского развития и не возводит в спекулятивные понятия»⁷⁶ (Гегель; Наука логики, II, 184–185; подчеркнуто мной. — С.С.); «лейбницевская монада была бы в большей мере вправе считаться объектом, так как она целокупность представления о мире, но, будучи замкнутой в своей интенсивной субъективности, она должна быть по существу своему по крайней мере «одним» внутри себя. <...> На самом деле она не есть нечто исключаящее, определенное само по себе»⁷⁷ (Гегель; Наука логики, III, 160–161; подчеркнуто мной — С.С.). Собственно, в этих «не» с «но» и заключается ответ на наш вопрос... Что есть, по Гегелю, эон? «Вторым же, следующим за <...> первоусущностью, являются идеи, ангелы, зоны. <...> Каждый эон носит при этом в себе свой собственный мир.

<...> Первое носит также название «завершенного эона в невидимых и не могущих быть названными высотами» или называется неисследимым, первоосновой, абсолютной бездной (*αβυσσος*), в которой все существует как снятое. <...> Деятельный переход единого они называют раскрытием, развертыванием этой бездны, и этот дальнейший процесс называется у гностиков также действием непостижимого, которым он делает себя постижимым (*κατάληψις του ακατάληπτου*). Это постижение мы встретили также и у стоиков. Понятия суть зоны, частные развертывания. Второе начало называется также ограничением (*δρος*), а поскольку жизненное развитие понимается гностиком более определенно как развертывающееся в противоположности, это развертывание определяется ими как нечто, содержащееся в двух началах, выступающих в форме мужского и женского начал. Одно есть исполнение другого, каждое из них имеет свое дополнение (*σύζυγος*) в другом; из их соединения (*σύνθεσις, συζυγία*), которое лишь и есть реальное, получаются наполнения. Совокупность этих наполнений составляет вообще мир эонов, общее заполнение бездны»⁷⁸ (Гегель; Лекции, 30–31; разрядка моя. — С.С.).

Эон, таким образом, претендует на самодостаточность и по причине своей чужеродности универсуму Гегеля не может быть подвергнут той критике, какую обреченно терпят монады. Ср.: «Если объекты рассматриваются лишь как замкнутые внутри себя целокупности, то они не могут действовать друг на друга. В этом определении они то же, что монады, которые как раз поэтому мыслились как не оказывающие никакого воздействия друг на друга. Но именно вследствие этого понятие монады есть ущербная рефлексия. Ибо, во-первых, она определенное представление о своей лишь в себе сущей целокупности; <...> вот почему эта определенность есть не ее собственная определенность, а положенная другим объектом. Во-вторых, монада есть нечто непосредственное вообще, поскольку она, [по Лейбницу], есть нечто лишь представляющее; ее соотношение с собой есть поэтому абстрактная всеобщность; в силу этого она открытое для других наличное бытие»⁷⁹ (Гегель; Наука логики, III, 163). Удивительное дело, несмотря на то, что монады исходят из абсолютной монады, их онтологическое основание, согласно Гегелю, все равно ущербно в силу тех качеств, которыми Лейбниц наделил простые субстанции еще в первых тезисах «Монадологии».

Не менее жесткой критике подвергается и предустановленная гармония. «Переносить взаимодействие субстанций в какую-то предустановленную гармонию — по утверждению Гегеля, — означает не что иное, как превращать его в предпосылку, т.е. в нечто такое, что

⁷⁶ Гегель Г.В.Ф. Наука логики // Гегель Г.В.Ф. Наука логики: В 3 т. М.: Мысль, 1970. Т. 2, с. 184–185.

⁷⁷ Гегель Г.В.Ф. Наука логики // Гегель Г.В.Ф. Наука логики: В 3 т. М.: Мысль, 1970. Т. 3, с. 160–161.

⁷⁸ Гегель Г.В.Ф. Лекции по истории философии: Кн. 3 // Гегель Г.В.Ф. Сочинения: В 14 т. Т. 11. М.: Л.: Соцэкгиз, 1935, с. 31.

⁷⁹ Гегель Г.В.Ф. Наука логики // Гегель Г.В.Ф. Наука логики: В 3 т. М.: Мысль, 1970. Т. 3, с. 163.

понятием не охватывается»⁸⁰ (Гегель; Наука логики, III, 163). И вообще — «монадологическая система возводит материю в нечто подобное душе; душа есть по этому представлению такой же атом, как и атомы материи вообще; атом, поднимающийся вверх, как пар из чашки кофе, способен-де при счастливом стечении обстоятельств развиться в душу, и лишь большая степень смутности его представлений отличает его от такой вещи, которая являет себя как душа»⁸¹ (Гегель; Наука логики, III, 239–240).

Подобные выводы Гегель делает не только по велению разума, но и по зову сердца. Давайте вспомним тон его рассуждений о монаде и диаде пифагорейцев, которые «перешли от выражения в числах к выражению в мыслях, к определенно названным категориям равного и неравного, границы и бесконечности» и «проводили различие между монадой и единицей»: «монаду они принимали за мысль, а единицу — за число; и точно так же число два они принимали за арифметическое выражение, а диаду (ибо таково, видимо, то название, которое оно у них носит) — за мысль о неопределенном. — Эти древние, во-первых, очень ясно видели неудовлетворительность числовой формы для выражения определений мысли, и столь же правильно они, далее, требовали найти подлинное выражение для мысли вместо первого выражения, принятого за неимением лучшего»⁸² (Гегель; Наука логики, I, 289; курсив мой. — С.С.).

Весьма показательно для рассматриваемого случая уже цитированное мною суждение из первой книги «Науки логики», где Гегель, сравнивая взгляды Лейбница, Канта и Фихте, утверждает, что «идеализм <...> кантовский и фихтевский, не выходит за пределы должествования или бесконечного прогресса и застревает в дуализме наличного бытия и для-себя-бытия», причем «[в такого рода идеализме] «Я» определяется, правда, как идеальное, как для-себя-сущее, как бесконечное соотношение с собой, однако для-одного-бытие не дошло до исчезновения того потустороннего или направления в потустороннее»⁸³ (Гегель; Наука логики, I, 230).

Во второй книге мыслитель возвращается к этой теме. Но теперь разговор идет не об идеализме в целом, а о более конкретных вещах: явлениях и существованиях, движущих силах познания etc. «Скептицизму содержание его видимости дано; каково бы оно ни было, оно для него непосредственно. Лейбницевская монада развивает из самой себя свои представления; но она не [их] порождающая и связующая сила, а они всплывают в ней, как пузыри; они безразличны, непосредственны по отношению друг к другу, а следовательно, и по отношению к самой монаде. Точно так же и кантовское явление — это данное содержание восприятия, предполагающее воздействия, определения субъекта, которые по отношению к самим себе и по отношению к субъекту непосредственны. Бесконечный импульс фихтевского идеализма не имеет, правда, в своем основании никакой вещи-в-себе, так что он становится исключительно некоторой определенностью в «Я». Но для «Я», делающего эту определенность своей и снимающего ее внешний характер, она есть в то же время непосредственная определенность, предел «Я», за который «Я» может выйти, но который имеет в себе сторону безразличия, с которой этот предел, хотя он и имеется в «Я», все же содержит непосредственное небытие последнего»⁸⁴ (Гегель; Наука логики, II, 15). А итогом сих нелегких раздумий становится окончательная дискредитация монадологического универсума перед лицом универсума эманатического.

⁸⁰ Там же.

⁸¹ Там же, с. 239–240.

⁸² Гегель Г.В.Ф. Наука логики // Гегель Г.В.Ф. Наука логики: В 3 т. М.: Мысль, 1970. Т. 1, с. 289.

⁸³ Там же, с. 230.

⁸⁴ Гегель Г.В.Ф. Наука логики // Гегель Г.В.Ф. Наука логики: В 3 т. М.: Мысль, 1970. Т. 2, с. 15.

Но кантовско-гегелевские филиппики против монадологии и предустановленной гармонии меркнут на фоне критического наследия Шопенгауэра. В «Мире как воле и представлении» отец западноевропейского пессимизма нарисовал образцово-отрицательный портрет Лейбница: «Я могу рекомендовать, как образчик догматической философии, одно рассуждение Лейбница, носящее заглавие «De rerum originatione radicali» <...>. В этом рассуждении, на чисто догматический лад, при помощи онтологического и космологического доказательства и на основании *veritatum aeternarum*, весьма исправно а priori выведены происхождение и совершенство мира. Правда, мимоходом автор вынужден сознаться, что опыт показывает как раз противоположное продемонстрированному здесь совершенству, — ну, так опыту втолковывается, что он ничего не смыслит в этих вещах и должен держать язык за зубами, когда философия вещает а priori»⁸⁵ (Шопенгауэр; Мир как воля, I, 355). Иной раз кажется, что Шопенгауэра ужасно раздражал сам факт существования «Монадологии» с «Опытами теодицеи...», а система Лейбница была для него Карфагеном, который всенепременно следовало разрушить.

Для критики Шопенгауэр использует любой удобный повод и в выборе приемов не стесняется. К примеру, он с легкостью записывает Канта чуть ли не в соратники Лейбница: «Кант <...> вроде бы подходит к различению наглядного и абстрактного представления: он упрекает Лейбница и Локка в том, что первый превратил все в абстрактные, а последний — в наглядные представления. Но из этого не следует никакого различия, и если Локк и Лейбниц действительно сделали указанные ошибки, то на Канта падает вина третьей, включающей в себя обе первые: а именно, он виноват в таком глубоком смешении наглядного и абстрактного, что у него получается какой-то чудовищный гермафродит, какая-то небыллица, о которой невозможно составить себе ясного представления и которая должна была лишь ошеломить, запутать его учеников и заставить их спорить между собой»⁸⁶ (Шопенгауэр; Мир как воля, I, 400). А затем непринужденно объявляет, что критика Кантом лейбницеvской философии «отчасти превращает в естественные заблуждения разума то, что на самом деле было ложными абстракциями Лейбница, который, вместо того чтобы учиться у своих великих современников, Спинозы и Локка, предпочитал угощать публику своими собственными диковинными выдумками»⁸⁷ (Шопенгауэр; Мир как воля, I, 401).

К счастью, Шопенгауэр далеко не всегда ограничивается историко-философскими параллелями, и это дает возможность без особых усилий понять истинные причины его неприязни к системе Лейбница: «Когда нам попадается в руки рукопись, алфавит которой неизвестен, мы до тех пор ищем ключ к ее истолкованию, пока не набредем на гипотезу о значениях букв, позволяющую получить осмысленные слова и связные периоды. И тогда уже не остается никакого сомнения в правильности дешифровки, так как невозможно, чтобы те связность и согласованность, которые найденное истолкование придает всем знакам этой рукописи, были простой случайностью <...>. Подобным же образом и расшифровка мира должна всецело в самой себе находить подтверждение своей правильности. Она должна проливать равномерный свет на все явления мира и приводить даже самые разнородные из них к гармонии, она должна разрешать противоречия между самыми противоположными феноменами. И это подтверждение из себя самой является признаком ее истинности. Ибо всякая ложная расшифровка, если даже она подойдет к некоторым отдельным явлениям, тем ярче будет противоречить всем остальным. Так, например, оптимизм Лейбница противоречит явной горести бытия; учение Спинозы о том, что мир — единственно возможная и абсолютно

⁸⁵ Шопенгауэр; Мир как воля // Шопенгауэр А. Собрание сочинений: В 6 т. М.: ТЕРРА-Книжный клуб; Республика, 1999. Т. 1, с. 355.

⁸⁶ Там же, с. 400.

⁸⁷ Там же, с. 401.

необходимая субстанция, несовместимо с нашим удивлением перед существованием и сущностью мира»⁸⁸ (Шопенгауэр; Мир как воля, II, 153; курсив мой. — С.С.). Шопенгауэр не скрывает своей неприязни к оптимизму Лейбница и детерминизму Спинозы. Первый вызывает раздражение, поскольку провозглашает, что наш мир есть лучший из возможных миров; второй — тем, что предполагает не только полную зависимость модусов от субстанции, но также делает бессмысленным понятие свободы воли в том смысле, какой вкладывает в это понятие Шопенгауэр.

К проблеме оптимизма «западный Будда» возвращался неоднократно и, не жалея сил, предавался развенчанию заблуждений Лейбница. Причем главным объектом критики, как мы увидим далее, здесь выступал не просто оптимизм, но оптимизм «систематический», оптимизм как мировосприятие, которое покоится на фундаменте предустановленной гармонии.

Так, в том же «Мире как воле...» тему продолжает весьма примечательное рассуждение. «Давид Юм, — начинает Шопенгауэр, — откровенно изображает посредством очень метких, хотя и совершенно иных, чем у меня, аргументов скорбное положение этого мира и несостоятельность всякого оптимизма, причем он атакует последний в самом его источнике. <...>

Основателем же систематического оптимизма является Лейбниц. Я не думаю отрицать его заслуги перед философией, хотя мне ни разу и не удалось настоящим образом вникнуть в его монадологию, предустановленную гармонию и «*identitas indiscernibilium*»⁸⁹ (Шопенгауэр; Мир как воля, II, 489). А уж коли мне не удалось, то никому не удастся!..

Но не значит ли это, что порочность лейбницеанства в принципе не нуждается в доказательствах? Отнюдь — ибо ученый люд, к величайшей скорби Шопенгауэра, позволяет себе руководствоваться принципом «*primum vivere, deinde philosophari* жить, а уж затем философствовать]».

Это обстоятельство вкупе с лейбницеанскими настроениями современности приводит западного Будду в такое неистовство, что он готов поднять на щит даже Канта: «Если современные профессора философии всячески стараются опять поставить на ноги Лейбница со всеми его вывертами и даже возвеличить его; если они, с другой стороны, хотят как можно больше принизить и устранить со своей дороги Канта, то это имеет свое полное основание в принципе *primum vivere*, ведь «Критика чистого разума» не позволяет выдавать иудаистскую мифологию за философию и без околичностей говорить о «душе» как о некоторой данной реальности, как о всем известной и внушающей глубокое доверие особе, — нет, она требует отчета в том, как философы дошли до этого понятия и кто им дал право на его научное употребление. Но *primum viveri, deinde philosophari!* Долой Канта! *Vivat* наш Лейбниц! Возвращаясь к последнему, я должен сказать следующее: за его «Теодицеей», этим методическим и пространным развитием оптимизма, я, в данном ее качестве, не могу признать никакой другой заслуги, кроме той, что она впоследствии послужила поводом для бессмертного «Кандида» великого Вольтера; в чем, правда, неожиданно для самого Лейбница нашел себе подтверждение тот аргумент, с помощью которого он столь часто и столь плоско извинял существование зла в мире: дурное иногда влечет за собой хорошее»⁹⁰ (Шопенгауэр; Мир как воля, II, 489–490)...

Поток обличительных эскапад неиссякаем. Шопенгауэру мало злобной критики тезисов, которые на самом деле утверждают, что «Бог установил во вселенной связь между

⁸⁸ Шопенгауэр; Мир как воля // Шопенгауэр А. Собрание сочинений: В 6 т. М.: ТЕРРА-Книжный клуб; Республика, 1999. Т. 2, с. 153.

⁸⁹ Там же, с. 489.

⁹⁰ Там же, с. 489-490.

наказанием и вознаграждением и между злыми или добрыми поступками, так что первое всегда сопровождается вторым и добродетель и порок получают награду или наказание вследствие естественного хода вещей, который включает и другой вид предустановленной гармонии, отличной от гармонии, являющейся в отношении души к телу»⁹¹ (Лейбниц; Теодицея, 173). Заодно он пытается опрокинуть лейбницево доказательство тезиса о лучшем из возможных миров: «Однако откровенно софистическому доказательству Лейбница, будто этот мир — лучший из миров, можно даже вполне серьезно и добросовестно противопоставить доказательство того, что этот мир — худший из возможных миров. Ибо «возможное» — это не то, что вздумается кому-нибудь нарисовать себе в своей фантазии, а то, что действительно может существовать и устоять. И вот, наш мир устроен именно так, как его надо было устроить, для того чтобы он мог еле-еле держаться; если бы он был еще хоть немного хуже, он бы совсем уже не мог существовать. Следовательно, мир, который был бы хуже нашего, совсем невозможен, потому что он не мог бы и существовать, и значит, наш мир — худший из возможных миров»⁹² (Шопенгауэр; Мир как воля, II, 490). В сущности, в этом пассаже можно легко усмотреть влияние кантовского антиномизма и обвинить Шопенгауэра в непоследовательности. Однако эта тема не вписывается в круг наших интересов, поэтому вернемся к проблеме лейбницева оптимизма.

Во втором томе «Мира как воли...» Шопенгауэр пишет: «Оптимизм — это, в сущности, незаконное самовосхваление истинного родоначальника мира, т.е. воли к жизни, которая самодовольно любит себя самое в своем творении; и вот почему оптимизм — не только ложное, но и пагубное учение. В самом деле: он изображает перед нами жизнь как некое желанное состояние, целью которого является будто бы счастье человека. Исходя из этого, каждый думает, что он имеет законнейшее право на счастье и наслаждение <...>. <...> Между тем гораздо более правильным было бы видеть цель нашей жизни в труде, лишениях, нужде и страданиях, венчаемых смертью (как это и делают брахманизм и буддизм, а также и подлинное христианство), потому что именно эти невзгоды приводят нас к отрицанию воли к жизни. В Новом Завете мир изображается как юдоль печали, жизнь — как процесс очищения и символом христианства служит орудие пытки. Поэтому, когда Лейбниц, Шефтсбери, Боллингброк и Поп выступили со своим оптимизмом, то общее смущение, с которым их встретили, было вызвано главным образом тем, что оптимизм и христианство несовместимы»⁹³ (Шопенгауэр; Мир как воля, II, 491).

В этом фрагменте обращают на себя внимание следующие моменты. В первую очередь, Шопенгауэр открыто отождествляет волю к жизни с онтологическим основанием мира; во вторую — скрыто отождествляет волю к жизни с демиургами гностической природы. Кроме того, «западный Будда» не гнушается откровенной подгонкой фактов. Да, в Новом Завете говорится: «Сие сказал Я вам, чтобы вы имели во Мне мир. В мире будете иметь скорбь; но мужайтесь: Я победил мир» (Ин., 16:33); «мы знаем, что мы от Бога и что весь мир лежит во зле» (1 Ин., 5:19), «ибо печаль ради Бога производит неизменное покаяние ко спасению, а печаль мирская производит смерть» (2 Кор., 7:10). Но того, о чем трактует Шопенгауэр, в новозаветных текстах нет!..

То же самое можно сказать и по поводу тезиса о пессимистической основе христианского мировоззрения, поскольку устремленность к божественному домостроительству не предполагает деятельного отрицания мира на уровне отождествления жизни и зла. А уж крест

⁹¹ Лейбниц Г. Опыты теодицеи о благодати божией, свободе человека и начале зла // Лейбниц Г. Сочинения: В 4 т. М.: Мысль, 1982. Т. 4, с. 173.

⁹² Шопенгауэр; Мир как воля // Шопенгауэр А. Собрание сочинений: В 6 т. М.: ТЕРРА-Книжный клуб; Республика, 1999. Т. 2, с. 490.

⁹³ Там же, с. 491.

как орудие пытки — это вообще из арсенала противников христианского вероучения, искренне недоумевавших, каким образом можно поклоняться тому, чем убили твоего бога.

Однако Шопенгауэр не был бы великим мыслителем, если бы ограничивался исключительно словесной игрой и грубыми логическими подтасовками. В трактате «О четверояком корне закона достаточного основания» он пытается выбить из-под фундамента лейбницевой системы один из ее краеугольных камней: «Лейбниц первый формально установил закон основания как главный коренной закон всякого познания и науки. Он с большой торжественностью вещает его во многих местах своих произведений, даже величается им и делает вид, будто он первый открыл его; на самом же деле он умеет только повторять, что все и вся должно иметь достаточное основание, почему оно так, а не иначе, — а ведь это мир, кажется, знал и до него. На различие двух главных значений закона он, правда, указывает мимоходом, но нигде не выставил его решительно и нигде не придавал ему надлежащей ясности. Главное место об этом находится в § 32 его «Principi philosophiae» и, несколько лучше, во французской переработке последних, названной «Monadologie»: «В силу закона достаточного основания мы усматриваем, что ни одно явление не может оказаться истинным или существующим, ни одно утверждение — справедливым, без достаточного основания, почему это именно так, а не иначе». Ср. § 44 «Теодицеи» и пятое письмо к Кларку»⁹⁴ (Шопенгауэр; О четверояком корне закона достаточного основания, III, 17). Честно говоря, ни редуцированный Шопенгауэром отрывок из «Монадологии», ни его ссылка на § 44 «Опытов теодицеи» не убеждают меня в правоте критика. В первом случае Лейбниц пишет: «31. Наши рассуждения основываются на двух великих принципах: принципе противоречия, в силу которого мы считаем ложным то, что скрывает в себе противоречие, и истинным то, что противоположно, или противоречит ложному;

32. И на принципе достаточного основания, в силу которого мы усматриваем, что ни одно явление не может оказаться истинным или действительным, ни одно утверждение справедливым без достаточного основания, почему именно дело обстоит так, а не иначе, хотя эти основания в большинстве случаев вовсе не могут быть нам известны»⁹⁵ (Лейбниц; Монадология, 418). Во втором — «существуют два начала наших умозаключений: первое есть начало противоречия, утверждающее, что из двух противоречащих предложений одно истинно, а другое ложно; второе начало есть начало достаточного основания, по которому никогда ничто не случается без какой-либо причины или по крайней мере без достаточного основания, т.е. без чего-либо такого, что может служить указанием на основание a priori, почему существование чего-либо допускается скорее, чем существование другого, и почему это существует именно таким образом, а не иным. Этот великий принцип имеет место во всех событиях, и нам никогда не приведут ни одного противоречащего примера; и хотя по большей части эти определяющие основания нам недостаточно известны, мы тем не менее предполагаем, что они здесь существуют»⁹⁶ (Лейбниц; Теодицея, 157). Если в данных формулировках отсутствует ясность, что же тогда понимать под ясностью формулировок?! Кроме того, трудно не заметить, что Лейбниц придает закону достаточного основания онтологический статус, в чем, собственно говоря, и состоит его главная заслуга. Но это является очевидным для тех, кто стоит на позициях приятия монадного универсума.

Того же, кто видит мир «как волю и представление», отвергает в глубокое уныние сама мысль о возможности гармоничного бытия. Поэтому рассуждение о Лейбнице и «четверояком корне» продолжает критический разбор вопроса об отношениях мира объектов и

⁹⁴ Шопенгауэр А. О четверояком корне закона достаточного основания // Шопенгауэр А. Собрание сочинений: В 6 т. М.: ТЕРРА-Книжный клуб; Республика, 1999. Т. 3, с. 17.

⁹⁵ Лейбниц Г. Монадология // Лейбниц Г. Сочинения: В 4 т. М.: Мысль, 1982. Т. 1, с. 418.

⁹⁶ Лейбниц Г. Опыты теодицеи о благодати божией, свободе человека и начале зла // Лейбниц Г. Сочинения: В 4 т. М.: Мысль, 1982. Т. 4, с. 157.

предустановленной гармонии: «Лейбниц несомненно чувствовал обусловленность объекта субъектом, но все-таки не мог освободиться от мысли, что объекты существуют сами в себе, независимо от своего отношения к субъекту, т.е. независимо от наличности в представлении. Он сначала признавал, что параллельно миру представления протекает совершенно подобный ему мир объектов самих в себе, который, однако, связан с первым не прямо, а только внешним образом, посредством предустановленной гармонии (*harmonia praestabilita*), — очевидно, самое ненужное на свете, ибо этот сочиненный мир объектов сам никогда не становится предметом восприятия и вполне подобный ему мир в представлении совершает свой путь и без него»⁹⁷ (Шопенгауэр; О четверяком корне закона достаточного основания, III, 27–28). Попутно Шопенгауэр успевает:

1) низвергнуть с пьедестала монаду: «Когда Лейбниц хотел потом точнее определить сущность объективно пребывающих вещей самих в себе, он пришел к необходимости признать объекты в себе субъектами (монады) и дал этим самое убедительное доказательство того, что наше сознание, поскольку оно исключительно познающее, т.е. в пределах интеллекта, этого аппарата для мира представления, не может найти ничего иного, кроме субъекта и объекта, представляющего и представления, и что поэтому, если мы абстрагируемся от объективности (бытия в представлении) какого-нибудь объекта, т.е. уничтожаем его как таковой, и тем не менее желаем что-нибудь сохранить, то мы не можем столкнуться ни с чем другим, кроме субъекта»;

2) «реабилитировать» Спинозу: «Спиноза, который не свел концов с концами и поэтому не дошел до ясных понятий, все-таки очень хорошо сознавал необходимое отношение между объектом и субъектом, как столь существенное для них, что оно является решительным условием их мыслимости. Вот почему он и изображает это отношение как тождество познающего и протяженного в едино существующей субстанции»⁹⁸ (Шопенгауэр; О четверяком корне закона достаточного основания, III, 28).

В другой работе Шопенгауэр ругает современников, склонных к «аффективному почитанию и восхвалению Лейбница» и, привлекая в союзники Канта, обрушивается на монаду, на предустановленную гармонию, на тождество неразличимых и даже на теодицею: «Лейбниц в сравнении с Кантом — до жалости незначительное светило. Кант — великий дух, которому человечество обязано незабвенными истинами; и к заслугам его относится и то, что он навсегда избавил мир от Лейбница и от его хитроумных фокусов вроде предустановленных гармоний, монад и *identitas indiscernibilium*. Кант ввел в философию серьезность, и я поддерживаю ее. Что эти господа думают иначе, легко объяснимо: на то у Лейбница и есть центральная монада, да еще и теодицея, для ее вящего подкрепления»⁹⁹ (Шопенгауэр; О воле в природе, III, 172).

Энергия, с которой Шопенгауэр раз за разом бросается в схватку, дабы защитить философскую справедливость, способна вызвать приступ черной зависти даже у берсеркера... Вот он язвительно замечает, что «есть люди, которые из одного патриотизма почитают даже философию Лейбница: они заслуживают того, чтобы их заперли среди сплошных монад и заставили там слушать предустановленную гармонию и созерцать спектакль *identitatis indiscernibilium*»¹⁰⁰ (Шопенгауэр; Новые Paralipomena, VI, 190); вот опять обрушивается с критикой на предустановленную гармонию, а заодно и ее адептов:

⁹⁷ Шопенгауэр А. О четверяком корне закона достаточного основания // Шопенгауэр А. Собрание сочинений: В 6 т. М.: ТЕРРА-Книжный клуб; Республика, 1999. Т. 3, с. 27-28.

⁹⁸ Там же, с. 28.

⁹⁹ Шопенгауэр А. О воле в природе // Шопенгауэр А. Собрание сочинений: В 6 т. М.: ТЕРРА-Книжный клуб; Республика, 1999. Т. 3, с. 172.

¹⁰⁰ Шопенгауэр А. Новые Paralipomena // Шопенгауэр А. Собрание сочинений: В 6 т. М.: ТЕРРА-Книжный клуб; Республика, 1999. Т. 6, с. 190.

Мальбранша, Спинозу и Лейбница. Предустановленная гармония, согласно Шопенгауэру, «преподносит нам два совсем различных мира, которые не способны оказывать никакого воздействия друг на друга <...>; каждый из них является совершенно излишним дубликатом другого, но оба они тем не менее существуют, обнаруживают между собою полный параллелизм <...>: следовательно, творец их с самого начала установил между ними самую полную гармонию, в которой они прекраснейшим образом и продолжают жить друг возле друга»¹⁰¹ (Шопенгауэр; Эскиз истории учения об идеальном и реальном, IV, 8).

После этого Шопенгауэр переходит на личности и, естественно, главным обвиняемым снова выступает Лейбниц: «Наиболее резко и сжато воззрение это в своей чудовищной нелепости изложено Лейбницем в § 62 и 63 его «Theodícée». При всем том за этим учением нельзя даже признать заслуги оригинальности, так как уже Спиноза довольно ясно формулировал *harmonia praestabilita* во второй части своей «Этики», именно в 6-й и 7-й теоремах с их короллариями (см. также пятую часть теоремы 1), а раньше, в 5-й теореме второй части, он выразил на свой лад столь родственное учение Мальбранша о том, что мы все видим в Боге»¹⁰² (Шопенгауэр; Эскиз истории учения об идеальном и реальном, IV, 8). Другими словами, хотя Спиноза и Мальбранш соблазнились предустановленной гармонией, их вина в этом деле не идет ни в какое сравнение с виной Лейбница.

Да, Мальбранш «изобрел предустановленную гармонию»¹⁰³ (Шопенгауэр; Эскиз истории учения об идеальном и реальном, IV, 7–8); да, Спиноза обработал ее на свой лад. Но Лейбниц!.. Ох уж этот Лейбниц, оставивший «в стороне тот простой факт, в котором заключается проблема, а именно — что мир дан нам непосредственно лишь как наше представление, и вместо него выдвигает учение о телесном и духовном мирах, между которыми невозможен никакой мост: вопрос об отношении представлений к вещам в себе сплетается у него с вопросом о возможности движений тела под влиянием воли, и эти-то оба вопроса вместе он и разрешает с помощью своей *harmonia praestabilita*»¹⁰⁴ (Шопенгауэр; Эскиз истории учения об идеальном и реальном, IV, 8)... А ведь «чудовищная нелепость его гипотезы была уже показана в самом ярком свете путем анализа вытекающих из нее следствий некоторыми из его современников»¹⁰⁵ (Шопенгауэр; Эскиз истории учения об идеальном и реальном, IV, 8)!..

Критический запал Шопенгауэра неиссякаем. Для каждого, но более всего для Лейбница, у него находится ласковое слово: «Желая, однако, точнее пояснить <...> тождество протяжения и представления о нем, Спиноза выставляет нечто такое, что одновременно совмещает в себе и взгляд Мальбранша, и взгляд Лейбница. Именно, вполне согласно с Мальбраншем мы видим вещи в Боге <...>; и Бог этот, как и у Мальбранша, вместе с тем — реальный и действующий принцип вещей. Но так как Спиноза словом «Deus» обозначает мир, то, в сущности, здесь нет никакого объяснения. В то же время у него, как и у Лейбница, между протяженным и представляемым миром существует строгий параллелизм: «Ordo et connexio idearum idem est ac ordo et connexio rerum» — «это — лейбницевская *harmonia praestabilita*; только здесь представляемый и объективно существующий миры не остаются, как у Лейбница, в полном разъединении, соответствуя друг другу лишь в силу заранее и извне устроенной *harmonia*: Спиноза на самом деле видит в них одно и то же. У него, значит,

¹⁰¹ Шопенгауэр А. Эскиз истории учения об идеальном и реальном // Шопенгауэр А. Собрание сочинений: В 6 т. М.: ТЕРРА-Книжный клуб; Республика, 1999. Т. 4, с. 8.

¹⁰² Там же, с. 8.

¹⁰³ Там же, с. 7–8.

¹⁰⁴ Там же, с. 8.

¹⁰⁵ Там же, с. 8.

мы находим прежде всего полный реализм»¹⁰⁶ (Шопенгауэр; Эскиз истории учения об идеальном и реальном, IV, 10).

...А во «Фрагментах к истории философии» Шопенгауэр просто навесил на Лейбница ярлык верного картезианца: «Спиноза противопоставил всему декартовскому дуализму свое учение: «*Substantia cogitans et substantia extensa una eademque est substantia, quae iam sub hoc, iam sub illo attributo comprehenditur*», и показал этим свое великое превосходство. Лейбниц, напротив, остался любезно верным Декарту и ортодоксии»¹⁰⁷ (Шопенгауэр; Фрагменты к истории философии, IV, 36)...

И тут настала пора задаться вопросом — а имеет ли все это хоть какое-нибудь отношение к ориентальной духовности? Безусловно, имеет. Но дабы понять специфику этих отношений, надо обратиться к трактату «*Paralipomena*».

Шопенгауэр начинает с рассуждения об особенностях индийской онтологии и сопоставления различных типов мировосприятия: «Брахма производит мир путем некоего грехопадения или заблуждения, но сам остается в нем с целью его искупления, впредь до освобождения из него. Очень хорошо! В буддизме мир возникает вследствие некоторого наступающего после долгого покоя необъяснимого омрачения в небесной ясности достигнутого покаянием душевного состояния нирваны, следовательно, до известной степени фатальным путем, который, однако, в основе его, нужно понимать моральным образом; впрочем, это находит себе точно соответствующий образ и аналогию и в физическом мире, в виде необъяснимого возникновения подобным же образом некоего первобытного хаоса, из которого восходит солнце. Но затем мир вследствие моральных прегрешений и в физическом смысле становился все хуже и хуже, пока не принял настоящего своего грустного облика. Отлично! Для греков мир и боги представлялись созданием безосновной сущности: это терпимо, поскольку хотя на время дает нам удовлетворение, — Ормузд живет в борьбе с Ариманом: это можно слушать»¹⁰⁸ (Шопенгауэр; *Paralipomena*, V, 234). Не будем тратить силы на выяснение того, насколько корректен Шопенгауэр в изложении первооснов ориентальных воззрений. Думаю, в нашем случае нет необходимости доказывать наличие/отсутствие типологического родства между Брахмой-«прародителем всего мира» из «Законов Ману» и Логосом евангелия от Иоанна etc. Значительно важнее понять, по каким причинам «западный Будда» объединяет между собой нетеистические и теистические верования?

Отдельные странности позиции Шопенгауэра сразу бросаются в глаза: мир Брахмы нехорош и требует искупления; мир буддизма плох дальше некуда, причем моральное падение здесь предшествует физическому; и только греческий мир, порожденный хаосом, терпим для человека — Ормузд живет в борьбе с Ариманом.

Логика Шопенгауэра изошренна и аналогии туманны, но, по счастью, все проясняется при прочтении следующего пассажа: «Наряду с этим Бог Иегова *animi causa* и *de gaieté de coeur*, вызывающий к жизни этот мир нужды и скорби, аплодируя сам себе в собственное одобрение своим «*Πάντα κατὰ λίαν*», — это несносно. Если мы признаем, таким образом, что иудейская религия в этом отношении занимает низшую ступень между верованиями цивилизованных народов, то признание это окажется в полном согласии с тем, что она — единственная религия, совершенно не имеющая не только никакого учения о бессмертии, но даже и следа от него»¹⁰⁹ (Шопенгауэр; *Paralipomena*, V, 234).

¹⁰⁶ Там же, с. 10.

¹⁰⁷ Шопенгауэр А. Фрагменты к истории философии // Шопенгауэр А. Собрание сочинений: В 6 т. М.: ТЕРРА-Книжный клуб; Республика, 1999. Т. 4, с. 36.

¹⁰⁸ Шопенгауэр А. *Paralipomena* // Шопенгауэр А. Собрание сочинений: В 6 т. М.: ТЕРРА-Книжный клуб; Республика, 1999. Т. 5, с. 234.

¹⁰⁹ Там же, с. 234.

Однако неужели гнев философа, который призывал человечество убить в себе волю к жизни, вызвало именно последнее обстоятельство?.. Безусловно, нет. И Шопенгауэр сам избавляет нас от неблагодарного гадания: «Иудейская религия <...> — единственная религия, совершенно не имеющая не только никакого учения о бессмертии, но даже и следа от него <...>».

Точно так же, если бы и было справедливо положение Лейбница, что между всеми возможными мирами этот мир все-таки наилучший, — оно не давало бы тем не менее никакой теодицеи. Ибо Творец создал не только мир, но также и самую возможность, — следовательно, он мог бы направить ее на то, чтобы она допустила возникновение более сносного мира.

Вообще против такого воззрения на мир как на совершенное творение всемудрого, всеблагого и к тому же всемогущего существа громко вопиют, с одной стороны, бедствия, которыми он полон, с другой же бьющее в глаза несовершенство и даже комическое искажение самого законченного из его явлений — человека. В этом заключается неразрешимый диссонанс. Напротив, эти инстанции будут согласовываться с нашими словами и служить им доказательством, если мы взглянем на мир как на произведение собственной своей вины, следовательно, как на нечто, чему лучше бы вовсе не существовать»¹¹⁰ (Шопенгауэр; *Paralipomena*, V, 234). Вот оно в чем дело... Брахманизм указывает на «родовую травму» нашего бытия, у буддистов оно есть результат омрачения нирваны, греки и персы тоже видят в нем не только достоинства, а Лейбниц — вслед за Иеговой — считает, что мир хорош и прекрасен. А это в корне (sic!..) неверно:

— потому что «подходящее человеку настроение — это подавленное <...>. Ибо он находится в мире, полном горя, из которого нет другого исхода, кроме бесконечно трудного отречения от всего своего существа, преодоления мира»;

— потому что «не только нельзя в действительности встретить чистого счастья, состояния действительной, окончательной и длительной удовлетворенности, но, наоборот, — последняя рисуется только как парящий перед нами путеводный идеал, или собственно как химера в глазах опыта; и такая удовлетворенность не может, да и не должна быть возможной, ибо она была бы полным оправданием воли к жизни»;

— и потому что «до какой степени лейбницевскому понятию лучшего из возможных миров противоречит общее человеческое чувство, показывает, между прочим, то, что в прозе и в стихах, в книгах и в обыденной жизни так часто идет речь о «лучшем мире», причем существует молчаливая предпосылка, что ни один разумный человек не станет считать настоящего мира лучшим из возможных миров»¹¹¹ (Шопенгауэр; *Новые Paralipomena*, VI, 124).

Эта апология пессимизма в какой-то мере объединила в себе и гностическую мудрость, и манихейские верования, и бесконечные размышления «Мира как воли и представления». Но главное, она позволила Шопенгауэру донести до всего просвещенного человечества мысль о том, как неправы были те злопыхатели, что обнаруживали «следы моего учения» «почти во всех философских системах всех времен, — не только в Ведах, у Платона и Канта, в живой материи Бруно, Глиссона и Спинозы и <что, видимо, являет собой крайнюю степень позора. — С.С.> в дремлющих монадах Лейбница»¹¹² (Шопенгауэр; *Новые Paralipomena*, VI, 216).

Что еще можно добавить?.. Наверно, совсем немного. Потому что иначе нам придется вернуться в средневековье и заняться наследием Эриугены, система которого, согласно

¹¹⁰ Там же

¹¹¹ Там же, с. 234.

¹¹² Шопенгауэр А. *Новые Paralipomena* // Шопенгауэр А. Собрание сочинений: В 6 т. М.: ТЕРРА-Книжный клуб; Республика, 1999. Т. 6, с. 216.

А. Бриллиантову, напрямую соотносима с воззрениями наших героев: «Можно сопоставлять, далее, до некоторой степени понятие Эриугены о душе человеческой, как все в себе заключающей и производящей из себя, с понятием Лейбница о представляющей весь мир монаде, причем другими, более поздними предшественниками Лейбница в данном случае были еще, как известно, Николай Кузанский и Джордано Бруно; теодицея Эриугены некоторыми положениями близко напоминает теодицею Лейбница. С философией Спинозы система Эриугены имеет сходство главным образом как система монистическая, и именно — уже по самой схеме «разделения природы» или различения форм единого бытия. Необходимо упомянуть еще о довольно близком сходстве в некоторых пунктах воззрений Эриугены с воззрениями Лессинга, пытающегося занять середину между пантеизмом Спинозы и индивидуализмом Лейбница, — именно в способе понимания божественного творчества, как совершающегося через мышление Божества, и в определении отношений разума к положительному Откровению.

Но наиболее замечательным признается предвосхищение философом IX века выводов новейшей германской философии, возникшей на основе философии Канта».

Однако мне неоднократно приходилось убеждаться, что типология — вещь коварная, и при отсутствии достаточного основания способна завести в такие философские дебри, из которых не выбраться никому и никогда. Да и сам русский поклонник Эриугены, видимо, чувствуя, что перегнул палку, замечает: «Единая субстанция Спинозы с атрибутами мышления и протяжения, в которых она проявляется, будучи называемая в этом случае *natura naturans*, должна соответствовать первым двум формам в разделении Эриугены, *natura creans non creata* и *natura creans creata*, под которыми понимаются Бог и существующие в Нем идеи, или причины всего духовного и материального; *natura naturata*, модусы атрибутов, или конечные вещи, есть то же, что *natura creata non creans*. Но философия Спинозы вся развивается с точки зрения понятия причинности. Для Эриугены же Бог есть не только причина всего, во всем проявляющаяся, но и цель всего, все к себе влекущая; отсюда в разделение природы вводится *natura non creata nec creans* и развивается учение о возвращении всего к Богу, которое совершается в человеке. Человек у Эриугены не есть только модус Абсолютного, но образ Его». Поэтому, отложив разговор об Эриугене, сделаем несколько замечаний: 1) одним из важнейших элементов европейской философской ориентации становится идея неличностного начала бытия, восходящая к эманатическим системам древнего мира и раннего средневековья; 2) в системе Лейбница монада, утратив оппозицию в лице диады, становится основанием гармоничного полного бытия; 3) последнее, вступая в противоречие с нирваническим не-деянием Шопенгауэра, выступает катализатором становления европейского пессимизма...

Что ж, часть пути пройдена, но каков результат? Мы поговорили о древних космогониях, воссоздали перипетии борьбы с Лейбницем, поразмыслили о Спинозе и Шопенгауэре, но об ориентальной духовности и европейской утопии пока что не было сказано почти ничего.

Плохо это или хорошо? Смотря с какой стороны зайти. Если говорить формально, то плохо: тема заявлена, но автор, руководствуясь принципами народных сказителей, поет то, что видит, а видит он то томик Лейбница, то фолиант Гегеля...

Если же отказаться от формализма, то, скорее всего, придется дать проделанной работе совершенно иную оценку, потому что каждый из наших героев мнил себя создателем абсолютной системы, которая обязательно приведет человечество к высшей степени совершенства как в познании мира, так и в общественном устройении. Это ли не утопия?.. Или где-то за пределами ойкумены чаяния великих мыслителей все-таки обрели плоть и кровь?..

Кроме того, эссе на тему «Почему не любили Лейбница?..» позволило установить, что кантовско-гегелевская неприязнь к Лейбницу и Спинозе, скорее всего, была обусловлена внутренним отторжением идеи абсолютного единства. Пантеистический универсум модусов

и монад, продолживший эманатическую традицию, оказался органически чужд мировосприятию тех, кто был заморожен красотой синтетических суждений и искренне верил во всемогущество отрицания отрицания.

Что касается Шопенгауэра, который никого не любил, здесь главную роль сыграли индивидуальные особенности мироотношения, которые счастливо совместились с идеями индийских преодолителей действительности, и в итоге Европа обрела фундаментальную апологию жизнеотрицания...

Раздел II

Возмездие и справедливость в их отношении к миру и человеку: опыт типологии права

Четвертая природа и карма у моста Чинвад

Пантеизм, несмотря на свое варварское происхождение, пришелся по душе древнегреческой философии. Стараниями Плотина и других неоплатоников он вверг в соблазн многие умы, а гностики довели неоплатоническую эманатику до логического завершения и явили миру крайнюю степень отрицания идеи божественного творения. Основная идея гностического мудрствования, как мы помним, состояла в том, что абсолют полностью отделялся от творения, ибо Высшая мудрость несовместима с материей, которая есть результат деградации невидимого света, по какой-то нелепой случайности вырвавшегося за пределы Плеромы. Мир материи, в свою очередь, есть царство неведения, мрака и зла, а посему подлежит если не немедленному уничтожению, то постепенному подведению к той черте, за которой физическое существование просто-напросто невозможно.

В начале нашей эры поклонники Мудрости столкнулись с уверовавшими в Сына, и пошло-поехало... Христиане изводили гностиков, гностики обличали христиан, манихеи под шумок организовывали собственную церковь, а иудеи, в недоумении разводя руками, не могли понять, чем, собственно, не угодила этим странным людям идеология Бытия. Шли годы... Зороастрийцы приступили к изничтожению неправильного дуализма Мани и Маздака. Христиане успешно провели первый Разбойничий — он же второй Эфесский — собор...

И только в песках Аравийского полуострова царили мир и спокойствие. Кочевые племена, не задаваясь вопросами о сути бытия, молились придорожным камням, грабили караваны и воевали друг с другом. А горожане, не вникая в тонкости теории познания, торговали, развивали ремесла, сутяжничали и не слишком задумывались над вопросами, волновавшими людей Инджия и людей Торы. Но в начале 600-х гг. все кончилось. Проповедь Мохаммеда перевернула мир, хотя тогда еще никто не мог предположить, что за исходом в Медину последуют победоносные войны, борьба за власть и... раскол, который даст новую жизнь поклонникам невидимого света.

Поскольку мое исследование посвящено ориентальной духовности, а не истории Востока как такового, я позволю себе опустить некоторые этапы развития исламского мира. Безусловно, противостояние сторонников сунны и приверженцев Али играет важную роль в мусульманской истории. И анализ политики, проводимой арабскими завоевателями в Персии, Азии, на Пиренейском полуострове, может дать немало пищи для размышлений. Что касается научных достижений того Востока, то здесь никаких слов не хватит... Но нас-то более всего интересует пантеизм и все, что с ним связано. Поэтому забудем о сунне и **ши'а**, **(уточнить написание)** о зуннаре и джизье и вспомним, как в IX веке Иоанн Скот Эриугена сообщил миру о четырех природах, последовательно происходящих друг за другом. Вспомним, что Спиноза, спустя каких-то семь столетий, сформулировал нечто генетически и типологически близкое: «Бог или природа», *natura naturans, natura naturata*. А Лейбниц, чуть

погода, воспел предустановленную гармонию и абсолютную монаду. Таким образом, на одном полюсе европейского пантеизма оказалась природа сотворенная и творящая, которая стремится стать несотворенной и не творящей. На другом — последовательность «бог — атрибут — модус». А посередине — абсолютная монада с предустановленной гармонией.

Спрашивается, знал ли исламский мир нечто подобное? Безусловно, знал. Ведь уже задолго до европейских рационалистов было произнесено: «Фихи ма фихи» и «Вахдат ал-вуджуд». И невидимый свет пронизывал миры суфийского универсума, и Первый разум манил к себе верных.

Ну, хорошо — возможную связь систем Спинозы и Лейбница с ориентальной мудростью мы установили, тем более что в определенный момент эта мудрость начала теснейшим образом взаимодействовать с восточным изводом аристотелизма, а отрицать влияние Стагирита на Спинозу и Лейбница невозможно. Но с Эриугеной все гораздо сложнее, ведь его система, как утверждают разные авторы: а) генетически связана с ранним восточным и западным богословием (А. Бриллиантов), б) не имела отношения к христианству (А. Штекль), в) формировалась под влиянием конкретных ориентальных учений (И. Арсеньев, Л. Гумилев).

Чтобы разобраться в этой ситуации, вспомним о бритве Оккама и сконцентрируем внимание на концептуальных проблемах эригенической онтологии, одной из главных особенностей которой является понимание природы как «общего имени» «всего, что есть и что не есть» в ее отношениях с божеством.

Согласно Эриугене, «деление природы посредством четырех различий принимает четыре вида.

Из них первый состоит в том, что творит и не творится; второй в том, что и творится, и творит; третий в том, что творится и не творит; четвертый в том, что и не творит, и не творится. В этой четверке друг другу противопоставлены пары, ибо третий вид противостоит первому, а четвертый второму. Но четвертый помещается среди невозможного [impossibilia], — его бытие в невозможности быть». Божество, создавшее эту структуру, «по отношению к предметам видимым обозначается как «небытие»; по отношению к бытию идеальному — как причинность и потенциальность всех вещей; относительно множественности — как монада или единица, всегда себе равная, не имеющая в самой себе ни различия, ни противоположения; в отношении к своей непостижимости — как Божественный мрак». Другими словами, мироздание Эриугены (в сравнении с известными нам моделями универсума) являет собой нечто особенное, поскольку его развитие подчинено одной-единственной цели — влиться в Божество, от которого оно произошло, и слиться с ним: «Этим достигнут будет четвертый порядок природы, который «не творит и не творится» (quae neque creatur nec creat)». Неудивительно, что и верховное существо, управляющее таким миром, довольно сильно отличалось от библейского прототипа. И не стоит смущаться тем, что Ирландец без конца апеллирует к Писанию: гностики, которых трудно заподозрить в любви к христианству, тоже постоянно обращались к библейскому тексту. Правда, и офиты, и александрийцы, и сатурнилиане с вардесанитами были достаточно прямолинейны: кто дает знание, тот и есть настоящий бог; а кто запрещает, льет воду на мельницу мирового зла. Эриугена действовал значительно тоньше. Тезис о четырех природах он выдвигает в самом начале «Перифюсеона» и затем, «забыв» о нем, долгими кружными путями ведет собеседника к мысли об органической связи абсолюта с «тьмой», или «мраком».

Весьма показательны в этом смысле фрагменты II книги, в которых мыслитель представляет свой вариант толкования одного из стихов Бытия, а именно — «земля же была безвидна и пуста, и тьма над бездною, и Дух Божий носился над водою — terra autem erat inanis et vacua et tenebrae super faciem abyssi et spiritus Dei ferebatur super aquas» (Быт. [Gen.], 1:2;). «А что сказать о первейших причинах умной сущности?» — вопрошает по поводу тайного смысла

библейских слов Наставник и дает такой ответ: «Разве не самым подобающим образом они были названы Святым Духом именованьем темной «бездны»? Ибо вследствие своей непостижимой глубины и своего бесконечного рассеяния через все вещи, не воспринимаемого никаким чувством, не постигаемого никаким умом, [причины] называются «бездной»; а именованьем «тьмы» они заслужили называться вследствие несказанного превосходства своей чистоты. Ведь и это чувственное Солнце часто затемняет [взор] тем, кто на него смотрит, ибо они не в силах взирать на его чрезмерное блистание. Поэтому «над бездной» первоначальных причин «была тьма». Ведь пока они не прошли во множество небесных сущностей, никакой тварный ум не мог познать, что они такое. И до сих пор тьма [находится] над этой бездной, поскольку она не воспринимается никаким умом, за исключением Того, кто сформировал ее в Начале, тогда как из [созерцания] произведений, то есть ее исхождений в умопостигаемые формы, познается только что она существует (quia est), но не постигнуть что она такое (quid est). — Quid dicam de causis principalibus intellectualis essentiae; nonne congruentissime tenebrosae abyssi vocabulo a Spiritu sancto appellatae sunt? Abyssus enim dicuntur propter earum incomprehensibilem altitudinem, infinitamque sui per omnia diffusionem, quae nullo percipitur sensu, nullo comprehenditur intellectu, praeque ineffabilis suae puritatis excellentia tenebrarum nomine appellari meruerunt. Siquidem et sol iste sensibilis intuentibus eum saepe ingerit tenebras non valentibus eximium sui intueri fulgorem. Tenebrae itaque erant super causarum primordialium abyssum; nam priusquam in coelestium essentialium numerositatem procederent, nullus intellectus conditas eas cognoscere potuit, quid essent. Et adhuc tenebrae sunt super hanc abyssum, quia nullo percipitur intellectu, eo excepto, qui eam in principio formavit. Ex effectibus autem, hoc est, processibus ejus in intelligibiles formas, cognoscitur solummodo, quia est, non autem intelligitur, quid est <разрядка моя. — С.С.>». Как легко заметить, ключевыми словами данного рассуждения выступают tenebrae (тьма, мрак) и abyssus (бездна). Последняя в библейском словоупотреблении имеет разные значения «1) начало вод земных (Быт. 1, 2; Пс. 103, 6); 2) источники, обильно текущие (Втор. 8, 7; 33, 13; Пс. 77, 15); 3) тяжкие беды (Пс. 41, 8); 4) темница или место осужденных на вечные муки бесов и грешников, отверженных Богом (Лук. 8, 31; Апок. 9, 1, 2)». Однако Эриугена, манипулируя смыслами, отсекает «бездну» от материальной составляющей и устанавливает ее онтологическое родство с «тьмой», эманулирующей («исхождения»!..) «в умопостигаемые формы» [processibus ejus in intelligibiles formas].

Отношения, в которых находятся эта «исходящая» тьма и Дух Божий, сформировавший ее в Начале, непостижимы. «Что подразумевается в последующем: «И Дух Божий носился поверх вод» (Быт 1:2)? Не добавлено ли это для того, чтобы не посчитали, будто первоначальные причины по безмерному превосходству своей природы превышают силу не только умной и рассуждающей твари, но даже умопостигаемое познание со стороны их Творца?», — интересуется Ученик, и Наставник, конечно же, удовлетворяет его любопытство: «И Дух Божий, — говорит [пророк], — носился поверх вод», как если бы он сказал: бездна первоначальных причин, бесконечная и непостижимая, а потому заслуженно называемая невидимой и темной, ускользает глубиной своей затемненности от всякого ума и рассуждения не так, чтобы даже Дух Божий не мог постичь ее и превзойти. Ведь Бог в Начале соделал [причины], словно некие основания (fundamenta) и начала всех природ, существующих от Него, и Он постигает их своей сверхпревышающей (supereminenter) бесконечной гностической силой, и Дух Его «носится поверх них» не перемещением по месту, но по превосходству знания. — D. Quid ergo vult quod sequitur? Et Spiritus Dei superferebatur super aquas. An forte hoc additum ne aestimarentur primordiales causae non solum intellectualis rationalisque creaturae virtutem, verum et creatoris earum intelligibilem cognitionem prae nimia suae naturae excellentia superare? M. Et Spiritus, inquit, Dei ferebatur super aquas; ac si diceret, primordialium causarum infinita incomprehensibilisque abyssus, ac per hoc invisibilis

tenebrosa que merito appellata, non ita omnem intellectum rationemque altitudine obscuritatis suae effugit, ut etiam a Spiritu Dei comprehendi et superari non possit; Deus namque ipsas veluti quaedam fundamenta principiaque naturarum omnium quae ab eo sunt, in principio fecit, supereminente sua gnostica virtute eas comprehendit, spiritusque ejus non locali vehimine, sed cognitionis eminentia eis superfertur <разрядка моя. — С.С.>».

В контексте подобных утверждений вопрос: «Как же может понять сама себя божественная природа, что она есть, если она есть Ничто? — Quomodo igitur divina natura seipsam potest intelligere, quid sit, cum nihil sit?», — оказывается не только уместным, но крайне необходимым. С. Булгаков указывал на особое значение этого вопроса, поскольку в вопрошании Эриугены раскрывается один из важных аспектов проблемы Ничто как именованного божества, и подкрепляет свою мысль обращением к тексту «Перифюсеона»: «Я полагаю, что этим именем обозначается невыразимая и недоступная ясность неведомой божественной Благости, которая понимается сверх-сущностно и сверхприродно в себе самой, ни есть, ни была, ни будет быть. Она не познается ни в какой существующей сущности, ибо она превосходит все. Только чрез то, что она несказанным образом нисходит в сущее, становится она постижима для духовного ока как таковая, и она же одна обретается во всем как бытие, есть, была и будет быть. Мыслимая как непостижимая, она не без основания называется в особенном смысле Ничто. Насколько же она в своих богоявлениях начинает становиться видимой, говорится, что она из ничто переходит в нечто. Именно, насколько она должна считаться превосходящей всякую сущность, она будет познаваться во всякой сущности, а потому всякая видимая и невидимая тварь может быть названа божественным явлением. Ибо сверху донизу, т.е. от небесных сущностей до низших тел этого мира, всякий порядок природы постольку приближается к божественной ясности, проникает как понимание в сокрытое. Потому недостижимая ясность сил небесных часто называется в богословии тьмою, чему не надо удивляться, ибо и высшая мудрость сама, которой близки эти силы, часто обозначается тьмою» (III, cap. 19) [...omnis siquidem ordo naturarum a summo usque deorsum, hoc est, ex caelestibus essentiis, usque ad extrema mundi hujus visibilis, in quantum occultus intelligitur, in tantum divinae claritati appropinquare videtur. Proinde a Theologia coelestium virtutum, inaccessibleis claritas saepe nominatur tenebrositas: nec mirum, cum et ipsa summa sapientia cui appropinquant saepissime tenebrarum vocabulo significetur] <курсив и разрядка мои. — С.С.>». Соотнося эти наблюдения с известными данными, мы не можем не согласиться с правомерностью булгаковского заключения: «Из <...> определения апофатического богословия о том, что Бог есть Ничто не в смысле отрицания, но в смысле недостаточности всякого утверждения, Эриугена делает смелый и парадоксальный вывод, что Бог не знает самого себя»; тем более что данное заключение подкреплено словами самого Ирландца: «Бог не знает, что Он такое, ибо Он не есть нечто; Он непонятен во всяком нечто как для самого себя, так и для всякого разума... Бог сам в себе самом совершенно не знает, что Он не есть, но так же не знает себя и как сущего. Таким образом, Он не знает, что есть Он сам, т.е. Он не знает, что Он есть нечто, ибо Он познает, что Он вовсе не принадлежит к той области, которая в каком-либо смысле может быть познана и о которой можно высказать или помыслить, что она есть». — Deus itaque nescit se, quid est, quia non est quid; incomprehensibilis quippe in aliquo et sibi ipsi et omni intellectui <...>. Nescit igitur quid ipse est, hoc est, nescit se quid esse; quum cognoscit se nullum eorum, quae in aliquo cognoscuntur, et de quibus potest dici vel intelligi quid sunt, omnino esse».

Итак, если судить по текстам Эриугены, основания его философии были не совсем христианскими, склонность к пантеизму видна невооруженным глазом, и традиционное толкование правомерно связывает эригеническую систему с аристотелизмом и неоплатонизмом. Казалось бы, о чем еще говорить?..

Однако Л. Гумилев в свое время высказал довольно неожиданное мнение об источниках вдохновения Ирландца: «Учение Эригены не только не христианское, но и не религиозное. «Божественный мрак» не личность, а стихия, похожая на Плерому гностиков. Однако отмеченные черты сходства с атеистическими воззрениями индийской философии указывают, что мысли свои Эригена почерпнул от арабов. Так как правочерные мусульмане не исповедовали атеизма, даже мистического, то, значит, это были африканские карматы, жившие повсюду под маской шиитов.

С их идеями Эригена мог ознакомиться при посредстве испанских и провансальских евреев <...>. В пользу этого говорит описание «сотворенного и творящего», т.е. людей, эманированных «божественным мраком». Совпадает и жестокое отношение к окружающей среде, где живые существа лишены духовности и потому не заслуживают сострадания. Короче говоря, в учении Эригены можно видеть попытку создать на Западе антисистему, подобную той, которая в IX в. бурно развивалась на Востоке». Вывод Гумилева безжалостен: «Эригенизм — метастаз исмаилизма».

Я не берусь судить, насколько прав создатель теории пассионарности. Действительно, хронология в данном случае такова, что позволяет допустить влияние исмаилитской доктрины на формирование воззрений великого вольнодумца. Однако, как указывают авторитетные источники, «исмаилитская философия возникла во второй половине VIII в., а свой законченный характер приобрела в трудах Хамид ад-Дина ал-Кирмани (конец X – начало XI в.), в его «Успокоении разума» (<...> 411 г.х. – 1020/21 г.н.э). В разработке исмаилитских доктрин участвовали ан-Насафи (ум. 942/43), Хибатулла аш-Ширази (ум. 1077/78) <...> и др.». А отсюда следует, что Эригена, который покинул этот мир в 890 г., несмотря на поддержку «испанских и провансальских евреев», вероятно, испытывал некоторые затруднения при знакомстве с классическими исмаилитскими трудами.

Другое дело, что эригенизм самим фактом своего существования подтверждает: гением Аристотеля, Платона и Плотина была выкована волшебная цепь. Эта цепь прошла закалку в горниле христианского мудрствования и древнего гнозиса. А затем заботами вардесанитов, буддистов и манихеев она протянулась через моря и пустыни, горы и леса, связав воедино мечту Сиддхартхи Гаутамы, чаяния тех, кто жил надеждой на пришествие Махди, и странную философию Ирландца, которая вознесла над миром несотворенную и творящую природу, преследующую одну-единственную цель: уничтожить творение. Но во имя чего наши герои так активно противопоставляли себя миру?..

Проще всего решается вопрос с Буддой. Однажды Гаутама отправился на охоту, где его внезапно «потрясло созерцание страданий, переполняющих жизнь»: «Он видит перепаханное поле, на котором птицы выклевают червей из комьев земли, и поражается, почему одни живые существа могут жить только ценой смерти других. Но самым важным для духовного переворота Сиддхартхи оказываются четыре встречи: царевич видит похоронную процессию и понимает, что все люди и он сам смертны и ни богатство, ни знатность не могут защитить от смерти. Он обращает внимание на прокаженного и впервые осознает, что болезни подстерегают любого смертного. Принц смотрит на нищего, просящего подаяние, и понимает мимолетность и призрачность богатства и знатности. И вот Сиддхартха оказывается перед мудрецом, погруженным в созерцание. Глядя на него, принц осознает, что путь самоуглубления и самопознания — единственный путь к постижению причин страданий и способа избавления от них. <...>

После этой достопамятной охоты царевич не мог уже больше спокойно жить в своем роскошном дворце. И вот однажды ночью он покидает дворец <...>. На опушке леса он попрощался со слугой и конем и своим мечом, который взял в руки последний раз в жизни,

отсек в знак отречения от мирской жизни свои длинные волосы «цвета меда». Сделав это, он вступил в лес. Начался период ученичества, аскезы и духовных поисков»¹¹³ (Торчинов, 11). Итогом долгих нелегких исканий стало обретение четырех Благородных истин: 1) Благородной Истины о страдании (жизнь есть страдание); 2) Благородной Истины о причине страдания (страдание вызвано неверными желаниями, которые привязывают человека к круговороту смерти и новых рождений); 3) Благородной Истины о прекращении страдания (неверные желания можно преодолеть); 4) Благородной Истины о пути, который ведет к прекращению страдания.

Другими словами, «Будда увидел, узрел бытие-страдание и его причины, он узрел конец страдания и путь к этому концу. <...> Он понял сущность круговорота бытия, колеса жизни и постиг возможность выйти из круговорота, остановить катящееся колесо жизни». И вот приблизился день «отхода в окончательную нирвану. <...> Будда лег в позе льва <...> и погрузился в созерцание. Вначале он достиг четвертого уровня сосредоточения, потом восьмого, потом вернулся к четвертому, и из него вступил в великую и вечную нирвану без остатка. <...> Гончарный круг кармы остановился, и тело, последняя объективация бывшего влечения к профаническому существованию, перестало жить. Отныне Будды больше не было в мире и мира не было для Будды. Он погрузился в состояние, которое не может быть ни описано, ни представлено. Можно лишь сказать, что в нем не было места страданию, которое заменило высшее блаженство»¹¹⁴ (Торчинов, 14–15).

Вывод: учение Гаутамы было направлено против мира по той причине, что в мире существует жизнь, а жизнь есть страдание. Таким образом, устранение мира есть путь к устранению страдания. Освободишься от страдания, и будет тебе нирвана. Но вот вопрос — почему все-таки мир неразрывно связан со страданием? Или это нужно принять на уровне аксиомы, помня, что мы имеем дело с учением, которое, пусть и не принимает идеи бога, но не становится от этого менее религиозным? Я не буду заниматься изобретением велосипеда и предлагать собственные версии. Лучше все-таки довериться мнению профессионалов...

Так, видный русский востоковед О. Розенберг подчеркивает, что «по учению буддизма, каждая личность со всем тем, что она есть и мыслит, со всем ее внутренним и внешним миром есть не что иное, как временное сочетание безначальных и бесконечных составных частей, как бы лента, сотканная на известном протяжении безначальных и бесконечных нитей». Таким образом, «человеческая жизнь от рождения до смерти — это лишь краткий, маленький и жалкий эпизод на фоне этих нитей, текущих из вечности и теряющихся в вечности», но «не забывайте, что это — лишь картина. Ведь элементы, о которых идет речь, на самом деле не пространственны, и жизнь не есть ткань, а сочетание мыслей и чувств, ощущений и воспоминаний. Поток бытия поддерживается сам собой, никто его не толкнул, никто его не останавливает, и это его «бывание», это движение связано с волнением, с суетой, с мучением. Нет бытия без страдания, нет страдания без бытия; быть и страдать — одно и то же, и то и другое безначально».

Само же страдание, согласно Ф. Щербатскому, неразрывно связано с «буддийскими элементами», которые «являют собой *duḥkha*». Но при этом сами *duḥkha* не могут быть отождествлены с европейским пониманием страдания: «*Duḥkha*, термин, который всегда передавался как страдание, печаль и т.п. Если такой перевод достаточен был при изложении популярной литературы, то ясно, что теоретически подразумевается что-то другое. Такие выражения, как «элемент зрения (*sakṣuḥ*) есть страдание», «все элементы под влиянием *sāsrava* (т.е. под влиянием желания жить) — страдание», элемент «цвета» также мог быть

¹¹³ Торчинов Е.А. Даосизм: опыт историко-религиоведческого описания. СПб.: Изд-во «Андреев и сыновья», 1993, с. 11.

¹¹⁴ Там же, с. 14-15.

подогнан под рубрику «страдание», не могли бы быть поняты, если бы мы использовали нашу обычную идею страдания. Идея, заключенная здесь, состоит в том, что элементы, описанные выше, находятся постоянно в состоянии волнения, а конечная цель мирового процесса состоит в их постепенном успокоении и конечном угасании. Старый буддийский символ веры (*ye dhārma hetu-grabhavāh*) уже выражает мысль очень категорически: «Великий отшельник указал (отдельные) элементы, их взаимосвязь, как причины и следствия, и их конечное подавление».

В свою очередь Е. Торчинов считает: «Несмотря на то, что многие исследователи предлагали отказаться от слова «страдание» как от имеющего коннотации, несколько отличные от санскритского «духкха» при переводе этого понятия, и заменить слово «страдание» такими словами, как «неудовлетворенность», «фрустрация» и даже «проблемы» (последнее, правда, не в академическом, а в популярном американском издании). Тем не менее представляется оптимальным все-таки оставить здесь русское слово «страдание» как наиболее экзистенциально сильное и выразительное. Что касается несомненных отличий семантических полей русского и санскритского слов, то они вполне выявятся в ходе дальнейшего рассмотрения первой истины»¹¹⁵ (Торчинов, 20). Далее исследователь предлагает развернутое доказательство своей мысли: «Все есть страдание. Рождение — страдание, болезнь — страдание, смерть — страдание. Соединение с неприятным — страдание, разлучение с приятным — страдание. Поистине все пять групп привязанности суть страдание». Такими словами обычно формулируется первая Благородная Истина. Буддизм в значительно большей степени, чем другие религии, подчеркивает связь жизни со страданием. Более того, в буддизме страдание есть фундаментальная характеристика бытия как такового. Это страдание не есть результат некоего грехопадения и утраты изначального рая. Подобно самому бытию, страдание безначально и неизменно сопровождает все проявления бытия. <...> Удовольствие (*сукха*) не является противоположностью страданию, а как бы включено в страдание, являясь его аспектом. Дело в том, что ни одно из возможных «мирских» состояний не является для нас полностью удовлетворительным. <...> Мы можем испытать сильное физическое или даже духовное (например, эстетическое) наслаждение <...>. Но мгновение не останавливается, наслаждение заканчивается, и мы страдаем, оттого что оно ушло, стремимся вновь испытать его, но безуспешно, отчего мы страдаем еще сильнее. Или, наоборот: мы стремимся к чему-то <...>. И вот мы достигли цели, но нас постигает горькое разочарование — плод оказался не столь сладким, как нам представлялось, а жизнь утрачивает смысл, потому что цель достигнута, а более стремиться не к чему. И, наконец, всех нас ждет смерть, которая делает все наши удовольствия и наслаждения конечными и преходящими. Но и это еще не все. <...> Мы также все время оказываемся в ситуации страдательности <...>. По видимости — человек сам кузнец своего счастья, но в действительности <...> он не столько кует, сколько сам пребывает под молотом причинности на наковальне следствий. Говоря о страдании, буддизм отнюдь не ограничивается человеческим уделом. Страдают животные. <...> Неисчислимы страдания обитателей адов <...>, страдают от никогда не удовлетворяемых влечений голодные духи — преты. Даже божества (ведийские Брахма, Индра, Варуна и другие боги) тоже страдают. Им приходится воевать с демонами — асурами, им ведом страх смерти, поскольку они также рождаются и умирают, хотя срок их жизни огромен. Короче говоря, нет такой формы жизни, которая не была бы подвержена страданиям. Страдание абсолютно, удовольствие весьма и весьма относительно. <...> Вот диагноз буддийского терапевта. Но в чем причина болезни?»¹¹⁶ (Торчинов, 20–21).

¹¹⁵ Там же, с. 20.

¹¹⁶ Там же, с. 20–21.

Не знаю, как кому, но мне почему-то импонирует именно последняя версия. И вовсе не потому, что она более всего отвечает задачам проводимого исследования. Просто иногда, особенно когда речь идет об учениях, имеющих массовое распространение, есть смысл отвлечься от высоких материй и обратиться к горестной земле. Давайте зададимся вопросом — если среднестатистическому человеку здесь хорошо, причем безоговорочно хорошо, возникнет ли у него мысль о том, что здесь плохо? Вряд ли... Следовательно, игры на уровне «страдание как блаженство» — это для избранных. Семантические тонкости, о которых писал Ф. Щербатский, — тоже для избранных. А уж знание санскрита — тем более. Таким образом, для массового сознания буддийское страдание есть в первую очередь страдание и ничто иное. Чем проще идея, тем лучше воспринимают ее последователи. Ведь если бы большевики, просвещая пролетариат, тратили время на разъяснение теории прибавочной стоимости, то в 2013 г. Россия радостно праздновала бы 400-летие дома Романовых. Но большевики сказали: «Буржуи вас грабят. Грабь награбленное!» — и понеслась птица-тройка по просторам империи...

Так и с учением Гаутамы, которое в доступной форме сообщает: страдание может принимать разные обличья; страдание пронизывает все земное бытие; от страдания не защищен никто и, по большому счету, все, что связано с деянием, есть страдание. Поэтому, как мне кажется, Е. Торчинов совершенно прав и тогда, когда утверждает, что причина страдания, которой посвящена вторая благородная Истина, может быть определена как «привязанность к жизни в самом широком смысле», и тогда, когда проводит параллель между буддийской «привязанностью» и шопенгауэровской «волей к жизни»¹¹⁷ (Торчинов, 22).

Однако, справедливости ради, отмечу, что «западный Будда» выражался по поводу этой воли гораздо резче: «Зверь в нас — воля к жизни, которая, все более озлобляясь среди вечных страданий жизни, стремится облегчить собственные муки тем, что причиняет их другим. Но на таком пути она постепенно развивается в настоящую злобу и жестокость»; «ужас и скорбь, которыми полон мир, представляют лишь необходимый результат всей совокупности характеров, в которых объективируется воля к жизни»; «воля к жизни <...> вынуждена питаться собственной плотью»¹¹⁸ (Шопенгауэр; *Paralipomena*, V, 167–168; 244; 250); «воля к жизни — истинное проклятие»; «самая воля к жизни, слепое влечение, называемое силою темперамента»; «воля к жизни и горе, в сущности, — одно и то же», «единая воля к жизни, тождественная с великими страданиями, через познание которых она может обратиться и прийти к концу»; «чистая, свободная от познания воля к жизни, слепое стремление, которое объективирует себя таким образом: вот ядро жизни»¹¹⁹ (Шопенгауэр; *Новые Paralipomena*, VI, 8; 93; 103; 152). Осмысление высказываний Шопенгауэра позволяет выявить одну из главных особенностей восприятия ориентальной духовности европейской культурой: сначала некая идея улавливается, затем происходит ее присвоение, после чего она получает новый круг развития.

Каждую идею на этом круге ожидает своя судьба. От идеи может остаться только имя, и этим именем будут без разбору нарекать всех подряд: так произошло с гнозисом, который в определенный момент стал ассоциироваться и с розенкрейцерством, и с масонством и даже с христианством.

В другом случае идея перерождается в нечто особенное вплоть до собственной противоположности. Этот путь прошли каббалистическая Хохма с гностической Софией, ставшие Вечной Женственностью В. Соловьева и страшной Прекрасной Дамой А. Блока.

¹¹⁷ Там же, с. 22.

¹¹⁸ Шопенгауэр А. *Paralipomena* // Шопенгауэр А. Собрание сочинений: В 6 т. М.: ТЕРРА-Книжный клуб; Республика, 1999. Т. 5, с. 167–168, 244, 250.

¹¹⁹ Шопенгауэр А. *Новые Paralipomena* // Шопенгауэр А. Собрание сочинений: В 6 т. М.: ТЕРРА-Книжный клуб; Республика, 1999. Т. 6, с. 8, 93, 103, 152

И, наконец, идея может утрачивать отдельные атрибуты и ассимилироваться с родственными идеями чужого мировоззрения, что, собственно, и произошло с идеей нирваны, попавшей в окружение апологетов деятельного жизнеотрицания. И если буддисты противопоставляли себя миру во имя личного спасения и нирваны, то остальные — во имя освобождения от мира через уничтожение мира в целом. Мир плох — уничтожим этот мир. Этаким талион вселенского масштаба.

Стоп!.. А ведь это именно то слово, которого нам так не хватало. Конечно, для начала надо все-таки вспомнить, что буддизм вкупе с теми системами, которые я навязал ему в компанию, — нетеистичен, и поэтому... И поэтому «карма понимается буддистами не как некое возмездие или воздаяние со стороны Бога или богов, а как абсолютно объективный базовый закон существования, столь же неотвратимый, как законы природы и действующий столь же безлично и автоматически. По существу, закон кармы представляет собой просто результат перенесения представления о всеобщности причинно-следственных отношений в область этики, морали и психологии»¹²⁰ (Торчинов, 23). Если же мы попытаемся глубже вникнуть в проблему, то нам придется вспоминать и ряд других моментов. Например, о том, что карма имеет отчетливое правовое наполнение, но представление о ней формировалось тогда, когда ни философии, ни юриспруденции не было и в помине.

Тем не менее отсутствие названия не означает отсутствия явления, и я могу уверенно утверждать, что:

— правовая реальность ведических представлений есть стремящееся к актуализации идеальное образование, подчиненное принципу высшего порядка, который выступает целью и смыслом существования данной области бытия. В древнем Китае аналогичную функцию выполняет дао и, в какой-то мере, тьянь;

— безличная сила, противоположная названному принципу, соотносима с роком античных представлений, однако не тождественна ему, поскольку имеет единое онтологическое основание с миром, где реализуются ее потенции;

— специфические структуры правовой природы в нетеистических представлениях достаточно сложны и в своем становлении подчинены тем же закономерностям, что и окружающее бытие, однако в ряде случаев подчиняются нравственной доминанте;

— проблематика, характерная для этой разновидности правовой реальности, имеет в своей основе архетип «воздаяния/возмездия», обнаруживающий способность применяться к конкретным общественно-правовым обстоятельствам;

— первичная правовая реальность нетеистических представлений, максимально полно представленная в соответствующих сакральных текстах, есть результат специфического онто-гносеологического опыта, применяемого в качестве правового идеала к области общественных отношений.

Помимо этого мы должны постоянно держать в памяти: 1) что «зло на свете — безначально. Ниоткуда оно не появилось»; 2) что «мучение жизни не есть следствие грехопадения, оно никогда не начиналось, и личность не виновата в том, что она вообще есть и страдает»; 3) что «жизнь людей неодинакова: одни страдают больше, другие меньше. И присущее людям нравственное чувство никогда не удовлетворится тем, что часто злодей наслаждается, а добродетельный страдает без вины»; 4) и что в буддизме проблема восстановления справедливости решается «учением о возмездии, о нравственной ответственности. Хотя в самом бытии никто не виновен, все же данная единичная жизнь связана с предыдущей и виновна в том, что она страдает именно так, а не иначе».

¹²⁰ Торчинов Е.А. Даосизм: опыт историко-религиоведческого описания. СПб.: Изд-во «Андреев и сыновья», 1993, с. 23.

Кроме того, нельзя забывать, что «основы брахманистской и индуистской концепции кармы формулируются в «Ману-смрити» и др. текстах дхармашастр, а также в пуранах, «Бхагавадгите» и эпосе», и «Ману подчеркивает индивидуальный характер кармы: «Одиноким рождается живое существо, одиноким же умирает; одиноким оно поглощает [плоды] добрых дел и одиноким — дурных». При этом, согласно Ману, «направления перерождения (гати) <...> распределяются в зависимости от преобладания в индивиде одной из трех гун (саттвы, раджаса и тамаса)».

Кстати, попутно автор цитируемых выше строк обращает наше внимание на «поражающие своими подробностями классификации проступков и их кармических последствий», представленные в «Законах Ману»: «Укравший золото [как следствие этого приобретает] болезнь ногтей, пьяница — черноту зубов, убийца брахмана — чихотку, осквернитель ложа гуру — болезнь кожи, доносчик — дурной запах из носа, клеветник — дурной запах изо рта, крадущий зерно — недостаток членов, подмешивающий [зерно] — излишнее число членов, похититель пищи — дурное пищеварение, крадущий слово — немоту, крадущий одежду — белую проказу, крадущий лошадь — хромоту» (XI.49–51). Обращает на себя внимание, что возмездие носит строго систематический характер — чем человек совершает проступок, тем он и расплачивается: «[Человек] вкушает [плод] совершенного деяния — доброго или дурного — [так:] умом — совершенное умом, словом — совершенное словом, телом — совершенное телом. Вследствие греха телесных деяний человек идет к состоянию неподвижности, словесных — к [состоянию] птицы или животного, умственных — к состоянию [человека] низкого рождения» (XII.8, 9)». Я намеренно привел цитату без купюр, чтобы мы могли по достоинству оценить вывод, сделанный В. Лысенко, который совершенно справедливо оценил специфику кармической «механики»: «Не следует представлять, что закон кармы действует, исходя из некоего баланса добрых и злых деяний. Только само действие обладает внутренним потенциалом к справедливой «компенсации». В этом отношении закон кармы касается каждого отдельно взятого действия, а не их суммы. Считается, что кармический потенциал проходит разные стадии: накопленный ранее, но пока скрытый (саммича-карман), реализующийся в данной жизни (прабандха-карман) и создаваемый в настоящее время и реализуемый в будущем (агамо-карман). Создавать карму, согласно брахманизму и индуизму, может лишь человек, остальные существа обречены только переживать ее последствия (бхога).

Не только буддисты, но и брахманистские мыслители, сознавая опасности фаталистического толкования кармы, выдвигали свои доводы в пользу действенности человеческого усилия». И в «Махабхарате»¹²¹ (Беседа Маркандеи; 207:83–88), когда речь заходит об условиях обретения рая, сказано следующее:

В правду вступили благие и рай заслужили
Распределением даров, благодеяниями скорбящим;
Их все уважают, они богаты подвигом, (познанием)

Шрути,

Они сострадательны ко всему живому; (таких)
совершенными считают.

Отличаясь щедростью, они уже здесь достигают
блаженства миров счастливых.

Они вполне отзывчивы к страданию слуг, супруги;

Встречаясь с благими, сверх сил дают благие,

Они постигают ход мира, свое благо и дхарму;

Следуя такому пути, блаженствуют бесконечные годы.

¹²¹ Махабхарата: Беседа Маркандеи. Вып. IV. — М., 2008. URL:<http://www.bolesmir.ru/>

Невреждение, прямодушие, милосердие, правдивость,
Безгневность, смирение, стыдливость, стойкость,
обузданность, умиротворенность

Мудрые твердо блюдут, всем существам сострадая.

Как видим, рай надо заслужить, и заслужившие рай не просто наслаждаются обретенным блаженством, но обязательно при этом принимают участие в судьбе других существ, сострадая им и тем самым актуализируя и сохраняя собственную мудрость!..

Но вернемся к разговору о карме, хотя для этого нам и понадобится потратить некоторое время на дхарму, тем более что оригинальное название «Законов Ману» как раз и предполагает «наставление в дхарме»... Итак, идея кармы неразрывно сопрягаема с идеей дхармы. При этом мы можем понимать карму как предписание, предопределение, установление — суть все равно останется неизменной: карма есть то, что пред-задано свыше, она не подлежит кардинальному изменению, и любые попытки сотворенных существ обойти этот запрет изначально обречены на неудачу.

Однако, обратившись к тексту, мы видим, что первая часть памятника правовой мысли за исключением отдельных стихов, где сказано об источнике закона, посвящена «творению», «перечню содержания», «тайнствам», «посвящению»... В то же время правовой оттенок присутствует уже в первых строках «Законов...», из которых мы узнаем, как «великие риши» спросили Ману:

«2. О божественный! Благоволи сказать нам точно и в должном порядке дхармы всех четырех варн и имеющих смешанное происхождение.

3. Ибо ты, Владыка, один знаешь истинный смысл обрядов всего непостижимого, неизмеримого предписания Самосущего». И отвечал Ману: «5. Этот мир неведомый, неопределимый, недоступный для разума, непознаваемый, как бы совершенно погруженный в сон, был тьмой.

6. Тогда божественный Самосущий невидимый, но делающий все это — великие элементы и прочее — видимым, проявляющий энергию, появился, рассеивая тьму» и т.д. Приведенный диалог с современной точки зрения представляется непродуктивным. Действительно, вместо ответа на конкретный вопрос о том, каково должно быть «правило добродетельного поведения человека, соответствующее занимаемому им общественному положению», «великие риши» получают лекцию на тему сотворения мира.

Правда, С. Эльманович указывает, что «одни из индийских комментаторов» объясняют данный факт тем, «что имелось в виду показать важную цель этого труда <...>; другие стараются доказать, что рассказ о творении, <...> который содействует пониманию Высочайшей души, составляет часть священного закона». Спустя десятилетия Г. Ильин предлагает новую редакцию комментария: «Тот факт, что Ману, которого просили изложить дхарму, раньше дает рассказ о сотворении, объясняют предположением, что имелось в виду показать важную цель этого труда, необходимость и пользу изучения его; существует версия о том, что рассказ о сотворении <...> составляет часть дхармы и поэтому его присутствие в шастре оправдано». Но, к сожалению, тождество «Высочайшей души» с «дхармой» и единство «священного закона» с «шастрой» ни на йоту не приближают нас к ясному ответу на вопрос, который был задан Ману.

Однако не стоит предаваться унынию, потому что первая глава «Законов Ману» дает возможность воочию узреть гораздо более значимое — онтологическое основание правовой реальности древних индийских воззрений, для которых оппозиция брахман/атман являла, скорее, единство «А» и «не-А», нежели их противоположение. А это означает, что относительность нравственной составляющей установлений, определяющих правовые отношения между варнами, обусловлена ontos-ом и объективно дистанцирована от онтической бытийности.

Исходя из объективного характера этой относительности, можно заключить: бытийные основания исполнения некоего предписания никоим образом не входят в противоречие с волей «начала», которая, как указывается уже во второй главе, предполагает, что «желание (наград), действительно, имеет свое основание в мысли, что действие может доставить их, и на этом основании совершаются жертвоприношения; обеты и законы, предписывающие воздержание, соблюдаются вследствие мысли, что они принесут плод».

Другими словами — «мене, текел, упарсин...», а правовая реальность в подобном контексте уподобляется некой вторичной субстанции, подобной второму разуму аль-Кирмани...

С точки зрения высокой философии это родство всего лишь частность, на которую не стоит тратить времени. Однако в нашем случае оно свидетельствует, и вполне возможно, об изначальной генетической близости внешне чуждых друг другу правовых реальностей, которые формируются, скажем, в античном универсуме и универсуме «Законов Ману», имея источником высший закон, в свою очередь берущий основания в Ведах, ибо «вся Веда есть (первый) источник священного закона, потом предание и доброе поведение тех, которые знают (Веду сверх того), а также обычаи святых людей и (наконец) самоудовлетворение», и «какой бы закон ни предписал Ману для того или другого (лица), таковой вполне изложен в Веде».

Если мы, следуя этим указаниям, обратимся к Ведам, то убедимся, что там, действительно, есть закон, называемый «рита». В буквальном смысле рита означает «ход вещей» и олицетворяет «закон в целом и незыблемость справедливости», то есть «рита означает порядок мира», и «все, что совершается во вселенной, имеет в качестве своего начала риты»¹²² (Радхакришнан, I, 62). В сочинении С. Радхакришнана неоднократно обращается внимание на связь риты с онтологическим основанием мира: «Рита существует до проявления всех феноменов. Сменяющиеся серии феноменов этого мира представляют собой различные выражения постоянного риты.

Так, риты называют отцом всего», и спутники Индры — Маруты — приходят на помощь верным «издалека, с сидения закона», то есть — «от местопребывания риты»¹²³ (Радхакришнан, I, 62). Непосредственным образом связан рита и с Вишну, «зародышем риты»¹²⁴ (Радхакришнан, I, 62), который «по рождению — древний отпрыск (вселенского) закона», и «Кто почитает Вишну, устроителя (обрядов), <...> Тот превзойдет славою даже того, кто имеет союзника».

Всесилие риты неразрывно связано с Варуной, который «следит за миром, наказывает грешников и прощает грехи тем, кто молит о прощении»¹²⁵ (Радхакришнан, I, 60).

Соблюдая заветы Адити,

Да будем мы безгрешны перед Варуной,

Который способен простить даже совершенный грех!

Следует отметить, что Варуна, поддерживающий «материальный и моральный порядок» мира, «не капризный бог», а бог решительный («дхитаврата»), чьим приказам «повируются другие боги»; он — всеведущий, он «бог богов, суровый к провинившимся и милостивый к раскаивающимся»¹²⁶ (Радхакришнан, I, 61).

Как справедливо указывал А. Макдонелл, «the process of abstraction has here proceeded so far, that Varuna's character resembles that of the divine ruler in a monotheistic belief of an exalted type». Однако монотеистическая проблематика требует отдельного рассмотрения. Поэтому,

¹²² Радхакришнан С. Индийская философия: В 2 т. М.: Миф, 1993. Т. 1, с. 62.

¹²³ Там же, с. 62.

¹²⁴ Там же.

¹²⁵ Там же, с. 60.

¹²⁶ Там же, с. 61.

отметив, что «суровый к провинившимся и милостивый к раскаивающимся» бог «поступает согласно вечному закону нравственного мира, который им установлен»¹²⁷ (Радхакришнан, I, 61), завершим характеристику Варуны.

Уяснив, что представляет собой ведический универсум с позиций нравственно-правового порядка, обратим внимание на одну особенность эволюции риты. Будучи изначально законом развития бытия, он в итоге «становится путем нравственности, которого должны придерживаться люди, и законом праведности, соблюдаемым даже богами. «Заря следует путем риты, праведным путем, как будто она знала его раньше» <...> Вся вселенная покоится на рите и движется в нем»¹²⁸ (Радхакришнан, I, 63).

У закона есть твердые основы,

Много ярких чудес на удивление.

Благодаря закону давно приводятся в движение жизненные силы.

Благодаря закону коровы вступили на путь истины.

Придерживающийся закона, от закона и получает.

К сожалению, идеальная конструкция, выстроенная в правовом пространстве «Ригведы», не нашла адекватного воплощения в обыденности, а молитвы «пастырю закона, сверкающему» Агни оказались не лучшим средством для поддержания справедливого порядка вещей. Поэтому в период Упанишад особую роль и приобрела карма, которая выступала как слепое бессознательное начало, управляющее вселенной; начало, неподконтрольное даже божеству. Хотя в то же время: «Рита — закон вед. Варуна — владыка риты. Карма относится к неизменным действиям богов. Она есть выражение природы реальности. Она делает невозможным какое-либо произвольное вмешательство в моральную эволюцию»¹²⁹ (Радхакришнан, I, 207).

Безусловно, были и другие толкования сути кармы. Скажем, в концепции Санкхьи утверждалось, что она 1) стремилась «освободить дух от этого скорбного, преходящего мира, где в конечном счете всегда преобладает страдание»; что 2) «беды, скорбь порождаются делами, кармой, то есть непрерывным течением причинно-следственного ряда»; причем 3) «ведантийское направление эпической Санкхьи видело разрешение задачи освобождения в деятельности, свободной от своекорыстья и выполняемой «ради блага мира» или «ради целокупности мира», по выражению Гиты (III, 20). Это есть путь бхакти, провозглашенный Гитой, неотделимо связанный с путем кармы». А еще различались зрелая и зреющая карма: «зрелой кармой» назывался «процесс, ставший необратимым», ибо «зреющая карма не столь инертна: в ее условиях человеку оставляется возможность выбора, а выбор, который делает человек, есть творимая карма».

Что касается дхармы, она являла собой не только «законоположение, порядок, обычай, право, обязанность; долг, добродетель, закон, предписание», но и «природу, сущность вещи, особенность» etc. При этом дхарма зависела от варны индивидуума («Законы Ману»!), и «кастовыми законами определялся нравственный момент»: «Что считалось законным и праведным для члена одной касты, для представителя другой было преступлением. <...> В «Бхагавадгите» говорится, что «чужая дхарма полна опасности» и что «лучше выполнять свою дхарму, хотя бы и недостаточную, чем чужую, хотя бы и более совершенную...»

Что из этого следует? Пока ничего особенного. Хотя можно заметить, что кармическая система оказалась странным образом связана с другой системой, абсолютно чуждой ей и по сути, и по содержанию. Я имею в виду зороастризм.

¹²⁷ Там же.

¹²⁸ Там же, с. 63.

¹²⁹ Там же, с. 207.

На первый взгляд подобное утверждение выглядит если не эпатажным, то откровенно глупым. Конечно, постмодернистская ересь провозглашает безграничную свободу насилия над материалом — так что почему бы и нет?! Но, если все дозволено, то нет ничего истинного. Поэтому я как-нибудь обойдусь принципом достаточного основания и постараюсь доказать, что сопоставление буддизма и зороастризма вполне даже и возможно.

Нет-нет, я не собираюсь выискивать в одной системе дуалистические элементы, а в другой — предпосылки к обезличиванию божества. Ключевым словом нам послужит слово «возмездие».

Ведь если разобраться, карма без возмездия и, конечно же, без воздаяния (суть возмездие) ничто. Если бы было иначе, если бы карма содержала в себе нечто, способное влиять на человека без применения кнута и пряника, «Законы Ману» дошли бы до нас в совершенно ином виде. А так — что в буддизме, что в брахманизме базовая структура налицо: не бывает проступков без наказания; наказание соразмерно (это важно!..) проступку; критерии проступка не имеют всеобщего характера, как и критерии воздаяния/возмездия. И еще — мир заставляет нас страдать, но мы не можем заставить страдать мир, поэтому покидаем его...

Таким образом, основные ориентиры определены, и мы оказываемся лицом к лицу с воззрениями, в которых право практически неотделимо от веры. В сущности, подобное положение дел в древнем мире не было чем-то из ряда вон выходящим. И первоисточником Закона с правом выступал зиждитель мира, и жрец исполнял обязанность судьи, и заповеди вероисповедного плана переплетались с заповедями уголовного характера.

Поэтому специфические атрибуты зороастрийского правового феномена надо искать в другой плоскости. Как отмечал еще Ж. Дармстетер, «внешнюю форму Вендидада часто сравнивают с Пятикнижием Моисея. Но, в действительности, в Библии нет беседы между Богом и законодателем... Бог дает заповеди, а не ответы. Напротив, в Вендидаде... человек обязан спрашивать Ахуру... законы — это «вопросы к Ахуре»¹³⁰ (Видевдат; Иссл. и комм., 27). Вопросная форма общения с Ахурой, безусловно, была характерна не только для Видевдата. В Авесте мы читаем:

Кого Ты на защиту
Поставишь мне, о Мазда,
Когда меня лукавый
Замыслил погубить? <...>
Кому разбить преграды,
Твоим храня ученьем
Мне в доме домочадцев?
Кто жизни исцелитель?
Открой же Судию!¹³¹
Авеста в РП, 101.

Да и правовая проблематика, которой, собственно, и был посвящен Видевдат, в сакральных авестийских текстах присутствовала всегда. Так, в 46 Ясне («молитва Заратуштры после изгнания»), звучат не только жалобы и не только просьбы помощи:

1. В какую землю бежать, куда бежать я пойду?
Удаляют меня от воинов и жрецов,
Не утешает меня община,
Не принимают приверженные друждам тиранны в стране,
Как же мне удовлетворить тебя, Мазда?

¹³⁰ Ртвеладзе Э.В., Саидов А.Х., Абдуллаев Е.В. [Исследование и комментарий «Закона против дэвов»] // Авеста. СПб.: Изд-во Политехнического университета, 2008, с. 27.

¹³¹ Авеста в русских переводах (1861–1996). СПб.: Журнал «Нева»; РХГИ, 1997, с. 101.

2. <...> Взываю к тебе, взгляни же, Ахура!
 Давая поддержку, как друг дает другу,
 Научи чрез Закон обладанию Доброй Мыслью.

3. Когда же, о Мазда, быки дней
 Придут, дабы мир добыл Закон,
 Когда придут мудрые помощники с могучими речами?
 Кому на помощь придет Добрая Мысль?
 Верю я, завершишь ты все это меня ради, Ахура!

4. Тот сторонник дружей последователям Закона мешает
 Разводить быка в стране и в области,
 Мешает обладающий злою славой, мерзкий делами.
 Кто лишит его царства, Мазда, или жизни,
 Тот, шествуя впереди, да уготовит пути доброго учения. <...>

7. Кого, о Мазда, дадут мне подобному в защитники,
 Когда сторонник дружей соберется причинить мне насилие,
 Кроме Огня твоего и Мысли твоей,
 Делами которых созревает царство Закона?
 Такое учение «я» моему возвести!

8. Кто собирается нанести вред дому и двору моему,
 Чрез дела того да не постигнет меня напасть!
 На него же да обратятся они, терзая
 Его, лишая покойной жизни,
 Но не лишая жизни тяжелой, злые дела его, Мазда! <...>

10. Кто мне, муж ли, жена ли, о Мазда-Ахура,
 Даст то, что ты считаешь лучшим для жизни,
 Тому в награду за праведность дай царство
 чрез Добрую Мысль.
 Их я буду убеждать вам поклоняться,
 С ними всеми перейду чрез мост раздела [Чинвад].
 <...>

18. Кто заодно со мной, тому и я лучшее
 Из того, чем обладаю, обещаю чрез Добрую Мысль,
 Но вражду тем, кто с вами собирается враждовать,
 Следуя вашей воле, о Мазда и Закон!
 Это — решение разума и духа моего...

19. Кто по Закону свершит мне то,
 То свершит Заратуштре, что ближе всего к моим желаниям,
 Тому, заслужившему будущую жизнь, в награду
 Будет пара беременных коров со всем, чего он желает.
 И это ты мне сделаешь, Мазда,
 это ты умеешь подать лучше всех¹³².

Авеста в РП, 137–139.

С одной стороны, все просто: Заратуштра постоянно обращается к Закону, попутно поднимая проблему адекватности воздаяния за доброе дело и возмездия за злое. С другой стороны, как указывает И. Брагинский: «Народные элементы являются наиболее древним «слоем» Авесты. Они покрыты мощными пластами более поздних, жреческих идей, отражающих попытку внести весьма тенденциозную систематизацию в древние представления, подчинить их

¹³² Авеста в русских переводах (1861–1996). СПб.: Журнал «Нева»; РХГИ, 1997, с. 137-139.

канонизированному учению, придать наивным анимистическим представлениям завершённую форму абстрактного религиозного мировоззрения, освятить власть царей как носителей божественного сияния — Хварно и т.п. <...> Жреческую линию в Авесте и в зороастризме кроме культа Хварно составляет разработка вопросов демонологии (демонов Зла и Добра, которых множество) и эсхатологии, загробной жизни, конца мира и воскрешения (фрашо-кэрэти; «Яшт» 13.11), Страшного суда, прихода Спасителя — мессии Саошьянта и др. Отсюда и религиозная нетерпимость в Авесте, проявляющаяся по-разному: проповедь распространения зороастризма силой оружия в «Гатах» («Ясна» 53.8, 9); резкое выступление против «кровосмешательства» при браках с представителями чужого племени, против тех, «кто смешивает семя [родичей] праведных с семенами нечестивых [чужеродцев], семя почитателей дэвов с семенами [людей], их отвергающих... об этом говорю я тебе, о Заратуштра, что их важнее убивать, чем извивающихся змей и крадущихся волков»¹³³ (Брагинский, 46–47). Сделав поправку на идеологический климат того времени, когда И. Брагинский писал эти строки, выделим наиболее значимые для нас моменты: а) власть генетически связана с божественным сиянием; б) человечество ожидает Страшный Суд и приход Мессии; в) религиозная нетерпимость и ненависть к дэвам.

Все это существует не само по себе, а в теснейшей связи со знаменитой зороастрийской триадой «благая мысль – благое слово – благое дело». Рассматривая эту сторону авестийского мировоззрения, И. Брагинский отмечает: «Ярким образцом партиципационного восприятия духов Добра и вместе с тем пристрастия к троичной симметрии может служить следующая строфа, которая к тому же вводит нас в своеобразную поэтику гат:

1. О ты, Творец скота, воды и растений, даруй мне
 2. Жизненную силу (Амэртат) и здоровье (Харватат)
 - твоим благодетельным духом, о всеведущий (Мазда),
 3. А также силу и бодрость — посредством благой мысли (Воху-Мана) в Судный день приговора.
- (51.7)

В этой строфе все переплелось: природа, духи, благие действия, моральная триада, и все выражено в строжайшей симметрии:

| 1 строка | «Скот» | «Вода» | «Растения» |
|-------------|---|--|---|
| | [Дух скота: «Воху-Мана», т.е. «благая мысль», см. в 3-й строке] | [Дух воды: «Харватат», т.е. «здоровье», см. во 2-й строке] | [Дух растений: «Амэртат», т.е. «жизненная сила», см. во 2-й строке] |
| | ↓ | ↓ | ↓ |
| 2 строка | «благодетельный дух» | «здоровье» [обращение: «Всеведущий (Мазда)», т.е. владетель слова] | «жизненная сила» |
| | ↓ | ↓ | ↓ |

¹³³ Брагинский И.С. Авеста // Авеста в русских переводах (1861–1996). СПб.: Журнал «Нева»; РХГИ, 1997, с. 46–47.

| | | | |
|--------|-----------------|------------------|--------------------------|
| 3 | «благая мысль», | ↓ «приговор», | «бодрость», |
| строка | т.е. мысль | т.е. слово | т.е. дело ¹³⁴ |
| | | | Брагинский, 56. |

Не исключено, что подобные симметричные конструкции выполняли роль своеобразного заслона, призванного уберечь сознание поклонников Ахура-Мазды от неразрешимых противоречий, которые возникали при столкновении веры в предопределение с идеей свободы выбора. Впрочем, предопределение плохо согласуется со свободной волей (а то и просто отрицает ее...) только при формальном подходе к вопросу. Жизнь вносит поправки в абстрактные схемы и, «как свойственно многим ранним формам сознания, вера в предопределение не только не исключала признания свободы воли и выбора, но даже порою выдвигала ее на первый план. В «Гатах», например, подчеркивается, что, хотя Верховный Владыка — всемогущ, свобода выбора между Добром и Злом предоставлена не только людям, но и скоту. «Скоту ты предоставил, — обращается Заратуштра к Ахура-Мазде, — выбор: быть в зависимости от скотовода или нескотовода. Скотовод — последователь Воху-Маны [благой мысли = Духа скота]; нескотовод — не причастен к нему» (31.9–10).

При этом люди должны действием доказывать свою приверженность Добру, делами своими помогая духам Добра в борьбе с дэвами: «Пусть наступит конец грабежу! Дайте отпор ему!» (48.7); не слушайте заклинаний-«мантра» приверженцев Лжи, «сокрушайте их оружием, ибо несут они гибель и нужду дому, общине, области и стране» (31.18).

Хорошо выражено положение «вольному воля» наряду с подчеркиванием прямо противоположной идеи о предопределенности всего волею Ахура-Мазды в следующей строфе:

Да исполнится по желанию каждого желаемое, которым
по своей воле распоряжается Ахура-Мазда
Я же желаю достичь силы и юности;
Постичь наилучший распорядок помощи мне, о преданность
[Армайти] моя,
А также — богатства и жизни плодотворной.
(43.1)»¹³⁵ (Брагинский, 58).

Итак, с одной стороны, Всемогущий, который создал все и тем самым установил определенный порядок вещей от первых дней творения до их конца. С другой стороны — требование действительного существования в тех границах, которые определяются «благой» триадой. Ср.:

1. Тому, по желанию его,
всякому, кому по желанию его
Своей волей правящий Мазда-Ахура да подаст,
Желаю я силу и упорство в достижении
Для получения правосудия, это мне подай, о Армайти,
Награды, богатства, жизнь Доброй Мысли¹³⁶.
Авеста в РП, 134.

Вопрос о предопределении позволяет нам напрямую соотнести авестийский контекст с индийским (позволим себе такое усредненное обозначение) и уверенно говорить о том, что узловые точки схождения не ограничиваются утверждением необходимости

¹³⁴ Там же, с. 56.

¹³⁵ Там же, с. 58.

¹³⁶ Авеста в русских переводах (1861–1996). СПб.: Журнал «Нева»; РХГИ, 1997, с. 134.

возмездия/воздаяния. Очевидное родство воззрений обнаруживается, к примеру, в решении вопроса о мере воздаяния.

«Основное содержание «Гат», как считает И. Брагинский, можно свести к следующему: «Тот, кто ныне колеблется между добром и Злом, будет отвечать в Судный день за доброе и за злое» (48.4)»; кроме того, «уже в нынешней жизни будет воздано добром праведному человеку и злом приверженцу лжи. Однако подлинное, суровое Возмездие наступит в потустороннем мире, когда в Судный день приговора у Моста разбора — Чинвад будут отделены друг от друга праведники и грешники.

Перед наступлением «второй» жизни будет свершен Последний суд огнем и расплавленным металлом, и тогда злодеям будут уготованы вечные мучения, а праведным людям — вечное блаженство. Пламя огня разделит две стороны — праведную от лживой. «Говорю я о том, — не раз вещает Заратуштра, — что будет воздано добру, будет воздано и злу, свершится Суд огнем и расплавленным металлом»; «Кто ревностно заботится о скоте, тот и сам окажется на горных пастбищах Арта-Вахишты и Воху-Ману» (33.3). Последователь Арты удостоится блеска счастья, а приверженец Друджа погрузится «в вечную тьму со скверной пищей и жалобными стенаниями» (31.20).

Грядущая, счастливая, «вторая» жизнь наступит и на земле, которой будут управлять справедливые цари <...> — Саошьянты, прообраз мессии. Об этом молит Заратуштра: «Когда же придут к нам благодетели стран для одоления грабежа (Айшмы) и насаждения наилучшего распорядка (Арты)?»¹³⁷ (Брагинский, 58–59).

Нетрудно заметить, что в картинах, которые нарисованы в «Гатах», четко просматриваются дуалистические структуры, обусловленные, как мы помним, уже на космогоническом уровне. Так, сказано: «Два Духа [Спэнта-Манью и Анхра-Манью], два близнеца в начале провозгласили от себя чистое и нечистое мыслей, речей и поступков. Богомудрые знают разницу между провозгласителями, не знают ее зломудрые: суд богомыслящих безошибочен и верен как о том, так и о другом Духе»¹³⁸ (Авеста в РП, 131). И поэтому — о, желающие встать на путь праведности, —

Прислушайтесь ушами своими к наилучшему,

Проникнитесь ясным пониманием двух верований,

Дабы каждый перед Судным днем сам избрал одно из них <...>¹³⁹

Авеста в РП, 133.

Судя по всему, зороастризм имел вполне реальные основания, чтобы так беспокоиться по поводу выбора. И если бы на сторону Анхра-Манью становились отдельные отщепенцы, не было бы необходимости в создании «Видевдата»¹⁴⁰ (Видевдат; Иссл. и комм., 53). Правда, этот памятник «не является ни завершенным сводом законов, ни тем более исчерпывающим моральным трактатом» <...>, однако, «значение этого памятника для изучения правовой и этической мысли Среднего Востока трудно переоценить»¹⁴¹ (Видевдат; Иссл. и комм., 50–51). Тем более что зороастрийское право, бывшее «неотъемлемой частью зороастрийской религии на всем протяжении ее истории», «оказало определенное влияние как на иудейское <...>, так и на мусульманское право»¹⁴² (Видевдат; Иссл. и комм., 51), а это в нашем случае немаловажно. Как немаловажны следующие особенности зороастрийской правовой системы:

¹³⁷ Брагинский И.С. Авеста // Авеста в русских переводах (1861–1996). СПб.: Журнал «Нева»; РХГИ, 1997, с. 58–59.

¹³⁸ Авеста в русских переводах (1861–1996). СПб.: Журнал «Нева»; РХГИ, 1997, с. 131.

¹³⁹ Там же, с. 133.

¹⁴⁰ «Закон против дэвов» (Видевдат) // Авеста. — СПб.: Изд-во Политехнического университета, 2008, с. 53.

¹⁴¹ Там же, с. 50–51.

¹⁴² Там же, с. 51.

«В Денкарте говорится, что откровение Ормазда подразделяется на три вида: *gasanig* — высшее духовное знание и долг; *dadig* (законное) — мирское знание и мирской долг и *hada mansrig* — все то, что располагается между двумя этими областями (то есть комментарии). В «Книге тысячи судебных решений» — сасанидском судебнике, составленном в конце VI в. н.э., — говорится о большом религиозном значении профессии правоведа и особо подчеркивается «то уважение, которое было в религии в отношении (исковых) требований и судебного расследования, производящегося со знанием дела.. <...> Того человека следует считать счастливее других, который своими собственными стараниями долю бессмертную и вечное процветание приобрел, (который) будучи сведущим в делах религии и богов, в исковых требованиях сделал себя неуязвимым путем знания своих обязанностей и образ мыслей (своих), (свою) речь и поступки в соответствии с праведностью хранил в чистоте»¹⁴³ (Видевдат; Иссл. и комм., 51). В том же источнике определяется, какими письменными установлениями обязаны руководствоваться те, кто отправляет правосудие, иерархия инстанций etc.: «Согласно Денкарту, судьи (которые, кстати, входили в сословие жрецов) должны были выносить решения на основании Авесты и Занда <...>; верховный жрец (магупат) мог отменять любые решения судей и чиновников: «Пусть окажут предпочтение тому, что бог... возбудит в сердце магупата» <...>. Да и под «знанием Права» имелась в виду не осведомленность в праве вообще, а знание «Дата», собрания правовых насков Авесты и их комментария на среднеперсидском, выполненного при Хосрове»¹⁴⁴ (Видевдат; Иссл. и комм., 52).

Зороастрийское право оперировало несколькими категориями: закон, договор, преступление, возмещение и наказание. Понятие закона, по мнению Н. Сафа-Исфехани, «было существенной частью зороастризма с его самых ранних этапов... Одна треть зороастрийской священной литературы касалась закона в его различных областях», а целью «практических законов» Авесты было «создать организованное, процветающее общество, которое было бы гармоничным во всех отношениях» <чем не Лао цзы? — С.С.>»¹⁴⁵ (цит. по: Видевдат; Иссл. и комм., 54).

Идеальным создателем и правителем «процветающего общества» в авестийской мифологии «изображен Йима (Джамшид). «Я тебе мир приумножу, я тебе мир взращу, защищу и сохранию. Не будет в моем царстве ни холодного ветра, ни суховея, ни страданий, ни смерти!» — обещает Йима Ахура Мазде (II, 5)»¹⁴⁶ (Видевдат; Иссл. и комм., 54). Приоритеты власти определены четко и недвусмысленно: служение Ахура-Мазде и противостояние Анхра-Майнью. Те же самые идеи провозглашает и «символ веры» зороастризма: «1. Клянусь дэвов. Считаю себя молящимся Мазде, заратуштровским, противодэвовским, учащим Ахуре, славящим Бессмертных Святым, молящимся Бессмертным Святым.

Ахура-Мазде благому, благостному, все благо признаю праведному, лучезарному, благодатному, «и все, что лучшее» чей скот, чья Истина, чьи светы, чьими «светами полнятся счастьем».

2. Спэнта-Армайти благой верую — моей она да будет.

Отказываюсь от воровства скота и разбоя, от разорения и разрушения селений молящихся Мазде.

3. Тем владельцам предаю вольное передвижение, вольное житие, кто живет на этой земле со Скотом.

¹⁴³ Там же.

¹⁴⁴ Там же, с. 52.

¹⁴⁵ Цит. по: «Закон против дэвов» (Видевдат) // Авеста. — СПб.: Изд-во Политехнического университета, 2008, с. 54.

¹⁴⁶ Там же, с. 54.

Молитвой Истине воздавая так провозглашаю: больше не стану я разорять и разрушать селения молящихся Мазде, посягать на тело и жизнь.

4. Отрекаюсь от единения со злыми, злобными, зловредными, пагубными дэвами, самыми лживыми, самыми тлетворными, самыми злополучными из всех существ, от дэвов и дэвовских, от чародеев и чародейных и от всех, кто насилует живущих, мыслями, словами, делами и обличем отрекаюсь от единения со лживым, сокрушающим»¹⁴⁷ (Авеста в РП, 156). Другими словами, подданные берут на себя те же самые обязательства, что некогда взял идеальный властитель.

И все-таки определенные отличия есть. Обратимся к фрагменту, где звучал упомянутый выше диалог Йимы и Ахуры:

3. Сказал я ему: «Стань для меня, о прекрасный Йима, Вивахвантов сын, хранителем и подателем Веры!»

Но отвечал на это Йима:

«Не способен я и не обучен хранить и нести Веру».

4. «Тогда приумножь мне мир, возрасти, защити и сохрани!»

5. Тогда ответил мне на это Йима прекрасный:

«Я тебе мир приумножу, я тебе мир возращу, защищу и сохраню.

Не будет в моем царстве ни холодного ветра, ни суховея, ни страданий, ни смерти!»

6,7. И тогда дал я ему два орудия:

золотой рог и золотой кнут,

что значило две власти, принадлежащие Йиме¹⁴⁸.

Видевдат, 77.

С учетом известных нам обстоятельств даже беглого прочтения достаточно, чтобы понять: современные интерпретаторы несколько сместили акценты. Обещание, которое Йима дает подателю и создателю благ, — по сути своей есть компромиссное решение, принятое после переговоров божества с первым из смертных, услышавшим его голос.

В Ясне 12 картина совершенно иная: «8. Молящимся Мазде, заратуштровским, считаю себя прославлением и исповеданием. Славлюсь благомыслием мысли. Славлюсь благословием слова. Славлюсь благодеянием дела.

9. Славлюсь Верой моления Мазде, умиротворяющей, слагающей оружие, брачно-родственной, праведной, из сущих и будущих величайшей, лучшей и прекрасной, ахуровской, заратуштровской. Ахура-Мазде все благо признаю. Это и есть Веры моления Мазде прославление»¹⁴⁹ (Авеста в РП, 157).

В то же время, несмотря на кровную связь с религиозными установлениями, зороастрийское право осознавало суть закона как такового. Последний и в Гатах понимается как «социальная норма, которая должна была защитить жрецов и скотоводов от притеснений со стороны военных кланов»; так, «в Гате Уштавайти Заратуштра обращается к Ахура Мазде: «Когда наступят, о Ахура, ... / закона истинного мощь и исполнение, / пророков мудрый замысел и слово? ... / И в чьих руках закон — в руках жрецов <жреца? — С.С.> злодея, / безбожно губит стадо злой правитель; / бессовестным путем он взял богатство. / Кто вышвырнет его из жизни и из власти, / расширит пастбища для благостных коров? / Кто защищает, а не

¹⁴⁷ Авеста в русских переводах (1861–1996). СПб.: Журнал «Нева»; РХГИ, 1997, с. 156.

¹⁴⁸ «Закон против дэвов» (Видевдат) // Авеста. — СПб.: Изд-во Политехнического университета, 2008, с. 77.

¹⁴⁹ Авеста в русских переводах (1861–1996). СПб.: Журнал «Нева»; РХГИ, 1997, с. 157.

нападает, / Он в вере крепок, верен в договоре» (Ясна, XXX, 3–5)»¹⁵⁰ (Видевдат; Иссл. и комм., 54).

Заметим, что договор играл в зороастрийском мировоззрении особую роль. Об этом говорит и тот факт, что даже в раннем средневековье «нарушение договора все еще стояло в одном ряду с таким тяжким преступлением, как ересь», и то, что «в Видевдате понятие договора занимает одно из центральных мест»¹⁵¹ (Видевдат; Иссл. и комм., 55). Не менее значимо в данном случае еще одно обстоятельство — именно бог договора Митра, следивший также и за соблюдением клятв, являлся одной из самых уважаемых фигур зороастрийского пантеона:

Мы почитаем Митру...

Несущего возмездье,

Ведущего войска,

Владыку тыщеумного,

Властителя всеведущего¹⁵².

Авеста в РП, 279.

...А Митре благодетельный

Творец Ахура-Мазда

Господство дал над миром.

Бессмертные Святые

В тебе, о Митра, видят

Существ Судью, Владыку,

Ты очищаешь Веру

В твореньи наилучшую¹⁵³.

Авеста в РП, 295.

Митра не одинок... В Видевдате в паре с ним «фигурируют второстепенные божества, воплощающие два аспекта правосудия — Рашну (Справедливость) и Сраоша (Послушание)»¹⁵⁴ (Видевдат; Иссл. и комм., 55). Ср.:

1. «О Творец материального мира, о Святейший!

В каком месте Земля чувствует себя самой счастливой?»

Отвечал Ахура Мазда:

«Там, где верующий ступает с вязанкой священных дров,

барсманом, молоком и ступкой для жертвоприношения,

возвышая голос свой в согласии с Верой,

молясь Митре и Раману,

повелителям широких и добрых пастбищ»¹⁵⁵.

Видевдат, 85.

53. За четвертое клятвopеступление

пусть отправят клятвopеступника в изгнание,

или подвергнут другому наказанию,

но не более жестокому.

54. Если захотят испытать его,

то пусть дадут ему выпить кипящей воды,

в которую положены сера и золото,

¹⁵⁰ «Закон против дэвов» (Видевдат) // Авеста. СПб.: Изд-во Политехнического университета, 2008, с. 54.

¹⁵¹ Там же, с. 55.

¹⁵² Авеста в русских переводах (1861–1996). СПб.: Журнал «Нева»; РХГИ, 1997, с. 279.

¹⁵³ Там же, с. 295.

¹⁵⁴ «Закон против дэвов» (Видевдат) // Авеста. СПб.: Изд-во Политехнического университета, 2008, с. 55.

¹⁵⁵ Там же, с. 85.

и заставят повторить свою клятву
с обращением к Рашну и Митре¹⁵⁶.
Видевдат, 108.

Надо заметить, карательная проблематика занимает в зороастрийских текстах почетное место. Вот лишь один пример — молитва, «золотоглазого Хаомы», обращенная к «благой» богине Аши:

38. <...> «Такую дай удачу
Ты мне, благая Аши,
Чтобы пленить сумел я
Франхрасьяна туранца
И связанным увел бы,
И связанным привел бы
Злодея к Хаосраве;
Убьет пусть Хаосрава
У озера Чайчаста
С глубокою водой
Его как сын в отмщенье,
Мстя за отца, коварно
Убитого Съяваршана,
И за Аграэрату,
Героя Наравида».

39. И подступила Аши,
Приблизилась к нему,
Обрел такую милость
Целительный, прекрасный
Золотоглазый Хаома¹⁵⁷.
Авеста в РП, 369–370.

А уж в Видеате проблематика, связанная с наказанием и преступлением, разработана «от» и «до». Круг проступков, которые влекли за собой неминуемую расплату, был довольно широк. Список особо тяжких возглавляло обвинение в ереси или, если говорить шире, преступления против религии Авесты:

1. «Сколько существует проступков,
которые, не будучи ни прощенными, ни искупленными,
делают человека грешником?»

2. Отвечал Ахура Мазда:
«Пять проступков, о святейший Заратуштра!
Первый — когда некто учит одного из верующих
другой вере, другому закону, подлому учению
и тем сбивает его с пути знания и совести —
этот человек становится грешником»¹⁵⁸.

Видевдат, 219.

Нередко преступлением подобного рода являлись совершенно невинные с точки зрения современного человека действия. Так, субъект, неправильно распорядившийся собственными срезанными ногтями, которые следовало закапывать с произнесением определенных слов,

¹⁵⁶ Там же, с. 108.

¹⁵⁷ Авеста в русских переводах (1861–1996). СПб.: Журнал «Нева»; РХГИ, 1997, с. 369–370.

¹⁵⁸ «Закон против дэвов» (Видевдат) // Авеста. СПб.: Изд-во Политехнического университета, 2008, с. 219.

автоматически становился приспешником темных сил, и его участь определялась совершенно однозначно:

10. Если не пожертвовать эти ногти птице,
то попадут они в лапы мазендаранских дэвов
и станут множеством ножей и копий,
луков и стрел с соколиными перьями
и пращевых камней мазендаранских дэвов!

11. Все эти нечистые приспешники Лжи
и нарушители божественных законов
есть мятежники против Повелителя;
все эти мятежники есть безбожники;
все эти безбожники достойны смерти¹⁵⁹.
Видевдат, 236.

А что касается других наказаний, о них можно составить полное представление, ознакомившись с другими фрагментами Видевдата. Так, за нарушение различных видов договора полагались и различные виды «возмещения»:

5. «О Творец материального мира, о Святейший!

Если нарушает человек договор, скрепленный словом,
Кто это должен искупить?»

Отвечал Ахура Мазда:

«Его проступок должны искупить
он и еще триста мужей из его рода».

6. «О Творец материального мира, о Святейший!

А если нарушает договор, скрепленный рукопожатием?»

«Его проступок должны искупить
он и еще шестьсот мужей из его рода».

7. «А если нарушает человек договор,
скрепленный залогом овцы?»

«Его проступок должны искупить он
и еще семьсот мужей из его рода».

8. «А договор, скрепленный залогом быка?»

«Он и еще восемьсот мужей из его рода».

9. «А договор, скрепленный залогом человека?»

«Он и еще девятьсот мужей из его рода».

10. «А договор, скрепленный залогом поля?»

«Его проступок должны искупить
он и еще тысяча мужей из его рода».

11. «О Творец материального мира, о Святейший!

Если нарушает человек договор, скрепленный словом,
какое наказание должен он понести?»

«Триста ударов конской плетью,
триста ударов хлыстом».

¹⁵⁹ Там же, с. 236.

12. «А если нарушает человек договор,
скрепленный рукопожатием?»

«Шестьсот ударов конской плетью,
шестьсот ударов хлыстом»¹⁶⁰.

Видевдат, 97–98.

Но, на мой взгляд, наибольшего внимания заслуживает 14 фрагмент, посвященный
искуплению за убийство водяной выдры:

1. Вопросил Заратуштра Ахура Мазду:

«О Ахура Мазда, благодетельнейший из Духов,
Творец материального мира, о Святейший!

Тот, кто ударяет одну из тех выдр,
что рождены из тысячи псов и тысячи сук,
и дух и душа ее отделяется от тела, —
каково наказание, что должен он понести?»

2. Отвечал Ахура Мазда:

«Должен он принять
десять тысяч ударов конской плетью,
десять тысяч ударов хлыстом.

Должен он набожно и чистосердечно
принести к огню Ахура Мазды
десять тысяч связок твердых,
хорошо просушенных, тщательно перебранных дров, —
дабы очистить душу свою.

3. Должен он набожно и чистосердечно
принести к огню Ахура Мазды
десять тысяч связок мягких дров,
сандал, бензоин, алоэ и гранат
или любое другое душистое растение, —
дабы очистить душу свою.

4. Должен он набожно и чистосердечно
простереть десять тысяч барсманов,
дабы очистить душу свою.

Должен он свершить десять тысяч
возлияний Благим Водам <...>

17. починить дважды по девять стойл,
из тех, что нуждаются в починке,
очистить дважды по девять собак
от блох, гнойников и других болезней,
что у собаки быть могут.

Должен он накормить
дважды по девять набожных людей

¹⁶⁰ Там же, с. 97-98.

мясом, хлебом, крепким напитком
и дающим здоровье вином.

18. Это наказание есть искупление,
спасающее верующего,
который покоряется этому наказанию,
а тот, который не покоряется ему,
будет обитателем Ада»¹⁶¹.

Видевдат, 212–217.

По мнению Дармстетера, «эти чрезмерные предписания, похоже, имели целью только внушить верующему сознание ужасности этого преступления»; «однако, по-видимому, целью данного фрагмента не было только устрашение. <...> Убийца водяной выдры не заслуживал самого сурового наказания — смертной казни. Самое ужасное, что ему сулят — это посмертное пребывание в Аду <...>. <...> Можно предположить, что список даров «ради очищения души» представляет собой своего рода «памятку» <...>. Убийство водяной выдры (по-видимому, тотемного животного <...>) выступает, в таком случае, лишь своего рода предельным случаем преступления, позволяющим изложить все виды даров ради очищения души»¹⁶² (Видевдат; Иссл. и комм., 218).

Со своей стороны добавлю: составители Видевдата прекрасно осознавали возможности самой идеи наказания и не ограничивали формы возмездия телесной сферой. Наказание как таковое выступает «средством очищения», и «тому, кто подвергался этим наказаниям в земном мире, не грозило более жестокое возмездие в мире потустороннем»¹⁶³ (Видевдат; Иссл. и комм., 58, 60).

Таким образом, можно заключить, что составители зороастрийского правового кодекса признавали прямую зависимость между прижизненным и посмертным воздаянием. Более того, прижизненное воздаяние было способно влиять на воздаяние в загробном мире. А отсюда следует, что нет никакой необходимости в преодолении посюстороннего мира. В этом — коренное отличие зороастрийской духовности от духовности индийских вероучений. Иначе говоря, право возмездия и возмездие как первооснова права присутствуют в нетеистическом и теистическом универсумах и не направлены против мира.

В монотеистическом универсуме Ветхого Завета наблюдается та же самая картина. Но когда евангельская проповедь расколола ряды верующих в Единого Творца, все изменилось. Антисистема, день за днем набирая силу, поворачивала сознание человека против действительного бытия. И навстречу тем, кто решил пойти путем веры, вышли те, кто признавал только путь разума...

Законы Бога, аль-Ка'им и милость Друга: лики справедливости

Чем ворон похож на письменный стол?.. Что общего между Галилеянином и Гаутамай?.. Если первый вопрос откровенно абсурден, то второй только поначалу кажется таковым. Ведь и проповедь Иисуса, как и проповедь Будды, открывала конкретному человеку путь к индивидуальному спасению.

А индивидуального спасения хотелось многим, потому что к определенному моменту человек устает сознавать себя частью чего бы то ни было, кроме разве что божества... Большинство, из тех, кто жаждал спастись, согласилось довольствоваться малым: они ограничились постижением благородных истин и исполнением заповедей блаженства.

¹⁶¹ Там же, с. 212-217.

¹⁶² Ртвеладзе Э.В., Саидов А.Х., Абдуллаев Е.В. [Исследование и комментарий «Закона против дэвов»] // Авеста. СПб.: Изд-во Политехнического университета, 2008, с. 218.

¹⁶³ Там же, с. 58, 60.

Но были другие — гностики, которые очень серьезно относились к упомянутому «кроме», поскольку не отделяли познание от бытия и неустанно проклинали творение, то есть материальный мир во всех его проявлениях. Да и как иначе-то?.. Ведь бытие с познанием у гностиков всех мастей неразделимы, а вот бытие и творение совсем не одно и то же.

Разобраться в этой катавасии, если принять правила игры, совсем не сложно. Дабы убедиться, обратимся к одному из современных исследований по гностицизму: «Независимо от теоретического контекста <...> символизм отражает универсальную гностическую позицию. Первой чуждой Жизнью является «Царь Света», чей мир — «мир блеска и света без тьмы», «мир кротости без сопротивления, мир справедливости без непокорности, мир вечной жизни без разложения и смерти, мир добра без зла... Непорочный мир не смешивался со злом»¹⁶⁴ (Йонас, 64). Этот отрывок из мандейского текста интересен не только тем, что доказывает поразительную жизнеспособность идеологии сторонников невидимого света. Одновременно он наводит на мысль об архетипической природе гностического мироотрицания. Приняв эту мысль, мы можем дополнить известную оппозицию веры и разума оппозицией душевное знание <=> путь в небытие || духовное знание (разум) <=> путь к подлинному бытию, которое являет собой полную противоположность бытию, сотворенному Яхве, Аллахом, Ахура-Маздой и даже в какой-то мере Брахмой.

Адепты разума, понимаемого, конечно, мистическим образом, органически не выносили тех, кто хорошо относился к действительному бытию. Так, учение Симона Волхва, если верить «Псевдо-Климентинам», имело подчеркнуто антииудаистскую направленность: «Он исповедует «силу неизмеримого и несказанного света, значимость которого непостижима, которого не знает ни Сила создателя мира, ни давший законы Моисей, ни ваш учитель Иисус» (Rec. II. 49). <...> Он назвал высочайшего из ангелов, сотворившего мир и разделившего его между остальными, и сделал его Богом иудеев: из семидесяти двух наций земли именно иудейский народ связал с ним свою судьбу <...>. Иногда, проходя мимо фигуры Энной, он просто утверждает, что этот Демиург был изначально послан благим Богом создать мир, но создал себя здесь как независимое божество, то есть присвоил себе Высшую Справедливость и держит в плену своего творения души, которые принадлежат высшему Богу <...>. Тот факт, что где бы ни говорилось о похищении Энной, оно связывается со множественностью душ, показывает, что Эннойя — это общая Душа <...>.

Что касается характера мирового Бога, Симон — как позднее, с особенной страстностью, и Маркион — выводит его несостоятельность из самого характера его творения, а его естественную ограниченность противопоставляет «благу» запредельного Бога через понятие «справедливости», понимаемой ошибочно как образ времени»¹⁶⁵ (Йонас, 120–121). Я не знаю, насколько корректно передан неведомым автором смысл учения Симона, и не знаю, насколько точен Г. Йонас в передаче слов первоисточника. Для меня сейчас интересно только одно обстоятельство: Симону приписано использование понятия «справедливость» в качестве коррелята. Приписано точно так же, как и Маркиону, который развел по разные стороны баррикад богов Ветхого и Нового Завета. «С христианской точки зрения, признание двух исключających друг друга Богов — наиболее опасный аспект дуализма Маркиона, ибо полярность справедливости и милосердия, воплощенных в одном Боге, служит причиной натянутости всей теологии Павла. Для Маркиона слабейший разум (а, следовательно, больше увлекающийся блеском формальной логичности), справедливость и благодать исключают друг друга и поэтому не могут пребывать в одном и том же Боге <...>.

Простой бог является богом «Закона», благой бог — богом «Евангелия». Маркион, здесь, как и везде, упрощая Св. Павла, понимает «справедливость» Закона как просто формальную,

¹⁶⁴ Йонас Г. Гностицизм. СПб.: Лань, 1998, с. 64.

¹⁶⁵ Там же, с. 120-121.

ограниченную, карающую и мстительную («око за око, зуб за зуб»): эта справедливость, не совершенное зло, является основной принадлежностью Бога-творца. Таким образом Бог, которого Христос обвинил в несправедливости, не персидский Ахриман, не абсолютная тьма — Маркион оставил дьявола существовать отдельной фигурой в пределах власти Творца, не материя; но просто мировой Бог, подобный Закону и пророкам, учившим ему. Нравственная добродетель, ориентированная на Закон и тем самым вследствие внутренних мировых установок склоняющаяся к безнравственности, не включается в понятие трансцендентного спасения»¹⁶⁶ (Йонас, 149–150).

Другие гностические школы тоже пытались разобраться с проблемами закона. Но если Маркион жестко критиковал талионический элемент, который, как было принято в среде уважающих себя гностиков, трактовал в выгодном для себя ракурсе и доводил до абсурда, то Валентин и его последователи рассматривали законодательство Моисеево «более умеренно» и «осмысленно»¹⁶⁷ (Йонас, 193). Так, «в послании Птолемея к Флоре, написанном, чтобы ослабить сомнения дамы-христианки» мы видим попытку «с самого начала сделать ясными Законы Моисея, хотя они определенно исходят не от совершенного Отца и не от Сатаны, и не от мира, а являются работой Бога Закона»¹⁶⁸ (Йонас, 193).

Сначала Птолемей поднимает вопрос об источнике закона: «Поелику, хорошая моя сестра Флора, многие приняли закон, изложенный Моисеем прежде нежели узнали основание его и предписания; то думаю, что тебе будет удобнее обозреть его в точности, когда узнаешь разногласные мнения о нем. Одни говорят, что он есть законоположение Бога и Отца; другие же, обратившись по сравнению с сими на противоположный путь, утверждают, что закон издан Божиим противником, виновником всякой пагубы, — дьяволом, как и мирозидительство приписывают ему же, называя его отцом и творцом. Но совсем сбились они с пути, передавая это одни другим, и ни те, ни другие, не достигая на самом деле предположенного ими же самими. По видимому, закон издан не совершенным Богом и Отцом (ибо не соответствует сему), потому что несовершен и нуждается в восполнении другим, содержит повеления, не свойственные естеству и настроению такого Бога. А также и неправде противника нельзя приписывать закон, как потребляющий неправду, следуя за теряющими из виду изречения Спасителя. <...> Апостол, предострашая несостоятельную мудрость сих лжесловесников, говорит, что мироздание есть собственное Его дело <...>, и при том дело не губительного бога, но праведного и ненавидящего лукавство»¹⁶⁹ (Птолемей, 364–365).

Затем автор послания переходит к рассмотрению более сложных вопросов и рассуждает о том, как соотносятся в самом законе его источники и может ли привнесенное оказывать влияние на изначальное: «Прежде всего должно знать, что не весь оный закон, содержащийся в Моисеевом Пятикнижии, происходит от одного некоего законоположника, то есть не от единого Бога, но есть в нем некоторые предписание, данные и людьми, и, как учат нас слова Спасителя, он разделяется на три части. Он принадлежит частью Самому Богу и Божию законоположению, частью Моисею, поколику не Сам Бог законополагал чрез него, но Моисей узаконил иное, возбужденный собственною своею мыслию, частью — старцам народным, потому что, как оказывается, и они от себя внесли некоторые свои заповеди»¹⁷⁰ (Птолемей, 366).

¹⁶⁶ Там же, с. 149-150.

¹⁶⁷ Там же, с. 193.

¹⁶⁸ Там же.

¹⁶⁹ Птолемей к Флоре // Творения святого Епифания Кипрского: В 6 ч. М.: [Московская духовная академия], 1863–1883. Ч. 1, с. 364-365.

¹⁷⁰ Там же, с. 366.

Обозначив свою позицию, Птолемей предлагает рассмотреть структурные особенности устройства закона: «Та одна часть, которая есть именно закон самого Бога, делится на три некие части: на чистое законоположение без примеси зла, собственно и составляющее тот закон, который не разорити пришел Спаситель, но, потому что не имел совершенства, исполнил (Мф. 5:17), ибо Спаситель не был чужд исполненному Им закону; на законоположение, смешанное со злом и неправдою, которое и отъял Спаситель как не свойственное Его естеству; и еще на законоположение образное и символическое, по образу духовного и лучшего, — сие законоположение Спаситель от чувственного и видимого перенес на духовное и невидимое. <...> Чистый закон Божий, без примеси зла, есть самое десятисловие, те десять заповедей, разделенных на две скрижали: на отменение того, чего должно отвращаться, и на предписание того, что должно делать, которые, как содержавшие хотя и чистое законоположение, но не имевшее совершенства, нужно было исполнить Спасителю»¹⁷¹ (Птолемей, 369). Троичная структура, согласно Птолемию, необходимо присутствует во всем, что связано с законом, «и самый тот закон, который, по общему признанию, есть Божий, делится на трое, а именно: делится на закон, исполненный Спасителем; ибо заповеди: не убиеш, не прелюбы сотвориши, не во лжу кленешися, объемлются повелениями не гневаться, не вожделети, не клятися <...>. Делится и на совсем уничтоженный; ибо постановление око за око и зуб за зуб, как смешанное с неправдою и даже имеющее предметом дело неправды, Спасителем уничтожено чрез противоположное постановление (а противоположности уничтожают одна другую): Аз глаголю вам совсем не противитися злу: но аще ты кто ударит, обрати ему и другую ланиту (Мф.5, 38–39). Делится и на часть иносказательную, преложенную и измененную из телесного в духовное; это — символическое законоположение по образу лучшего: ибо образы и символы, как представляющие собою другие вещи, уместны были до пришествия истины, а по пришествии истины должно делать дела истины, а не образа. Это раскрыли нам и ученики Спасителя, и апостол Павел: на образную часть закона указал он нам <...> в примере пасхи и опресноков; на часть, смешанную с неправдою, когда сказал, что закон заповедей упразднен учением (Еф. 2, 15); на часть же, не смешанную со злом, когда сказал: закон свят, и заповедь свята и праведна и блага (Рим. 7, 12)»¹⁷² (Птолемей, 371–372).

Г. Йонас перелагает это послание в следующих словах: «Те, кто приписывает творение и закон злему Богу, так же ошибаются, как те, кто приписывает Закон высшему Богу: первые ошибаются, потому что они не знают Бога справедливости, последние — потому что они не знают Отца Всего. Из срединной позиции Бога-законодателя вытекает срединная позиция по отношению к его Закону, которая, тем не менее, не идентична основной части Пятикнижия. Последнее содержит три элемента: заповеди от «Бога», от Моисея и от древних. Те, что от «Бога», снова делятся на три: чистое законодательство, не смешанное со злом, которое Спаситель пришел не уничтожить, но дополнить, потому что оно было несовершенным (напр., десять заповедей); законодательство, испорченное низостью и несправедливостью, которое Спаситель уничтожил, потому что оно было чуждо его природе и природе Отца (напр., «око за око»)»¹⁷³ (Йонас, 193). В целом корректность переложения не вызывает вопросов. Однако хотелось бы обратить внимание, что вопрос о талионе Птолемей решает немного иначе; ср.: «Смешанный же с неправдою закон — тот, который положен о мести и воздаянии обидевшим, и повелевает вышибать око за око и зуб за зуб, и за убийство отмщать убийством: ибо ничем не менее нарушает справедливость и второй обидчик, отличаясь от первого только в порядке действия, но делая то же самое дело. А между тем предписание это

¹⁷¹ Там же, с. 369.

¹⁷² Там же, с. 371-372.

¹⁷³ Йонас Г. Гностицизм. СПб.: Лань, 1998, с. 193.

было и есть справедливо, как изданное по причине слабости тех, кому дан закон, на случай преступления чистого закона, но несвойственно естеству и благодати Отца всяческих; впрочем, может быть, согласно, а лучше сказать, вызвано необходимостью, ибо желающий, чтобы не было ни одного убийства, как показывают слова не убий (Исх. 20, 13), и вторичным законоположением повелевающий платить убийце убийством, и после воспрещения и одного убийства устанавливающий два, скрытно увлечен необходимостью. Посему-то пришедший от Него Сын отменил сию часть закона, хотя и Сам исповедал, что она от Бога. Между прочим к ветхой ереси причисляются и сказанные Богом слова: иже злословит отца или мать, смертью да умрет (Мф. 15, 4)»¹⁷⁴ (Птолемей, 369–370).

Та же самая ситуация наблюдается, когда речь заходит о тонкостях толкования законодательства «символических вещей, пневматических и иномирных, которым Спаситель придал не буквальное и чувственное значение, а духовное (обрядовые законы)»¹⁷⁵ (Йонас, 194). — «Образную же часть закона составляет то, что изложено по образу духовного и лучшего, разумею законоположения о приношениях, обрезании, субботе, посте, пасхе, опресноках и сему подобном. Ибо все сие, потому что составляет образы и символы, по открытию истины преложилось: по видимости и телесно совершение сего уничтожено, но по духу удержано, и имена остались те же, а изменились вещи. И нам Спаситель повелевает, чтобы мы приносили приношения, но состоящие уже не из бессловесных животных, или таковых же курений, а из духовных хвалений и славословий, из евхаристии и из общения с ближними и благотворения им (Евр. 13, 16); желает, чтобы и мы обрезывались, но не телесным обрезанием крайней плоти, а духовным обрезанием сердца; а также желает, чтобы мы хранили субботу, ибо хочет, чтобы мы были праздны от дел лукавых; желает, чтобы мы и постились, но не постом телесным, а духовным, состоящим в воздержании от всего худого»¹⁷⁶ (Птолемей, 370–371). И, наконец, нельзя не обратить внимания на завершающую часть изложения Г. Йонаса. Стремясь к максимально краткой передаче завершающей части послания Птолемея, автор пишет: «Бог», который дал этот Закон, не был ни совершенным Отцом, ни дьяволом, а мог быть только Демииургом, создателем этой вселенной, отличной по сути от другой, находящейся посередине между ними и поэтому называемой «срединным принципом». Он хуже несотворенного совершенного Бога, но выше врага, ни благ, подобно первому, и ни зол и несправедлив, подобно второму, но в узком смысле зовется «справедливым» и судьей, справедливым в своем роде (хуже, чем Отец)»¹⁷⁷ (Йонас, 194).

На первый взгляд, все верно. Однако при сопоставлении с первоисточником обнаруживаются довольно любопытные детали: «Достаточно тебе доказано, что в закон вкралось законоположение человеческое, и что сам закон Божий разделяется на три части. Остается нам показать, какой это Бог, давший закон. Но и сие, как полагаю, стало ясным для тебя из вышесказанного, если ты тщательно выслушала то. Если закон дан, как мы учили, не Самим совершенным Богом, и не дьяволом, что не позволительно и сказать: то иной некий, кроме сих, должен быть законодатель. Это — Демииург и творец всего этого мира и того, что в нем, имеющий иную, не такую, как те, сущность, который, занимая среднее между ними место, по праву мог бы получить и имя середины. И если совершенный Бог должен быть благ по естеству Своему, как и действительно есть (ибо Спаситель наш объявил, что благ только один Бог (Мф. 19, 17), Его Отец, Которого Он явил); а имеющий естество противника зол и лукав, имеет своим отличительным свойством неправду: то занимающий среднее между ними место

¹⁷⁴ Птолемей к Флоре // Творения святого Епифания Кипрского: В 6 ч. М.: [Московская духовная академия], 1863–1883. Ч. 1, с. 369–370.

¹⁷⁵ Йонас Г. Гностицизм. СПб.: Лань, 1998, с. 194.

¹⁷⁶ Птолемей к Флоре // Творения святого Епифания Кипрского: В 6 ч. М.: [Московская духовная академия], 1863–1883. Ч. 1, с. 370–371.

¹⁷⁷ Йонас Г. Гностицизм. СПб.: Лань, 1998, с. 194.

и ни добрый, ни злой, ни несправедливый, мог бы быть назван собственно правосудным, как присуждающий воздаяние по присущей ему правде. Сей бог будет скуднее совершенного Бога, и в правде недостаточнее Его, так как притом и рожден, а не нерожден; ибо нерожден един Отец, из Негоже собственно вся (1 Кор. 8, 6), потому что все у Него в зависимости; но должен быть больше и господственнее противника, и иметь другую сущность и другое естество сравнительно с сущностью как совершенного Бога, так и противника. Сущность противника тление и тьма, ибо он веществен и дробен; сущность же нерожденного Отца всяческих — нетление и свет самосущий, простой и единовидный; а Димиургова сущность представляет двоякую некую силу, и сам он есть образ Всесовершенного»¹⁷⁸ (Птоломей, 372–374).

Безусловно, краткое изложение первоисточника, изначально предполагает отказ от повторения стилистических фигур и пр. Но в данном случае отказ ведет к аберрации смыслов, в результате чего «прельстительные и ядоносные», по выражению Епифания Кипрского, слова Птолемея получают совсем иную оценку: «Наиболее милосердный и щедрый взгляд во всем Софийном гносисе, внутри и за пределами валентинианской школы. Зловещий Иалдаваоф барбелиотов, например, намного более близок к слиянию с фигурой врага (Сатаны). В конечном счете, развитие основной темы отражает не более чем вариации настроений, гораздо больше специфических особенностей мы встречали в связи с гностической «теологией» мирового Бога, являющегося и демиургом валентиниан»¹⁷⁹ (Йонас, 194)...

К счастью, проповедь гностиков так и не смогла захватить народные массы. Но свою сверхзадачу, как показало время, она выполнила... Манихеи и маздакиты настолько успешно внедряли в массовое сознание жизнеотрицающую идею, что властям пришлось перейти к радикальным мерам: «Царь приказал заключить Мани в оковы. Три цепи наложили на его руки, три пары кандалов на ноги и одну цепь повесили на шею. Затем оковы запечатали и отвели его в тюрьму»; в течение 26 дней «Мани, по древнему восточному обычаю, позволяли видаться со своими учениками и говорить с ними. Он чувствовал, что близится его конец, и потому дал своим ближайшим ученикам необходимые указания. <...> На этом силы 60-летнего Мани исчерпались. Его тело, ослабленное постами и бичеваниями, не могло больше выносить тяжесть оков, и он умер от истощения на четвертый день месяца Шаревар».

Расправа с Маздаком была более изощренной. Пока он пирувал в ожидании всякого рода приятностей, всех его приближенных, раздев донага, закопали по пояс головой вниз, и когда Кубад и Маздак, пришли на площадь, то «увидали по всей площади <...> торчащие вверх ноги. Нуширван <...> сказал <Маздаку. — С.С.>: «Для войска, предводителем которого ты являешься, не может быть лучшего наряда, чем этот. Ты пришел затем, чтобы пустить на ветер имущество и тела наши <...>. Подожди, я прикажу также и тебе почетную одежду». Посреди площади было сделано большое возвышение, на этом возвышении вырыта яма. Нуширван приказал поставить Маздака вверх ногами и закопать землей. Он сказал: «О, Маздак, погляди на своих верующих, полюбуйся»...

Казнь Мани и Маздака не избавила мир от апологетов жизнеотрицания. Жизнь христиан успешно отравляли богومیлы и павликиане; а уж кто только не портил кровь правоправным!.. Так, некогда Хуррамэ, жена Маздака, бежав из Мадаина, «призвала людей к учению мужа. Снова разный народ из гябров вступил в ту веру, и люди прозвали их хуррамдинцами»; и когда по прошествии веков хуррамдинцы столкнулись с новой властью, выяснилось, что они «отказались от шарията, как-то: намаза, поста, хаджжа, зякята», признают «разрешенным

¹⁷⁸ Птоломей к Флоре // Творения святого Епифания Кипрского: В 6 ч. М.: [Московская духовная академия], 1863–1883. Ч. 1, с. 372-374.

¹⁷⁹ Йонас Г. Гностицизм. СПб.: Лань, 1998, с. 194.

запрещенное» и «считают дозволенным вино, имущество и жен людей». В Мавераннахре смущал умы Муканна Марвази, который «сразу изъял шариат от своих соплеменников», а «когда отвратил людей <...> от мусульманства и шариата, он объявил себя богом». А потом было кровавое восстание Бабека, преданного в Багдаде мучительной казни: «Бабеку отрезали одну руку, он обмакнул другую в кровь и помазал ею свое лицо. Мутасим спросил: «Эй, собака! Зачем ты это сделал?» Тот ответил: «<...> Когда кровь выходит из тела, лицо бледнеет, — вот я и вымазал свое лицо кровью, дабы люди не могли сказать: его лицо побледнело от страха». Тогда халиф приказал зашить Бабека в сырую бычью кожу, чтобы оба коровьих рога пришлись к его заушным впадинам. Кожа сохла, а его повесили живым, и он висел, пока не умер в мучениях». В общем, было нескучно...

Но настоящее веселье началось в тот момент, когда один офтальмолог, врачавшийся в шиитской среде, вдруг решил уничтожить ислам, а заодно с ним и весь мир. Конечно, среди суннитов тоже были такие, кто жаждал привести материальное бытие к нулю. И все же от них было значительно меньше беспокойства. Да, суфии проявляли полнейшее небрежение к любым властям, собирались подозрительными компаниями, устраивали коллективные танцы с песнями, во время которых, впадая в экстаз, договаривались до богохульства. Однако они никого не убивали!..

Спрашивается, а при чем тут братство дервишей? И не уведят ли нас бесконечные тематические скачки от генеральной линии исследования? Нет, не уведят. Напоминаю: тема моего исследования ориентальная духовность и европейская утопия. Но выявить их глубинные связи без четкого осознания того, какие ориентальные архетипы, образы, структуры могли восприниматься европейским сознанием, невозможно. Мы уже имели возможность видеть, как, попав под обаяние восточного мира, допустил промашку Л. Гумилев, сделавший крестным отцом эригенической философии исмаилизм... В то же время пугающая целеустремленность первой природы Эригены становится еще более пугающей, стоит нам соотнести ее со стихиями манихейства и прочими родственными феноменами ближневосточного мудрствования.

Или возьмите эманацию!.. В каждой системе она своя: эманация гностиков совсем не тождественна эманации суфийского учения, а сефирот каббалы далеко не то, что разумы аль-Кирмани... Игнорируя это обстоятельство, мы не сможем понять, каким образом должен быть оправдан или, наоборот, наказан мир. И выявить принципы осуждения, равно как и реабилитации, тоже будет невозможно. Ведь право абсолюта как возведенная в закон воля господствующего в системе офитов одно, в исмаилизме — другое, в суфизме — третье, а уж в буддизме...

Но, дабы не распылять силы, вернемся к вопросу о двух типах уничтожителей мира: суфиях и исмаилитах. Первые учили, что все сущее бытие пронизывает невидимый свет, вторые — что разум. Первые воспитывали в себе чувство неизбывной тоски по божеству, с которым они разлучены; вторые ввергали в состояние тоскливого ужаса весь исламский мир, а сами с надеждой ожидали пришествия Махди.

...И здесь следует сразу сказать, что вести корректный разговор об исмаилизме довольно сложно. Учение, провозгласившее ложь стереотипом поведения по отношению не только к чужим, но и к своим, трудно поддается анализу в системе координат европейского мировоззрения.

Кроме того, во время чтения трудов по исмаилизму постоянно приходится делать поправки идеологического характера. Скажем, в источниках рубежа XIX-XX столетий главное место занимают история шиизма, проблемы политического плана и, конечно же, вопрос об отношении Мессии к Махди. Советские ориенталисты были вынуждены писать о борьбе дехкан с засильем эмиров и об элементах социалистического утопизма в прекраснотушних устремлениях исмаилитских имамов. Хотя... клишированная подача материала находит

применение и в наши дни. Так, в работах Ф. Дафтари, который всеми силами пытается обелить деяния исмаилистских феодалов и доказывает, что они вели здоровый образ жизни, а убивали из высокоидейных соображений, мы видим:

— повышенное внимание к тем же событиям, которые особо интересовали Мюллера и Гольдциера: «Трагическое мученичество ал-Хусайна и его соратников у Кербелы, неподалеку от Куфы, где в 61/680 году армия Омейядов устроила резню, сыграло важную роль в формировании шиитского этоса, а также привело к появлению радикальных течений среди самих шиитов. Самым первым течением подобного типа стало движение ал-Мухтара, который в 66/685 году, открыто восстав, завоевал Куфу. Мстя за убийство ал-Хусайна, ал-Мухтар предпринял свое выступление от имени третьего сына 'Али и сводного брата ал-Хусайна Мухаммада, известного как Ибн ал-Ханафийа <...>. Ал-Мухтар объявил Ибн ал-Ханафийю Махди, «божественно руководимым» имамом, спасителем-мессией и реставратором истинного ислама, который призван восстановить справедливость на земле и избавить угнетенных от тирании»; «Махдй — ведомый верным путем; ожидаемый правитель, который должен восстановить первоначальную чистоту религии и справедливости, который появится и будет править до Судного дня и участвовать в Последнем суде; эсхатологическая фигура, имеющая в исламе важное значение; <...> в **шиитском** исламе Махди получил эпитет каим, «скрытый имам», «восстановитель», обозначающий члена ахл ал-байт, который восстанет и восстановит первоначальную чистоту ислама и справедливость на земле; у исмаилитов и двенадцатников термин каим служит синонимом Махдй»¹⁸⁰ (Дафтари, 39; 239);

— выписанные в манере Ренана и Косидовского рассуждения о мессии: «Сфокусированное на ожидании близкого явления Махди, который установит в мире царство справедливости, исмаилитское движение III/IX века обращало свой мессианский призыв к бесправным группам различного социального происхождения»¹⁸¹ (Дафтари, 54);

— констатацию фактов, отмеченных еще в «Сафар-намэ» Насира Хосрова: «Кто оказался на территориях, подпадавших под юрисдикцию исмаилитов, напротив, ощущали большую степень равенства в обществе, целью которого было установление социальной справедливости»¹⁸² (Дафтари, 133).

Одновременно Ф. Дафтари стремится представить исмаилитов великими человеколюбцами и тонкими мыслителями, оболганными вражеской пропагандой. Однако нас не интересует, насколько правы были враги аламутского старца, и действительно ли будущих убийц опаивали наркотиками, дабы они принимали инсценированный рай за подлинные долины, внизу которых текут реки. Мы ведь пытаемся понять, что думали наши герои о мире и какую участь готовили ему, себе и всем остальным...

В «Краткой истории исмаилизма» Ф. Дафтари дается очерк воззрений Абу Якуба ас-Сиджистани. Как указывает современный исследователь, «концепция спасения <...> образует в метафизической системе ас-Сиджистани, как и в случае других философских систем исмаилитских теологов «иранской школы», необходимое дополнение к космологической концепции.

Конечной целью спасения человека является движение его души от земного бытия, физического существования, к своему Творцу в поисках духовного воздаяния в вечной райской жизни. Эти поиски, направленные по восходящей оси к спасению, включают очищение человеческой души, которому способствует водительство, осуществляемое земной иерархией исмаилитского да'ва; поскольку лишь обладающие высоким авторитетом члены

¹⁸⁰ Дафтари Ф. Краткая история исмаилизма. М.: ООО «Издательство АСТ»; «Ладомир», 2004, с. 239.

¹⁸¹ Там же, с. 54.

¹⁸² Там же, с. 133.

этой иерархии имеют право указать «праведный путь», по которому Бог ведет тех, кто взыскует правды, и чьи души в день Воскресения будут вознаграждены. В каждую эпоху человеческой истории земная иерархия состоит из так называемого «проводящего» («натик») этой эпохи, объявляющего законы, и его легитимных наследников. В эпоху ислама руководство, необходимое для спасения, осуществляется Пророком Мухаммедом, его **васй** 'Али и исмаилитскими имамами. В этой системе спасение человека зависит от приобретения особого типа знаний из уникального источника — мудрости. Эти знания могут быть переданы только при непосредственном водительстве со стороны религиозных авторитетов, единственных обладателей истинного, внутреннего смысла Откровения в любую пророческую эпоху, которые имеют исключительное право на символично-аллегорическую интерпретацию (тавйль) искомого смысла. Лишь через совершенствование индивидуальных душ фактически несовершенная мировая душа может реализовать свое собственное совершенство, что равносильно росту совершенства плеромы. История, таким образом, становится средством фиксации исканий мировой души на этом пути, а также летописью достижений человечества, поскольку каждый человек призван всячески содействовать совершенствованию мировой души»¹⁸³ (Дафтари, 96–97; разрядка моя. — С.С.). В сущности, приведенных здесь данных уже достаточно, чтобы составить себе общее впечатление об исмаилизме в интересующем нас ракурсе. Мы видим, что в построениях ас-Сиджистани явно присутствует неоплатоническое влияние, соединяющееся с коранической образностью. При желании легко выявляются и другие родственные связи: «Согласно аль-Сиджистани, Аллах приказом или словом создал вселенский «интеллект». Вселенский «интеллект» — это вечное, неподвижное, неизменное и совершенное первоначальное существо. Он неделим, всеобъемлющ и напоминает вселенский «разум», но является существом. Вселенский «интеллект» породил вселенскую «душу», которая также вечна, но всегда находится в движении и несовершенна. Внутри вселенской «души» возник физический мир природы. У вселенской «души» есть две противоречащие друг другу предрасположенности: движение и покой. В пределах физического мира движение создает форму, покой — материю. Материя остается бездеятельной и неизменной, в то время как ее форма непрерывно движется и изменяется»¹⁸⁴ (Берзин, ЭР). Вот и решайте, сколько здесь от атомистов, сколько от аристотелизма, а сколько от гностических построений.

Да еще и буддийскую линию никак не сбросишь со счетов. Особенно в свете исследования А. Берзина, согласно мнению которого «вкратце, если не углубляться в метафизические рассуждения буддийской литературы Калачакры и исмаилитского богослова аль-Сиджистани, обе системы соглашаются, что личность, или душа, не является ни постоянной, ни непостоянной и все же несет моральную ответственность за свои действия. Также обе системы подчеркивают неизменную роль этического поведения и познания истины в достижении вечного счастья, будь то счастье нирваны или вечных небес»¹⁸⁵ (Берзин, ЭР).

Предлагаемый исследователем разбор вопроса об исмаилитско-буддийских связях показывает, что отношения между этими системами были непростыми. Упорно именуя ас-Сиджистани аль-Сиджистани, А. Берзин пишет: «Царская сокращенная тантра Калачакры» отмечает: «Все, что возникает, движущееся и неподвижное, сотворено Создателем», — ссылаясь, возможно, на то, как аль-Сиджистани объясняет сотворение мира. <...>

Вторая проблема во взаимодействии этих двух систем верований, которая также упоминается в текстах Калачакры, касается жизни после смерти. В «Царской сокращенной тантре

¹⁸³ Там же, с.96-97.

¹⁸⁴ Берзин А. Буддийское представление об исламе // Islam and Inter-faith Relations: The Gerald Weisfeld Lectures 2006. London, 2007, с. 225-251.

¹⁸⁵ Там же.

Калачакры» (II. 174) говорится: «Человек испытывает (плоды своих) кармических действий, которые он совершил ранее в этом мире, на протяжении (вечной) жизни после смерти. Если бы это было так, человеческая карма не истощалась бы от рождения к рождению. Не было бы ни выхода из сансары, ни достижения освобождения, даже с точки зрения безмерного существования. Эта мысль действительно появляется у тайи, хотя отклонена другими группами».

В «Незамутненном свете» Пундарика развивает эту мысль: «Млечча тайи утверждают, что по решению Рахмана умершие люди испытывают счастье или страдание в своих человеческих телах в высшем перерождении (в раю) или в аду».

В этом отрывке говорится об общей для всего ислама вере в Судный день, когда все мертвые воскреснут в своих человеческих телах и предстанут перед Аллахом. В зависимости от прошлых поступков им предстоит либо вечное блаженство в раю, либо вечные страдания в аду, в их человеческих телах. Однако исмаилитский принцип, сформулированный аль-Сиджистани, отрицает воскресение человеческого тела. Согласно аль-Сиджистани, личная душа лишь мысленно, вне какого-либо физического аспекта испытывает счастье рая и страдания ада.

С другой стороны, буддийские учения о карме утверждают, что круговорот перерождений (санскр. самсара) вызван кармическими действиями, которые совершаются под влиянием беспокоящих эмоций и состояний ума. <...> В каждом из этих перерождений, которые может испытать любой, в том числе и в перерождении на небесах или в аду, он приобретает особенное, характерное для этого мира, тело. Нельзя переродиться на небесах или в аду в человеческом теле»¹⁸⁶ (Берзин, ЭР). Правда, при прочтении отдельных высказываний американского автора возникает некоторое недоумение. Все, вроде бы, правильно, и в то же время — не совсем правильно.

Возможно, «чтобы соответствовать первому из пяти принципов панча шила, которые составляют философскую основу индонезийского государства, — а именно вере в единого Бога, индонезийские буддисты говорят о том, что Адибудда — буддийский эквивалент Бога»¹⁸⁷ (Берзин, ЭР). Но не стоит продолжать чтение, ибо в противном случае нам поведают, что, хотя «Адибудда не является всемогущим творцом или судьей в том смысле, в котором принято считать Аллаха», «аль-Сиджистани считает, что каждый индивидуальный уровень ума ясного света обладает некоторыми чертами Аллаха. Чтобы узнать Аллаха или Адибудду, нужно отрицать все его качества, а затем опровергнуть и это отрицание. Они оба находятся вне слов и концепций. С точки зрения аль-Сиджистани, это подтверждает совершенную трансцендентность Аллаха, в то время как Калачакра таким образом доказывает, что ум ясного света лишен всех уровней ума, которые составляют концепции о существовании и небытии. Кроме того, в отличие от общего исламского представления, что Аллаха нельзя изобразить графически, Адибудду можно условно представить в форме медитативного образа Будды»¹⁸⁸ (Берзин, ЭР).

Прав в данном случае А. Берзин или нет, я не знаю. Как не знаю, зачем исследователю такая жесткая привязка общекультурных понятий к исламу? И почему патент на отрицание идеи телесного воскресения он выдал именно исмаилитам etc? Поэтому просто примем к сведению: когда Берзин пишет только о Калачакре, он прав; и когда он пишет только об исмаилистах, он прав; а его интерпретацию причинно-следственных связей можно и опустить, мы же, в конце концов, не рецензию пишем.

¹⁸⁶ Там же.

¹⁸⁷ Там же.

¹⁸⁸ Там же.

С учетом сказанного пойдём дальше. Берзин отмечает: «аль-Сиджистани не считает, что причина «высшего перерождения в рай» — угождение Аллаху — ни в общем исламском смысле повиновения законам шариата, ни в общем шиитском, а позднее исмаилитском смысле признания непогрешимости линии имамов. Он объясняет причину попадания в рай иначе.

Согласно аль-Сиджистани, вселенская «душа» даёт начало отдельным личным душам, которые переходят в физический мир материи и формы. В каждом человеке, в его личной душе остаётся его часть вселенского «интеллекта» — неполная, ограниченная. Причиной для отправления в рай служит способность личной души к распознаванию, посредством которой она отказывается от наслаждений физического мира и вместо этого обращается к чистой сфере вселенского «интеллекта». При этом душа познаёт различия между правдой и ложью, между хорошим и плохим»¹⁸⁹ (Берзин, ЭР). А вот это уже интересно!.. Идея восхождения путем постижения характерна не только для неоплатоников, но и для гностиков. А идея вселенского «интеллекта» в том или ином виде возникает не только у отъявленных отрицателей мира, но и у вполне добропорядочных отцов церкви, скажем, у Григория Нисского. Другое дело, что нус христианского богослова вовсе не претендует на то, на что претендуют первая природа Эриугены, революционные радикалы и герои «Интернационала», чьи желания оказываются удивительно созвучны некоторым идеям ас-Сиджистани. Да, как ни странно, отъявленные борцы с религией духовно близки исмаилизму. И если бы ас-Сиджистани жил в XX столетии, его судьба, возможно, была бы совсем иной... А в IX веке ас-Сиджистани убили; так же как убили и его учителя ан-Насафи. Видимо, далеко не всем пришлось по нраву утверждения о том, что душа, несущая ответственность за свои поступки, «не является ни постоянной, ни непостоянной»¹⁹⁰ (Берзин, ЭР).

И впрямь, если душа на самом деле такова, можно ли тогда считать её чем-то определенным?.. И мало того, что человеческая душа теперь стала ни тем и не этим, так ведь и вселенская душа оказывается точно такой же: она «непостоянна в том смысле, что она изменчива и находится в постоянном движении. Впрочем, она также не является непостоянной, то есть она не временная, а вечная»¹⁹¹ (Берзин, ЭР). Но закон-то исключенного третьего в исламском мире никто не отменял! Как, добавлю, и принцип талиона... И Коран давал однозначные установки на предмет грядущего воздаяния: будешь делать плохо в этой жизни, в той будет хуже, и наоборот. А исмаилитская проповедь ас-Сиджистани провозглашала, что «все индивидуальные души людей — это части одной вселенской «души», и «когда душа человека покидает тело, ее временное телесное существование прекращается. Она возвращается к целостной вселенской «душе» и не перерождается в новом теле до Судного дня. Тем не менее, бесплотные души каким-то образом сохраняют индивидуальность. Если, будучи воплощенной, душа через связь с индивидуальным разумом достигла достаточного рационального познания истины, то во время воскресения и суда она обретает умственное блаженство вечного рая. Если же в своем воплощении она оставалась опутанной телесной чувственностью и не смогла рационально познать истину, то она обретет вечные умственные пытки в аду.

Таким образом, индивидуальная душа не является постоянной в том смысле, что она не может вечно пребывать в воплощенном состоянии. Однако она также не является непостоянной: после воскресения и суда она будет вечно нести ответственность за действия, которые она совершила в своем воплощении»¹⁹² (Берзин, ЭР).

¹⁸⁹ Там же.

¹⁹⁰ Там же.

¹⁹¹ Там же.

¹⁹² Там же.

Не ограничиваясь проблемами души, исмаилитский мыслитель высказывал оригинальные суждения о природе божества. В исследовании Х. Додихудоева обращается особое внимание на следующие аспекты — извечность/сотворенность атрибутов абсолюта, вопрос о единстве и сущности божества, отношение абсолюта к бытию: «Исмаилиты, конечно, не отрицают существования бога. <...> Но тавхид (единобожие) исмаилитов <...> противоречит тавхиду Корана и основанному на нем учению ортодоксальной теологии, не лишенной элементов антропоморфизма. <...> Признание того, что творец обладает силой, знанием, мудростью и другими качествами, говорили исмаилиты, низводит роль бога до роли творений и лишает творца божественной сущности, ибо признавая у него бесконечное множество атрибутов, человек ставит его в один ряд с его творениями. Поэтому для сохранения его единства необходимо отвести от него все атрибуты, приписываемые ему захиритами: «Если считать атрибуты чем-то извечным или изначальными с Творцом, — писал ас-Сиджистани, — то необходимо допустить, что все, что из рода этих атрибутов, является извечным и не имеет творца. Или же атрибуты являются творимыми и имеют творца, чтобы считать атрибуты бога также творимыми. А поскольку атрибуты бога являются извечными, постольку признание двойственности и отрицание единства неизбежны. Если же считать атрибуты бога творимыми, то творец и творение отождествляются. Следовательно, в обоих случаях или единство бога является ложным, или необходимо удалить от него атрибуты. Таким образом, удаление атрибутов (от бога) является необходимым, чтобы абстрактное единство (бога) осталось».<...>.

С точки зрения исмаилитов к творцу неприменимо такое понятие как «бытие»; кроме того, согласно ас-Сиджистани, «творец и его форма ни духовные, ни телесные, ни природные, ни искусственные — все это чуждо ему».

Что мог понять в этих построениях неподготовленный человек? Правильно — тело и все, что с ним связано, помощники ада, а полного искупления не будет. Но тело-то даровано нам Аллахом: «И вот сказал Господь твой ангелам: «Я сотворю человека из звучащей, из глины, облеченной в форму».

А когда я выровняю и вдуну от Моего духа, то падите, ему поклоняясь» (15:28–29). После этих слов, кроме Иблиса, «поклонились ангелы все полностью» (15:30–31). Этот же исмаилитский проповедник мало того, что объявляет телесность чуть ли не вечным злом, так и самого Создателя подвергает сомнению. Ведь если к Нему неприменимо понятие бытия, то что из этого следует?.. Ничего хорошего. Но мы, решили добрые мусульмане, в божестве не сомневаемся, и поэтому, на всякий случай, убили ас-Сиджистани, чтобы он подождал, чем завершится очередной цикл земной истории неподалеку от вселенской души...

Нетрудно заметить, что в формировании исмаилитского стиля очевидно присутствует гностическое влияние, ведь адепты Разумов старательно изгоняли из своих сочинений прекрасную ясность. Но если в гностических текстах на смену простым параллелям и подобиям в отношениях микрокосма и макрокосма приходят сложнейшие структуры, лишь частично отвечающие правилам зеркальной симметрии, то в творениях исмаилитов мы видим перенос этих структур в общественное бытие: «В своем утопически идеализированном описании да'и ал-Кирмани различал семь степеней да'ва, — соответствовавших небесной иерархии, начиная от баб (или да'и ад-ду'ат) до мукасир, вслед за натик, асас (или васи) и имам»¹⁹³ (Дафтари, 109) etc. Однако эта проблематика требует отдельного исследования, поэтому вернемся к вопросу о воздаянии, тем более что в «Успокоении разума» аль-Кирмани этому вопросу посвящена вся тринадцатая «улица» седьмого «квартала».

В кратком изложении «улицы», сделанным автором в соответствии со средневековой традицией, сообщается, что речь пойдет «о человеческой душе и о том, как после перехода [в

¹⁹³ Дафтари Ф. Краткая история исмаилизма. — М.: ООО «Издательство АСТ»; «Ладомир», 2004, с. 109.

мир иной] ей воздастся за стяжание; о том, что такое воскресение, Страшный Суд, награда, наказание, рай и геенна и что значат они для души; каковы благочестивые в последнем прибежище своем, о том, что в дольней жизни их душе подсказывают, какой будет загробная жизнь ее, и о том, каковы действия их; о том, кто такие лицемеры, отступники, заблудшие и высокомерные спесивцы, от истинного почитания Бога далекие, и каковы действия их, и что ждет их после смерти; получает ли душа награду и наказание, как только переходит [в мир иной] или же остается такой, какова есть, до воскресения; о том, когда воздастся ей и что общего у обитателей рая и геенны до того времени; о том, есть ли она отдельная форма, такая же, как форма ее тела в дольней жизни, или нет; о том, связывается ли душа, покинувшая свое тело, с другим телом, как утверждают сторонники учения о переселении душ, или нет; о том, помнит она о своей дольней жизни или нет; о том, пропадают ее знания или нет; и о том, наделен ли снискавший награду способностью воздействовать на иное, как то могут вне[природные] Разумы, или нет, и каково это воздействие» (аль-Кирмани, 379).

Подобное сосуществование, по мнению аль-Кирмани, никак нельзя отнести к области блага: «Сии две формы повергают душу в бездну тьмы и ужаса; пребывает она в смятении: ни целокупной благой жизнью не живет, ни погибнуть и обрести вечный покой не может, как сказал о том Всевышний: «В ней (геенне. — А.С.) ему ни смерть, ни жизнь». Так несет она в себе лютую муку под солнцем внеприродным, в Граде Царском, святыми светами воздвигнутом за день, что равен пятидесяти тысячам лет, вино и молоко, мед и воду содержащем; там терпит она жестокое наказание — на голову ей льют кипяток, пищей же ей служат одни помои; взывает она о помощи, а на помощь придет ей только ей соответствующее. Узнает она и горечь непризнания и упреков со стороны ей же подобных, раньше ее пришедших к Водоему Каусара, когда, ее завидев, они скажут: нет, не приветствуем тебя, не приветствуем. Лишь одного она тогда пожелает, чтобы не родиться ей совсем на свет, ибо страдание им причинит приход ее в той форме, пороками преисполненной (ведь забвению предала она установления и приказание Всевышнего), и возрастет мука их, как возрастает жар пламени от лишнего топлива» (аль-Кирмани, 47). Прямо скажем, жизнерадостная картина.

Но коль скоро болезнь определена, то, возможно, есть надежда найти лекарство? Тем более что, подобно многим искоренителям материи, исмаилиты весьма трепетно относились к перспективе занять руководящие высоты еще при жизни в ужасной действительности. Паства же всегда должна иметь надежду, поскольку руководить обреченными сложно и очень опасно.

Прекрасно понимая это, исмаилитские лидеры всех толков продолжили традицию Мани и Маздака и учили о прекрасном будущем, которое обязательно наступит при соблюдении ряда условий. «А посему, коль скоро бытие души состоит в том, чтобы стать понимающей, схожей с вне[природными] Разумами, и коль скоро она потенциальна, то те действия, что характерны для нее как конечные, как результат актуализации и стяжания благ чрез Законоустановленные деяния, бывают явлены ею не сразу в чистом виде, а по мере того как возымеют в ней успех божественные приказания и те причины, что приводят ее к совершенству, а именно: Законом установленные вещи, божественные обряды, придающие душе набожность, честность, справедливость, способность прощать, милосердие, правдивость, щедрость, стойкость, целомудрие, а также знания и сведения, способность применять способ равновесного извлечения знаний на основе Закона, Уложения и пророческих божественных начертаний; насколько усердна она в этом, настолько появляется и определяемое оным ее совершенство. Поскольку же она едина, и в ней есть и изначально обусловленное ее смесью, и влекомое полученными отпечатками [совершенства] (от коих истекают характерные для ее совершенства действия), то в действии своем она колеблется между тем, что обусловлено ее смесью, определяющей потенциальность и

несовершенство, и тем, что обусловлено совершенством, приобретенным деяниями и познаниями. Если верх берет сила смеси, то возникающее при негодовании действие будет жесткосердным отмщением, подобным кислоте незрелого винограда и терпкости неспелого финика; если же верх возьмет то, что содержится в форме вероисповедания, божественных обрядах и пророческих приказаниях, то возникающее при негодовании действие будет прощением или подавлением гнева, подобным сладости спелых виноградных ягод и фиников. Посему у тех, кто является человеком поистине (например, у пророков и небесноподдерживаемых), не заметишь гнусных поступков, ибо души их, актуально сущие и стяжавшие совершенство, добродетель и вечное счастье, похожи на свежий спелый финик, достигший совершенства и дающий только сладость, или же виноградную гроздь, в которой нет ни одной кислой ягоды» (аль-Кирмани, 349–350; курсив мой. — С. С.). Удивительная конструкция — тяжеловесное философское рассуждение украшено цветами богословия и правовым стеклярусом... И все это ради того, чтобы создать идеальную среду для усвоения главной мысли: единственный путь к нейтрализации «плохой» формы — путь познания под мудрым руководством наставников.

Если кого-то смущает, что последнего утверждения в тексте нет, позволю себе обратить внимание на предложение, где сказано: «Посему у тех, кто является человеком поистине (например, у пророков и небесноподдерживаемых), не заметишь гнусных поступков». Сочинение аль-Кирмани создано не для декламации на площадях и не для семейного чтения. Оно для тех, кто понимает, и коль скоро мы понимаем, то для нас не составит труда вспомнить о соответствиях, связывающих в единую структуру земное и небесное устройство «общества» и осознать, что человек поистине в данном случае есть тот, кто отражается в земном руководителе и делегирует ему право исполнить роль вожатого на пути к идеалу и спасению от мук.

Подобные скачки (то тайные, то явные) от теории к практике характерны для многих исмаилитских сочинений. Что делать, когда желаешь получить реальную власть, поневоле предвосхитишь Маркса, начнешь поверять истину практикой и всегда будешь помнить, кто является матерью учения. О последнем, кстати, свидетельствуют слова тринадцатой «улицы»: «Чтобы еще раз закрепить сказанное, приведем и такое доказательство. Коль скоро глаголющая душа прибегает в мире Природы к тем причинам, которые приводят ее в мир Святости, и поскольку черпает она из того мира, будучи отягощена всем, что привносится смесью и что она стремится отторгнуть, то отсюда следует, что, уйдя от всех чинимых смесью препятствий, она благодаря однородности и соотносительности и[ли] разнородности и несоответствию и ввиду исчезновения преград получит ту благодать сего мира, которая и будет воздаянием для благочестивых и грешников — смотря по соотносительности или несоответствию.

Это подкрепляется и той равновесностью, что мы находим в творении. О том надлежит сказать, что в своем бытии и стяжании, ущербности и совершенстве, награде и блаженстве, наказании и огненной муке душа во всем подобна телу (кое и есть начальное творение и первое устройство), ибо бытие ощущаемого и разумеемого устроено единообразно» (аль-Кирмани, 380–381). В подобном устройении мира и обнаруживаются, по аль-Кирмани, онтологические основания воздаяния: «Так одно с другим — в точном подобии и соответствии, что означает существование уравновешенности, каковая влечет неизбежность воздаяния, награды и наказания для души.

Коль скоро все это, как мы показали, из взаимного соответствия и равновесия неизбежно следует, то обязательность воздаяния означает, что есть нечто пребывающее, оное воздаяние получающее. И хотя были люди (и раньше, и потом), которые отрицали загробную жизнь души и следовали утверждениям своего разума, которому представлялось, что воздаяния нет, все же, несмотря на все их утверждения и сомнения, вопрос о воздаянии ясен. <...> Те, кто

отрицают воздаяние, опираются в обретении знаний [только] на свой разум и руководствуются [только] им; а сей разум их происходит из мира Природы, он изначально потенциален и несовершенен и в действиях своих подчиняется смеси (от коей проистекает его бытие), ибо не берет в наставники совершенных и небесноподдержанных (то есть пророков, одаренных святостью и посланных с откровением — мир им!) и им подобных, коих бытие опекает божественный промысл»; «что же касается вопроса, что в дольней жизни указывает на то, какой будет загробная жизнь верующего, то это — привязанность его к обоим поклонениям (явному поклонению действием и скрытому знанием), выполнение их обязательных обрядов, норм и законов и должное их соблюдение» (аль-Кирмани, 383; 407). Таким образом, аль-Кирмани доводит рассуждение до некой логической завершенности и по сути утверждает абсолютность права, исходящего от Разума, а стало быть — относительность установлений права, принятого человеческим сообществом. Тем более что честь называться человеком он отводит только истинным приверженцам Махди.

В суфийской среде события развивались иначе. Поначалу «люди скамьи» были настроены на бескомпромиссное отрицание мира, однако, встретив жесткий отпор со стороны властей, быстро осознали, что мир есть не более, чем форма, а бороться с формой не имеет никакого смысла по той причине, что сущность во всем универсуме одна и та же, а она — прекрасна.

Уйдя от политики, суфии в неизбыточной тоске по божеству предались делу личного спасения, целью которого было возвращение в источник невидимого света. Однако, пытаясь дать теоретическое обоснование своим исканиям, они столкнулись с проблемой, которую человечество долго и не слишком успешно пыталось решить со времен эдемской катастрофы. А поскольку суфии, в отличие от своих предшественников, вообще не признавали «дуальности мира», им пришлось заново «решать трудновыполнимую задачу — объяснять наличие зла вопреки благим божественным намерениям».

Вариантов решения было найдено немало. Радикально настроенная публика, вроде шейха Турси, объявляла, что в мире положительно не существует зла, ибо все есть творение благого абсолюта, «всякий предмет или явление в мире» следует считать «типом красоты и силы Божества», и даже «приговоренные в ад привыкнут к нему и найдут там не только сносную температуру, но усмотрят в ней наслаждение и кончат тем, что с отвращением станут смотреть на радости рая». Другими словами, чем меньше у нас мистического знания, тем больше зла мы видим вокруг нас.

Представители умеренного крыла предпочитали избегать прямых ответов. Так, шейх Абу аль Хасан аш Шазили говорил: «У каждого вали есть завесы, сравнимые с семидесятью покровами, что между людьми и Всевышним Аллахом, и так же, как Всевышнего нельзя познать не иначе, как только проникнув за эти покровы, также и вали! Бывают среди них и такие, которые скрыты завесой земных явлений (асбаб): на ком-то бывает завеса из проявления величия, властной силы и ничем не ограниченной мощи — согласно тому, что явит Всевышний Аллах сердцу вали. Оттого люди говорят: «Откуда ему быть вали Аллаха, — он ведь с такой душой (нафс)!» Это потому, что когда он познает Всевышнего через Его качества как мощь или власть, то раб становится могущественным, а если через качество возмездия, то — мстящим. Если же через качества милосердия и сострадания, то Его раб будет сострадательным и милосердным. И так далее таким вот образом. Затем, с таким вали, явившимся во всем величии, властности и мстительности, будут сподвижничать только те муриды, чьи души и низменные желанья обузданы и низведены на нет Всевышним Аллахом. Во все времена находятся аулия' и ученые мужи, перед которыми пресмыкаются правители, беспрекословно слушаясь и повинуюсь им».

Отдал дань занимающей нас проблеме и сам Ибн-Араби, который, размышляя о воплощениях абсолюта, особо подчеркивал:

Милость Божья струится во всем,

Все миры пронизала она.

Ты и мыслью, и оком признай:

Милость та непревзойдена. —

после чего разъяснял, каковы особенности отношений «милости» с человеком — «милостью помянутый обретает счастье, а ею помянуто все, что есть: поминая вещь, милость и дает ей бытие; посему всякое сущее умиловлено. Постигни, о друг, нами сказанное, и да не заслонит очей твоих зрелище грешников и те непрекращающиеся, раз начавшись, муки загробного мира, в кои веруешь ты. Прежде всего, знай, что милость всеобща в обретении бытия: милостью к мукам дал Он им бытие».

Но хотя Ибн-Араби и пользовался заслуженным уважением среди суфиев, его мнение не стало истиной в последней инстанции. Ведь если весь мир — это формы божественного света, то человек тоже его форма. Причем форма разумная. Стоило только допустить эту мысль, как она тут же захватила отдельные умы, которые выстроили концепцию, согласно которой человек «в силу своей разумности «одушевляет» мир, выводит его из состояния небытия к существованию. Но тогда человек выступает уже в качестве существа, в котором Бог нуждается, чтобы и мир, и сам Бог не превратились в самодостаточное единое небытие. Но поэтому же Бог нуждается в человеке именно как существе разумном, т.е. наделенном силой, имеющей божественный источник, но ставящей человека лицом к Богу, как бы напротив него, дистанцированно от него. Человек обретает пусть мизерную, но самостоятельность, обособленность, свободу. Он не может творить произвольно, как Бог, но он может делать выбор из того, что находится перед ним, что ему предлагается. Так вводится еще один становящийся центральным в определении поведения человека момент — ответственность его перед Богом».

Казалось бы, на фоне фаталистических устремлений ислама и стремящегося к абсолюту фатализма суфиев подобное умонастроение можно только приветствовать. Оно вполне может выполнять роль противовеса и удерживать мир от опасного крена. Но не будем забывать, что суфии — пантеисты, для которых бог есть все и все есть бог. И раз так, никакой ответственности человека перед божеством нет и быть не может, поскольку божество ответственно только перед самими собой. Ну чем не категорический императив Канта в аранжировке Сологуба?..

Кстати, мой вопрос совсем не так уж риторичен, как может показаться на первый взгляд. Обвинениями в адрес абсолюта грешили не только друзья Иова. Причастность к жизнеотрицающей мистике, вне зависимости от конфессиональных предпочтений, практически всегда приводила авторов на трибуну, откуда они, подобно Насиру Хосрову, гневно вопрошали:

Если Ты свое подобие творил —

Не игральную костяшку на кону, —

Что ж глумишься над созданием своим?

Для чего еще ты создал сатану? <...>

По природе я — железная руда:

Содержать в себе алмазы не могу.

Сотни раз меня в горниле переплавь,

Я все тот же, пред которым ты в долгу.

Зло даешь и получаешь плату злом —

Чем Ты лучше в этом случае меня?

Пусть я плох — но я тобою сотворен...

А не нравлюсь — так не делал бы меня!

И всегда находились подобные Ибн аль-Фариду, которые столь же эмоционально и гневно провозглашали противоположное:
Мой брат по вере, истинный мой брат
Умен безумьем, бедностью богат.

Любовью полн, людей не судит он,
В его груди живет иной закон,

Не выведенный пальцами писца,
А жаром страсти вписанный в сердца.

Святой закон, перед лицом твоим
Да буду я вовек непогрешим.

И пусть меня отторгнет целый свет! —
Его сужденье — суета сует.

Тебе открыт, тебя лишь слышу я,
И только ты — строжайший мой судья.

...И вот что любопытно, в творениях всех наших героев рано или поздно возникают одни и те же вопросы: о суде, судьбе, об их целях и чаяниях подсудимых. И, конечно же — о справедливости. Причем одни, по примеру Насира Хосрова, поднимали проблему справедливости, идя «от обратного». Другие, подобно аль-Фариду, молчаливо подразумевали, что строжайший судья, являющийся с подсудимым одно целое, в принципе не может быть несправедливым. Третьи, в числе которых был Аттар, облакали свои суждения в неоднозначные символические формы.

В поэме «Бул-бул наме» вопрос о справедливости решается в развернутом диалоге удода и соловья: «Иди, удода, обладатель святости, скажи, в чем же, наконец, твоя святость? Ты облакаешься в парчу, но нет в тебе мужества, ты носишь высокую шапку, но не знаешь страданий. Сорви с тела этот временный кафтан, сбрось с головы этот разукрашенный венец! Нет в тебе основы, хотя ты венценосец, носить венец тебе не пристало. Ты носишь рубище и разукрашенный камнями венец, но тебе не к лицу ни венец, ни рубище. Путь венценосца — разум и справедливость, а у тебя в руках только ветер. Твои заботы не идут дальше твоего бытия, мои заботы — выше небосвода. Я — птица, стонущая в цветнике, ты — птица, царапающая терновник. <...> Разве ты не слышал из древних притч: кто непокорен, несет то, чего не хочет. Ты достоин того, чтобы бражники в трущобах проливали твою кровь и делали талисманы. Царь царей земных, подобный Александру, ради справедливости возлагает венец на главу.

Иди, сними с головы венец неправосудия, ибо неправосудие погубило сотни венцов.

28. Ответ удода соловью

Сказал соловью: «О смятенный, зачем ты был несправедлив к ним? Не будь невеждой, ты, бросивший на ветер веру, невежество несправедливо ко всем. Не царапай раненого сердца, не кричи, но, как котел, сначала закипи, потом уже начинай шуметь. Любовь к красавцам — клад души, и лучше, чтобы в сердце был для нее страж. Ступай, влюбляйся и гори, но не болтай перед первым встречным о тайнах сердца. Вырвись из оков души, подымись и не рассказывай прежних рассказов. Рассказ устарел, так много раз повторяли его, и не только соловьи излагали его. Уходи отсюда, перестань докучать соперникам, если есть у тебя доводы, давай их! Сегодня я вступлю с тобой в спор, беседа правых обладает ценностью. Если я открою уста только для одного вопроса, я сразу заставлю смолкнуть птицу садов.

Первый вопрос ему задам об единении с богом, второй — о вере, третий — о слепом следовании авторитету других. Первая речь моя с тобой о субстанции, потом уже заговорим и об акциденциях».

Благодаря исследованиям Е. Бертельса мы знаем, что символический уровень поэмы включает в себя не только мистическую проблематику. Так, соловей, символизирующий совершенного человека, в «Бул-бул наме» еще и «поэт, и притом поэт, бегущий от шумных прелестей придворной жизни, в уединении, в глуши воспевающий «единого друга», опьяненный вином из чаши «божественной любви». Другими словами: ясно, что в соловье мы должны видеть самого 'Аттара».

Добавлю, что символика бражников и «друга» также не требует разъяснения. Опьянение есть результат познания божественной истины — испития вина. «Друг» суть манифестация абсолюта или он сам, соловей же, как правило, символизирует влюбленного, а значит того, кто познает абсолют. Зато мирская линия, связанная с печальными событиями в жизни поэта, которого предали суду по обвинению в ереси, требует повышенного внимания: «'Аттар написал поэму «Проявление чудес», посвященную прославлению четвертого халифа 'Али и проникнутую духом шиизма. Это вызвало преследование со стороны суннитов, автора осудили, конфисковали его имущество и изгнали из родного города». Соотнесем это обстоятельство с текстом поэмы, где ряд фигур, что подвергаются резкой критике со стороны поэта: «царь птиц» Симург — за пылкое пристрастие к гарему; «коршун, старый ученый» — за любовь к падали и т.д., — замыкает удод, святой старец-мистик, которого, как мы знаем, «'Аттар упрекает в лицемерии и недостатке справедливости». Соотнесли?..

А теперь вспомним замечание удода по поводу субстанции и акциденций, поскольку они дают полное право говорить о том, что содержание поэмы не исчерпывается аллегорией, преследующей цель обличить власть предержавших с прихлебателями. Как справедливо указывает Е. Бертельс: «Последние слова удода — самый резкий удар: «Сначала поговорим о субстанции, потом уже речь пойдет об акциденциях». Подробный разбор этих слов завел бы нас слишком далеко и потребовал бы изложения всей суфийской доктрины <...>. Поэтому попробуем набросать объяснение в нескольких широких штрихах, только наметив самые контуры.

По учению суфиев, физический мир создается божеством, духом, через ряд эманаций, в которых дух претерпевает постепенное оплотнение. Таким образом, дух как бы закреплен в материи, несовершенной и преходящей, и стонет об освобождении и возвращении к своему вечному первоисточнику. Человек есть тоже духовная сущность, подобная ангелам, даже более высокая, и лишь в силу земных условий оторванная от непосредственного общения с духом. Задача человека — идя путем суфизма, разорвать эту разобщенность, снова слиться с вечным миром и уничтожить свое преходящее «я», которое является лишь призраком, лишенным сущности, уничтожив его, утонуть в море «божественной любви».

Подходя с этой точки зрения к человечеству, можно сказать, что всякий индивидуум — лишь мираж и облако. То, что в нем ценно, — это частица «божественного духа», заключенная в его теле. Удод об этом и говорит, предлагая отложить разговор об акциденциях — свойствах, преходящих и случайных, оплотнении духа. Зачем толковать о людских недостатках? Все это только свойство «несовершенной материи»; не старайся отыскивать их в людях, поговорим лучше о субстанции, о том «божественном ядре», на котором зиждется все мироздание». Таким образом, справедливость оказывается отнюдь не нравственной, а бытийной категорией, что, надо заметить, вполне предсказуемо, поскольку Он есть все и все есть Он.

Небезынтересно, что в поэме Навои «Язык птиц» справедливость выступает уже как «залог спасения и краеугольный камень всего учения» удода:

Вопрошающий молвил: «Муж доли счастливой!

Обретет ли благую судьбу справедливый?

Богом послано благо мне — быть справедливым,
Наградил мою душу он добрым порывом.
Кто подобной судьбы удостоиться смог,
Ко всевышнему близок он или далек?»

И ответил Удод: «Вот похвальное слово!
Среди прочих отличий нет лучше такого.
У людей много добрых примет и отличий,
Но добрей справедливости нет и отличий!
Без нее — человеческого нет ничего,
Не дано без нее, кроме бед, ничего».

К слову заметить, онтологическое обоснование справедливости пытались дать все лучшие умы исламского мира. Аль-Фараби предлагает обоснование справедливости в духе Аристотеля: «И Его субстанция такова, как у всех бытий, отсюда исходящих; без этого Он отличался бы иным бытием, чем Его собственное: Он великодушен, и Его великодушие заключено в Его субстанции. Бытия, разделяясь по ступеням, принимают свою часть бытия в зависимости от степени связи с Ним; итак, Он справедлив и Его справедливость заключена в Его субстанции, и это не выпадает на долю какого-либо предмета, исходящего из Его субстанции.

То же самое, Его субстанция такова, что когда бытия исходят из Него, в зависимости от своей ступени, они объединяются, скрепляются и упорядочиваются таким образом, что множества предметов образуют единую систему и становятся как бы единым бытием. То, что объединяет и связывает эти бытия [между собой], для одних — заключено в их субстанциях; так что именно посредством своих субстанций, составляющих их бытие, они объединяются и связываются; а для других — в формах, зависящих от их субстанций; например, любовь, которая присуща людям, она [связана] с их состоянием, а не с субстанцией, составляющей их бытие. Эти состояния также происходят от Первопричины, потому что именно из Ее субстанции они истекают; и это в большинстве бытий с их субстанцией и состояний, посредством которых они связаны, объединены и упорядочены между собой».

В свою очередь Ибн-Араби решал проблему путем истолкования имен Абсолюта: «Иногда дарует Бог рабу из рук Милостивого, так что чист бывает дар сей, свободен от всякой примеси, что шла бы вразрез с характером раба в данное время или не служила бы достижению цели, или тому подобное. Иногда же дарует Он [65] из рук Всеобъемлющего, и тем охватывает все; или из рук Мудрого, так что видит найдостойнейшего в сие время; или из рук Одаривающего — и тогда дарует Он, дабы доставить благоденствие: одаривающий не требует от одариваемого ответить на то (дар. — А.С.) благодарностью иль делом; или из рук Могущественного, — то есть принимает в расчет Он, куда направляется дар и что тому причитается; или из рук Прощающего — и тогда принимает Он в расчет вместилище, каково оно: и если оно в таком состоянии, что заслуживает наказания, то закрывает Он его (вместилище. — А.С.) от него (наказания. — А.С.), если же в таком состоянии, что наказания не заслуживает, то закрывает Он его от состояния, что заслуживает наказания, так что называется оно («вместилище», т.е. данный человек. — А.С.) «хранимым», «под сенью заботы Божьей» и тому подобное.

Дарующий же — Бог как хранящий то, что в Его хранилищах. Извлекает же Он хранимое по известной мере (кадар) чрез руки того имени, что к сему относится. Так «дал Он каждой вещи ее строй» чрез руки имени Справедливый и его побратимов».

Добавлю, что проблема справедливости весьма занимала и мутазилитов. Е. Бертельс в очерке воззрений Василя ибн 'Ата указывает: «Васил пришел к полному отрицанию предопределения. Учение его основано на представлении об абсолютной справедливости

бога. Если бог действительно справедлив, а сомневаться в этом нельзя, так как Коран постоянно подчеркивает это, то как же он мог бы карать человека за те дела, которые сам приказал ему совершить? Таким образом, хотя внешние обстоятельства и события и ниспосланы богом, но — действия человека продукт его собственной воли».

Учение Василя о справедливости было развито ан-Наззамом, который пришел к заключению о том, что «бог зло сотворить не может. Награда и наказание человека после смерти всегда в точности соответствуют делам человека, и бог не может ни увеличить, ни уменьшить их. Таким образом, учение Наззама почти лишает бога самостоятельной воли, превращая его в механического распорядителя воздаяния, своего рода «стрелку на весах». Мир, по Наззаму, сотворен весь сразу, но выявление его вовне происходит постепенно. Тело человека самостоятельного значения не имеет и является лишь инструментом его души. Бог — сущность чисто духовная и потому не может быть видим для человека не только в этой жизни, но даже и в жизни загробной».

Казалось бы, дальше идти некуда, ан-Наззам довел все исходные положения до логического предела. Однако «с таким ограничением могущества бога» не согласился Бишр ал-Му'тамир: «Он считал, что всемогущество его, но только в области добра, не имеет предела. Поэтому бог отнюдь не обязан делать всегда лучшее, все может быть еще улучшено, и возможен мир, лучший, чем тот, в котором мы живем».

Не правда ли, что-то очень знакомое? Где-то мы слышали нечто подобное, только наоборот, а именно — в творениях Лейбница, утверждавшего особый статус лучшего из возможных миров и определявшего критерии божественного выбора.

Что ж, видимо, пришла пора подвести черту... Результаты проделанной нами работы дают право говорить о том, что эманатические системы Востока, вне зависимости от своей религиозной принадлежности, находятся не только в типологическом, но и в сущностном родстве с универсумом Лейбница, а также природами Спинозы и Эригены.

К сожалению, дать развернутое обоснование их генетической связи в настоящий момент не представляется возможным. Однако, доказательства косвенного плана легко обнаруживаются в специфических доминантах этических и морально-правовых исканий, которые имеют непосредственное отношение к решению утопических по сути своей вопросов о создании (либо достижении) идеального состояния человека, общества и мира. Кроме того, уже первичная систематизация полученных данных позволяет говорить об особой роли общего для всех исследованных систем архетипа возмездия/воздаяния, который во всех без исключения системах исходит от Абсолюта.

В системах, которые признают единственность Абсолюта, возмездие/воздаяние становится одним из базовых принципов мироотношения. В системах дуалистических архетип первоначально воплощается в идее активного противостояния «злой» половине мироздания, а затем дает жизнь деятельному жизнеотрицанию.

В чем разница? В масштабах применения. В первом случае мы караем разумную материю; во втором — материю вообще...

Сказанное позволяет предположить, что универсумы различных мировоззренческих систем могут быть классифицированы по правовому признаку. Однако это не означает, что речь идет о механическом переносе онтологических структур в правовое поле. Иначе придется признать, что в зороастризме целых два естественных права, а в брахманизме, и уж тем более в буддизме или даосизме, никакого права нет вообще.

Предлагаемая мною классификация базируется на других принципах: источник права и правоприменительная доминанта. Таким образом, мы получаем три базовых типа, которые вполне соотносимы с конкретными утопическими моделями:

— право господствующего, или право справедливого избирательного возмездия (зороастризм, иудаизм, христианство, ислам, а также нетеистические религии, не

преследующие цель деятельного уничтожения действительного мира) ↔ классическая утопия;

— право сущего, или право проявляющейся справедливости (суфизм, лейбницеанство и софианство) ↔ миры всеединства и богочеловечества;

— право «становящихся» разумов, или право восстанавливаемой справедливости (исмаилизм, эригенизм и отдельные системы европейского рационализма) ↔ утопии XX столетия, по недоразумению получившие имя антиутопий, хотя их авторы всего лишь довели до логического завершения заветы основателей жанра, совместив сие завершение с результатами опытов по построению светлого царства коммунизма.

Раздел III

Реалии ислама и исмаилитская идея в европейской литературной утопии: пролегомены
Истислах, шари-а и мир Часовой Скрижали

Нет ничего проще, чем изучать литературную утопию: со времен Мора и Кампанеллы здесь мало что изменилось. Действие все так же происходит в обособленных от мира землях; абсолютная справедливость (или ее идея) и всеобщее счастье (или его заменители) благополучно пребывают на своих местах. Остается только выявить религиозно-философские (или политические) предпочтения конкретного автора – и весь мир в кармане. Но вот заковыка — как определить эти самые предпочтения?..

С Платоном и другими отцами-основателями особых проблем нет, чего не скажешь о продолжателях. Особенно о тех, что в XX веке кардинально изменили облик утопических миров, явив миру иные области островов совершенного счастья. Даже поверхностное знакомство с творениями Е. Замятина и О. Хаксли, Д. Оруэлла и Ф. Герберта способно свести с ума не только обычного читателя, но и адептов постмодернизма. Марксизм и енгеника, сексуальность и диалектика, древний гностицизм и античные герои, дарвинизм и тэйлорианство перепутаны здесь настолько, что гордиев узел кажется головоломкой для дошкольников. Если же копнуть поглубже, перед нами откроется нечто среднее между прибежищем Минотавра и садом расходящихся тропок.

Вероятность сгинуть в глухих переходах пространств и времен в данном случае очень высока. Поэтому я позволю себе не забираться вглубь лабиринта и ограничусь пролегоменами, в которых попытаюсь определить ключевые задачи будущих экспедиций.

Одна из главных трудностей с выявлением ориентального влияния в европейской художественной литературе состоит в том, что зачастую определить подлинный источник вдохновения просто невозможно. Возьмем, к примеру, фрагмент из поэмы «Лодейников», созданной Н. Заболоцким в середине 1930-х гг.:

Лодейников прислушался. Над садом
Шел смутный шорох тысячи смертей.

Природа, обернувшись адом,
Свои дела вершила без затей.

Жук ел траву, жука клевала птица,
Хорек пил мозг из птичьей головы,

И страхом перекошенные лица

Ночных существ смотрели из травы.

Приводы вековечная давяльня

Соединяла смерть и бытие

В один клубок, но мысль была бессильна

Соединить два таинства ее.

В жутковатом описании пищевой цепи можно усмотреть как отголоски того случая на охоте, который коренным образом изменил жизнь Гаутамы, так и как вариации на тему инь-ян. Но

так ли это на самом деле? Мне неизвестно... А какой простор для мысли дает знаменитое «Я не ищу гармонии в природе!» —
Я не ищу гармонии в природе.
Разумной соразмерности начал
Ни в недрах скал, ни в ясном небосводе
Я до сих пор, увы, не различал.

Как своенравен мир ее дремучий!
В ожесточенном пении ветров
Не слышит сердце правильных созвучий,
Душа не чувствует стройных голосов.

Но в тихий час осеннего заката,
Когда умолкнет ветер вдалеке.
Когда, сияньем немощным объята,
Слепая ночь опустится к реке <...>

Когда огромный мир противоречий
Насытится бесплодной игрой, —
Как бы прообраз боли человеческой
Из бездны вод встает передо мной.

И в этот час печальная природа
Лежит вокруг, вздыхая тяжело,
И не мила ей дикая свобода,
Где от добра неотделимо зло.

В этих строках присутствует не только откровенное неприятие идеи предустановленной гармонии, но и своеобразная полемика со Спинозой, соединенная с безусловным гностическим мотивом, который, в свою очередь, переключается то ли с волошинскими «Путями Каина», то ли с Каббалой, то ли с «Энума Элиш». Что здесь первично — сакральные космогонические тексты или философские построения о боге и природе? Сразу и не ответить...

Точное знание о первоисточниках, которыми пользовался художник, хоть это и кажется странным, не слишком облегчает задачу исследователя. Скажем, Н. Гумилев, создавая «Дитя Аллаха», обращался к работам П. Позднева, И. Гольдциера, К. Казанского, что не помешало ему: а) сделать Хафиза Шерози заклинателем и избранником прекрасной дьяволицы, б) превратить святого дервиша в дарителя Люцифера, в) преобразить суфийскую вселенную в мир, где положительно отсутствует добро.

Еще одна сложность состоит в том, что, скажем, русские поэты и писатели, за редким исключением, не утруждались чтением академических штудий и не ограничивали свою творческую свободу во время работы с подстрочными переводами. В итоге обращение «рабби» в стихах Омара Хайяма стало двусмысленно синонимичным междометию «господи», а Ибн-Сина в своих рубаи ухитрился упомянуть о кольцах Сатурна за шесть веков до открытия Гюйгенса... Но погружение в пучины художественного перевода столь же опасно, как и хождение по лабиринтам утопии. Посему вернемся к основной линии нашего рассуждения.

Итак, нам известно, как преобразился ориентальный пантеизм в системах Спинозы и Лейбница. Мы видели, как буддийская идея, претерпев некоторые изменения, дала начало европейскому пессимизму, а эманации превратились в орудие эригенизма. Нам понятен

механизм некоторых метаморфоз, происходящих с правовыми идеалами. Мы знаем, на что способна идея справедливого воздаяния, общая, кстати, для всех выявленных нами типов права. И, наконец, мы установили ряд сущностных связей между утопическими феноменами различной природы и специфическими структурами ориентальной духовности.

Зная все это, мы можем с высокой степенью вероятности предположить, что если европейская литературная утопия связана с Востоком, эта связь должна обнаруживаться в философских учениях, правовой доктрине и этике дивного нового мира.

С чего же нам начать? Казалось бы, логичнее всего — с «Дюны» Ф. Герберта, поскольку в этой саге ориентальная основа не скрывается, а совсем даже наоборот.

Последнее-то обстоятельство и вызывает серьезные подозрения в искренности автора, герои которого в своих действиях всегда руководствуются формулой «a feint within a feint within a feint... seemingly without end [финт внутри финта внутри финта... видимо, без конца]»¹⁹⁴ (Herbert, 29).

Критическое знакомство с текстом подтверждает небезосновательность моих опасений. Да, в авторском глоссарии к «Дюне» представлено немало понятий, которые синонимичны привычным для нашего уха понятиям исламского мира. Более того, стараниями отдельных ретивых переводчиков создано ложное впечатление о месте и роли мусульманского элемента в мире «Дюны». Однако обращение к научным источникам ставит все на свои места, впечатление исправляется, а фантом синонимии волшебным образом исчезает навсегда:

1) FEDAYKIN: Fremen death commandos; historically: a group formed and pledged to give their lives to right a wrong¹⁹⁵ (Herbert, 335) — ФЕДАЙКИНЫ (арабск. «фидайин») — фрименские бойцы-смертники, коммандос; исторически: группа людей, поклявшихся отдать жизнь за правое дело, в борьбе за справедливость. Так первоначально назывались созданные главой исмаилитов Хасаном ибн-Саббахом из династии Фатимидов, «Старцем Пустыни», войска фанатиков¹⁹⁶ (Герберт, 712) || Фида'и («жертвующий собой») — фидай, прозвание исмаилитов, жертвовавших своей жизнью для выполнения заданий руководства общины.

2) JIHAD: a religious crusade; fanatical crusade¹⁹⁷ (Herbert, 337) — ДЖИХАД (арабск. «священная война») — религиозная война, война за веру¹⁹⁸ (Герберт, 692) || Джихад («усилие») — борьба за веру («борьба на пути Аллаха»). Первоначально под джихадом понималась борьба в защиту и за распространение ислама. <...>

Джихад без дальнейших уточнений обычно означает вооруженную борьбу с неверными во имя торжества ислама, и в этом значении его синонимами у мусульман выступают слова фатх и газават, у немусульман — «священная война».

3) ISTISLANH: a rule for the general welfare; usually a preface to brutal necessity¹⁹⁹ (Herbert, 337) — ИСТИСЛА (арабск. «стремление к улучшению, усовершенствованию»; «реформа, улучшение») — «стремление ко всеобщему благоденствию»; обычно слово употребляется перед упоминанием о «суровой необходимости»²⁰⁰ (Герберт, 695) || ал-Истислах («стремление к пользе», <...> «независимые полезные действия») — одна из категорий ра'й, метод выведения правового решения на основе свободного суждения о полезности его для всего общества;

¹⁹⁴ Herbert F. Dune. URL:<http://ru.scribd.com/doc/123308818/Dune>

¹⁹⁵ Herbert F. Dune. URL:<http://ru.scribd.com/doc/123308818/Dune>

¹⁹⁶ Херберт Ф. Дюна. М.: ООО «Из-во АСТ», 2002, с. 712.

¹⁹⁷ Herbert F. Dune. URL:<http://ru.scribd.com/doc/123308818/Dune>

¹⁹⁸ Херберт Ф. Дюна. М.: ООО «Из-во АСТ», 2002, с. 692.

¹⁹⁹ Herbert F. Dune. URL:<http://ru.scribd.com/doc/123308818/Dune>

²⁰⁰ Херберт Ф. Дюна. М.: ООО «Из-во АСТ», 2002, с. 695.

4) SHARI-A: that part of the panoplia propheticus which sets forth the superstitious ritual²⁰¹ (Herbert, 341) — ШАРИ-А (арабск. «шариат» — «закон веры») — часть Паноплии Профетикус, устанавливающая религиозный ритуал²⁰² (Герберт, 714) || аш-Шари‘а («прямой, правильный путь»; закон, предписания, авторитетно установленные в качестве обязательных) — шари‘ат, комплекс закрепленных прежде всего Кораном и сунной предписаний, которые определяют убеждения, формируют нравственные ценности и религиозную совесть мусульман, а также выступают источниками конкретных норм, регулирующих их поведение. Любопытно, не правда ли?.. Исмаилитские смертники превратились во фрименских командос, которые ведут свой род от тех, кто жертвовал собой во имя восстановления справедливости. Хасан ибн-Саббах получает странное прозвище и родовитых предков. Джихад почему-то оказывается религиозным крестовым походом, хотя вполне мог быть нейтрально поименован «священной войной — holy war». Категория и логический метод, истислах, обретает статус правила, нормы, обычая, а в русском переводе вообще становится законом: «I will take the boy-man, your son, and he shall have my countenance, sanctuary in my tribe. But for you, woman — you understand there is nothing personal in this? It is the rule, Istislah, in the general interest²⁰³ (Herbert, 183). — Я приму мальчика-мужчину, твоего сына. Он получит мое покровительство и убежище в моем племени. Но что касается тебя, женщина, — ты ведь понимаешь, что против тебя лично я ничего не имею? Но закон есть закон. Истисла, ради общего блага»²⁰⁴ (Герберт, 378). Я уже не говорю о шариате, который стал всего лишь частью «брони пророков (panoplia propheticus)», суеверием, намеренно распространяемым Бене Гессерит, дабы обезопасить будущее своих посланниц: «PANOPLIA PROPHETICUS: term covering the infectious superstitions used by the Bene Gesserit to exploit primitive regions»²⁰⁵ (Herbert, 339). — Имена сохранены, суть в лучшем случае модифицирована...

Я думаю, этого обстоятельства достаточно для того, чтобы на время распротиться с миром «Дюны», ведь мы исследуем сущностные связи ориентальной духовности и европейской утопии, а не игру культурными знаками... Поэтому покинем пока пески Арракиса и перенесемся в оазис Единого Государства.

Здесь многое из того, что нам необходимо, лежит на виду. Надо только протянуть руку и взять. Если получится, конечно, поскольку Единое Государство представляет собой самодостаточный «организм», который живет по собственным правилам и законам... не в нашем мире, но тем не менее жаждет свирепо одарить счастьем всю обитаемую вселенную... Жизнь граждан Единого Государства полностью подчинена Часовой Скрижали: «Скрижаль... Вот сейчас, со стены у меня в комнате, сурово и нежно в глаза мне глядят ее пурпурные на золотом поле цифры. Невольно вспоминается то, что у древних называлось «иконой», и мне хочется слагать стихи или молитвы (что одно и то же). Ах, зачем я не поэт, чтобы достойно воспеть тебя, о Скрижаль, о сердце и пульс Единого Государства.

Все мы (а может быть, и вы) еще детьми, в школе, читали этот величайший из дошедших до нас памятников древней литературы — «Расписание железных дорог». Но поставьте даже его рядом со Скрижалью — и вы увидите рядом графит и алмаз: в обоих одно и то же — С, углерод, — но как вечен, прозрачен, как сияет алмаз. <...> Часовая Скрижаль — каждого из нас наяву превращает в стального шестиколесного героя великой поэмы. Каждое утро, с шестиколесной точностью, в один и тот же час и в одну и ту же минуту мы, — миллионы,

²⁰¹ Herbert F. Dune. [URL:http://ru.scribd.com/doc/123308818/Dune](http://ru.scribd.com/doc/123308818/Dune)

²⁰² Херберт Ф. Дюна. М.: ООО «Из-во АСТ», 2002, с. 714.

²⁰³ Herbert F. Dune. [URL:http://ru.scribd.com/doc/123308818/Dune](http://ru.scribd.com/doc/123308818/Dune)

²⁰⁴ Херберт Ф. Дюна. М.: ООО «Из-во АСТ», 2002, с. 378.

²⁰⁵ Herbert F. Dune. [URL:http://ru.scribd.com/doc/123308818/Dune](http://ru.scribd.com/doc/123308818/Dune)

встаем, как один. В один и тот же час, единомиллионно, начинаем работу — единомиллионно кончаем. И сливаясь в единое, миллионнорукое тело, в одну и ту же, назначенную Скрижалью, — секунду, мы подносим ложки ко рту, — и в одну и ту же секунду выходим на прогулку и идем в аудиториум, в зал Тэйлоровских экзерсисов, отходим ко сну...»;

«Много невероятного мне приходилось читать и слышать о тех временах, когда люди жили еще в свободном, то есть неорганизованном диком состоянии. Но самым невероятным мне всегда казалось именно это: как тогдашняя — пусть даже зачаточная — государственная власть могла допустить, что люди жили без всякого подобия нашей Скрижали <...>.

Вот этого я никак не могу осмыслить. Ведь как бы ни был ограничен их разум, но все-таки должны же они были понимать, что такая жизнь была самым настоящим поголовным убийством — только медленным, изо дня в день. Государство (гуманность) запрещало убить насмерть одного и не запрещало убивать миллионы наполовину. Убить одного, т.е. уменьшить сумму человеческих жизней на 50 лет, — это преступно, а уменьшить сумму человеческих жизней на 50 миллионов лет — это не преступно. Ну, разве не смешно? У нас эту математически-моральную задачу в полминуты решит любой десятилетний номер; у них не могли — все их Канты вместе (потому что ни один из Кантов не догадался построить систему научной этики, то есть основанной на вычитании, сложении, делении, умножении)» (Замятин, 314–315).

Что ж, казалось бы, в обществе, живущем таким образом, любая двусмысленность исключена. Однако первое впечатление обманчиво. Да и сам замятинский текст никак не уподобить воинскому артикулу — даже традиционно безоговорочное истолкование его как первой антиутопии достаточно спорно, слишком многое говорит именно об утопической основе романа. Но не будем ввязываться в филологические споры, а сосредоточим внимание на другом: Замятин первым в отечественной литературе, известной своим обостренным чувством справедливости, поставил вопрос о пределах и принципах применения обязательных установлений государства не к индивидууму с топором, а ко всему народу в целом.

Редуцируя чувства, он выводит на первый план разум, и его Единое Государство — образец математически выверенной гармонии, абсолютной упорядоченности, и именно здесь берет начало эра бесконечного счастья равенства равных. Конечно, и Мор, и Бэкон, и Кампанелла, и Кабэ, и Беллами предлагали не менее привлекательные модели совершенного общественного устройства. Только вот, в отличие от Замятина, они старательно обходили большие вопросы о том, какими законами управляются их «блаженные острова». «У нас есть законы, у нас есть хорошие законы; они просты и понятны; юристы нам поэтому не нужны, так что мы не будем больше об этом говорить», — подобные тирады постоянно звучат в утопических сочинениях.

Кроме того, их соотнесение с соответствующим правовым контекстом дает нам ключ к пониманию замятинской игры понятиями *jus* и *lex*. Формулировка Б. Чичерина (1900 г.) гласит: «Право есть свобода, определяемая законом». Спустя пять лет Е. Трубецкой объявляет, что чичеринское «определение права нуждается в некотором исправлении и дополнении»: «Лучше было бы сказать, что право (в субъективном смысле) есть «внешняя свобода, предоставленная лицу нормою». Предлагаемая формула точнее, во-первых, потому, что человек вовсе не есть единственный возможный субъект права, во-вторых, потому, что закон — вовсе не единственная форма правовых норм и, наконец, в-третьих, потому, что слово «предоставленная» яснее выражает отношение лица, уполномоченного к правовой норме». И он же, полемизируя с Л. Петражицким, особо подчеркивал, что «всякое право заключает в себе элемент свободы, хотя эта свобода может быть и одностороннею, иметь характер привилегии одного лица в ущерб другому. Где вовсе нет свободы, там вообще не

может быть никакого права». Думаю, противоположность приведенных воззрений позиции гражданина Единого Государства не нуждается в комментарии.

Совсем иная картина получается при обращении к «Левиафану» Т. Гоббса: «Я нахожу даже у самых ученых авторов, что для обозначения одного и того же они употребляют слова *lex civilis* и *jus civile*, т.е. закон и гражданское право, чего, однако, не следует делать. Ибо право есть свобода, именно та свобода, которую составляет нам гражданский закон. Гражданский же закон есть обязательство и отнимает у нас ту свободу, которую предоставляет нам естественный закон. <...> Таким образом, между *lex* и *jus* существует такое же различие, как между обязательством и свободой». И в Едином Государстве, в сущности, все обстоит так же, хотя и с точностью до наоборот. Свобода есть не-свобода и тем самым являет собой подлинную свободу...

Получается, что замятинское понимание Единого Государства и проблем, с ним связанных, ориентировано не на отечественную традицию? Однозначный ответ вряд ли возможен... Для меня, к примеру, несомненны специфические отношения романа с древнегностической архетипикой и с «Государством» Платона. Налицо и прямое влияние Гоббса, которое обнаруживает себя, когда Замятин применяет алгоритмы из «Левиафана» к понятиям права и закона. Последний, согласно Замятину, есть то, что действительно противостоит энтропии: «Явился Прометей (это, конечно, мы) —

И впряг огонь в машину, сталь,

И хаос заковал законом» (Замятин, 337).

Есть ли необходимость подчеркивать, что мы опять сталкиваемся с декларацией силы, могущества и красоты не-свободы?..

Но не-свобода в данном случае и есть закон. И поэтому не-свобода как высшая степень свободы превращает закон в его противоположность, и он одновременно оказывается правом. При этом последнее в мире Единого Государства, будучи по форме естественным, по существу является положительным, но только в том случае, когда направлено на равных граждан («нумера»), что в свою очередь указывает на прямую и парадоксальную связь с марксистским обличительным тезисом: «Ваше право есть лишь возведенная в закон воля вашего класса, воля, содержание которой определяется материальными условиями жизни вашего класса». И хотя классов в Едином Государстве нет, некая иерархия там все же присутствует. Но это иерархия, скорее, рационально-мистического толка; иерархия, где равные среди равных отличаются друг от друга только степенью постижения истины...

Батин, двоемыслие и Лисан ал-Гаиб: на путях к Кийамату

На первый взгляд, близость Единого Государства Замятина государственным моделям исмаилизма представляется сомнительной. Однако сопоставление атрибутов показывает, что моя идея имеет полное право на существование. Сами посудите: исмаилитов возглавляет имам, являющий собой земное воплощение абсолюта; во главе Единого Государства — Благодетель, во славу которого сложены «Ежедневные оды», и «кто, прочитав их, не склонится набожно перед самоотверженным трудом этого Нумера из Нумеров?» (Замятин, 352).

Исмаилитское государство процветает под мудрым правлением своих владык; «нумера», благодаря заботам властей, просто изнемогают от счастья; ср.: «Никто <...> не опасается султана, не страшится шпионов и доносчиков и вполне уверен, что султан никого не станет притеснять и никогда не позарится на чужое добро. <...> Такой спокойной жизни, как люди ведут там, нигде не видал» || «Шипы» — <...> классический образ: Хранители — шипы на розе, охраняющие нежный Государственный Цветок от грубых касаний...» (Замятин, 352).

Кроме того, и община исмаилитов, и Единое Государство стремятся к математически выверенной гармонии, позволяющей извлечь максимальную пользу из деятельности каждого

«верного» и каждого «нумера». Исмаилитская иерархия, повторяющая структурные особенности действительного бытия, являла собой мир, подобный макрокосму. Однако структура общины должна была способствовать решению проблем не только мистического, но и вполне реального плана. И поэтому каждый элемент, скажем, пропагандистского механизма имел строго определенную практическую функцию, соответствующую его положению в иерархической пирамиде: «Организация пропаганды строилась по принципу соответствия ее звеньев системе чисел, принятых для определения явлений физического мира. По аналогии с 12 созвездиями, 12 месяцами в году и т.д. мир был подразделен на 12 «островов» (ал-джаза‘ир), во главе каждого из них стоял назначенный имамом верховный проповедник»; «советниками и помощниками верховного проповедника в каждом «острове» были проповедники-накибы, число которых (30) соответствовало числу дней полного месяца. В свою очередь, каждый накиб получал в помощники по 24 проповедника-да‘и <...>: 12 «видимых» («дневных») и 12 «скрытых» («ночных» <...>). «Видимые» да‘и <...> представляли собой низшую ступень в иерархии исмаилитских проповедников. На них лежала ответственная работа по провоцированию споров <...> и ведению диспутов с ‘улама‘ и факихами в гуще народных масс. <...> Подготовленный «видимым» да‘и новичок передавался проповеднику более высокого ранга — «скрытому» <...> и имевшему право брать клятву <...> с неопитов».

И в мире Единого Государства, где перед нашим глазами предстают «непреложные прямые улицы, брызжущее лучами стекло мостовых, божественные параллелепипеды прозрачных жилищ» и «квадратная гармония серо-голубых шеренг» (Замятин, 310), во главе всего тоже стоит максимальная эффективность исполнения своей работы, а сама работа уже «в III веке после Скрижали» (Замятин, 438) стала *modus vivendi*. В Едином Государстве «любому школьнику» прекрасно известны «трагические образы «Трех Отпущенников», «троих нумеров», которых «в виде опыта, на месяц освободили от работы <...>. Несчастные слонялись возле места привычного труда и голодными глазами заглядывали внутрь; останавливались на площадях — и по целым часам проделывали те движения, какие в определенное время дня были уже потребностью их организма: пилили и стругали воздух, невидимыми молотами побрякивали, бухали в невидимые болванки. И, наконец, на десятый день не выдержали: взявшись за руки, вошли в воду и под звуки Марша погружались все глубже, пока вода не прекратила их мучений...» (Замятин, 438). Это, конечно, не буквальное повторение леденящих душу рассказов о смертельных прыжках со стены, якобы практикуемых исмаилитами-низаритами. Но, согласитесь, что-то общее есть... Как есть что-то общее между исмаилитскими степенями посвящения и партийной структурой оруэлловской Англии... Родственные отношения становятся еще очевиднее, если соотнести реальное применение учения о внешней и внутренней истине (захир и батин) с практикой двоемыслия, которое исповедуют герои Оруэлла.

Сравним исмаилитскую интерпретацию того, как соотносятся шариат с хакикатом, и рассуждения Голдстейна о диалектике англсоца: «Отношение шариата к хакикату подобно отношению захира к батину или чувственного к разумному»; «с точки зрения Носири Хусрава <...>, «шариат есть внешняя форма хакиката, а хакикат — внутренняя форма шариата. Шариат есть символ, хакикат есть смысл. Шариат связан с эпохами и стадиями развития истории и меняется вместе с историей, а хакикат — это сила божественная, не подверженная изменениям бытия и творения»; «хакикат или знание постольку неизменно и постоянно, поскольку оно есть атрибут вечного разума. В этом смысле хакикат (истина) так же вечен, как вечен сам разум. Возникновение хакиката нельзя поэтому связывать с именем какого-либо создателя религии (шариата). Создатели или руководители шариата призваны руководить массами в их движении к хакикату, к знанию и истине.

<...> Шариат имеет земное происхождение и создается пророками каждой эпохи. <...> Шариат каждого пророка представляет собой систему законов и положений, которые необходимы каждому обществу, и нужен тем, кто не знает хакикат, истину религии. Но «каждый натък <...>, проповедуя свой шариат, имеет ввиду его скрытую сущность, его плод (хакикат), подобно тому как земледелец, возделывая и засевая поле, имеет ввиду собрать с него зерно». — «Член внутренней партии нередко должен знать, что та или иная военная сводка не соответствует истине, нередко ему известно, что вся война — фальшивка и либо вообще не ведется, либо ведется совсем не с той целью, которую декларируют; но такое знание легко нейтрализуется методом двоемыслия»; «в каждое мгновение партия владеет абсолютной истиной; абсолютное же, очевидно, не может быть иным, чем сейчас»; «двоемыслие означает способность одновременно держаться двух противоположных убеждений. Партийный интеллигент знает, в какую сторону менять свои воспоминания; следовательно, сознает, что мошенничает с действительностью; однако при помощи двоемыслия он уверяет себя, что действительность осталась неприкосновенна. Этот процесс должен быть сознательным, иначе его не осуществишь аккуратно, но должен быть и бессознательным, иначе возникнет ощущение лжи, а значит, и вины. Двоемыслие — душа ангсоца, поскольку партия пользуется намеренным обманом, твердо держа курс к своей цели, а это требует полной честности. Говорить заведомую ложь и одновременно в нее верить, забыть любой факт, ставший неудобным, и извлечь его из забвения, едва он опять понадобился, отрицать существование объективной действительности и учитывать действительность, которую отрицаешь, — все это абсолютно необходимо. Даже пользуясь словом «двоемыслие», необходимо прибегать к двоемыслию. Ибо, пользуясь этим словом, ты признаешь, что мошенничаешь с действительностью; еще один акт двоемыслия — и ты стер это в памяти; и так до бесконечности, причем ложь все время на шаг впереди истины. В конечном счете именно благодаря двоемыслию партии удалось (и кто знает, еще тысячи лет может удаваться) остановить ход истории»²⁰⁶ (Оруэлл, 134; 147–148). Понятное дело, прямых сходжений мы не обнаружим, однако в духе изложения явно присутствуют некое родство...
Надо сказать, что исмаилиты прекрасно знали, какова сила вовремя сказанного слова, и умело манипулировали средой, которую современная наука называет информационной реальностью: чего стоит одна только идея о Мохаммеде, который предшествует Махди. У Замятина и Оруэлла мы обнаруживаем не менее виртуозные манипуляции. Так, в романе «Мы» описаны различные алгоритмы взаимодействия правовой реальности, определенной установлениями Единого Государства, с различными типами реальности информационной: реальность главного героя, реальность Благодетеля, реальность борцов с Единым Государством. Причем автор удивительно точно показывает, каким образом под влиянием информационной экспансии будет происходить «возникновение – трансформация – деструкция» правовых установлений.
Тот же самый процесс в более изощренном виде представлен в «1984», где диалектика-двоемыслие в определенный момент перестает быть просто стилистической фигурой, используемой для создания страшного гротеска. Двоемыслие — это необходимый атрибут информационной реальности, при помощи которой Большой Брат и правит государством. Именно двоемыслием порождено пугающее тождество противоположностей, воплощенное в формулах: «ВОЙНА — ЭТО МИР»; «СВОБОДА — ЭТО РАБСТВО»; «НЕЗНАНИЕ — СИЛА»²⁰⁷ (Оруэлл, 37). Именно оно сливает воедино потенциальное и актуальное и доводит до совершенства тот алгоритм отношений информационной и правовой реальности, при котором первая поглощает вторую, принимая при этом ее сущностные черты и порождая тем

²⁰⁶ Оруэлл Д. 1984 // Оруэлл Д. «1984» и эссе разных лет. М.: Прогресс, 1989, с. 134, 147-148.

²⁰⁷ Там же, с.37.

самым на свет некую третью реальность, чьим онтологическим центром становится мыслепреступление: «Напишет он ДОЛОЙ СТАРШЕГО БРАТА или не напишет — разницы никакой. Будет продолжать дневник или не будет — разницы никакой. Полиция мыслей и так и так до него доберется. Он совершил — и если бы не коснулся бумаги пером, все равно совершил бы — абсолютное преступление, содержащее в себе все остальные. Мыслепреступление — вот как оно называлось. Мыслепреступление нельзя скрывать вечно. Изворачиваться какое-то время ты можешь, и даже не один год, но рано или поздно до тебя доберутся»²⁰⁸ (Оруэлл, 32).

Онтологическая химера Оруэлла вполне жизнеспособна, поскольку «питается» энергией отталкивания между консервативными элементами правовой реальности (упорядоченность, объективность, справедливость и т.п.) и экспансионистскими устремлениями реальности информационной, стремящейся стать всем. Но это стремление — лишь побочный эффект борьбы за власть. Оруэлл подчеркивает: «Партия стремится к власти исключительно ради нее самой. Нас не занимает чужое благо, нас занимает только власть. Ни богатство, ни роскошь, ни долгая жизнь, ни счастье — только власть, чистая власть. Что означает чистая власть, вы скоро поймете. Мы знаем, что делаем, и в этом наше отличие от всех олигархий прошлого. Все остальные, даже те, кто напоминал нас, были трусы и лицемеры. Германские нацисты и русские коммунисты были уже очень близки к нам по методам, но у них не хватило мужества разобраться в собственных мотивах. Они делали вид и, вероятно, даже верили, что захватили власть вынужденно, на ограниченное время, а впереди, рукой подать, уже виден рай, где люди будут свободны и равны. Мы не такие. Мы знаем, что власть никогда не захватывают для того, чтобы от нее отказаться. Власть — не средство; она — цель. Диктатуру учреждают не для того, чтобы охранять революцию; революцию совершают для того, чтобы установить диктатуру. Цель репрессий — репрессии. Цель пытки — пытка. Цель власти — власть»²⁰⁹ (Оруэлл, 178).

Райская тема, несколько диссонирующая с общим тоном высказываний, возникает в этом рассуждении отнюдь не случайно. Проблема прижизненного возвращения в утраченный Эдема всегда занимала апологетов утопического строительства.

...Историческая справка: Хасан II (116–1166), возглавлявший низаритов Аламута, «объявил Великое Воскресение (кийама) <...>. Воскресение (кийама) — ожидаемый Судный день, когда каждый из живших в этом мире подвергнется горнему Суду и будет навечно предан Раю или Преисподней, — истолковывалось Хасаном II в духовном плане, на основе исмаилитского эзотерического принципа толкования. При подобной интерпретации кийама предполагало прямое явление истины в личности низаритского имама. И потому отныне лишь низариты <...> оказывались способны воспринять духовную реальность — неизменные сокровенные истины, кроющиеся в религиозных законах. С этого момента Рай был актуализирован для низаритов в этом мире, а внешний мир — низведен до уровня духовной нерелевантности. Все же остальные, включая мусульман ненизаритов, <...> были в силу этого обречены на вечный Ад, что, по существу, означало состояние духовного небытия»; «Джувайни и другие персидские историки упоминают, что наряду с провозглашением Воскресения в низаритской общине был упразднен и священный закон ислама. Верующие, как и подобало в Раю, получили возможность пренебречь обязанностями, предписанными буквой закона, поскольку они получили доступ к сокровенному смыслу заповедей». Но вернемся в эпоху англо-соца...

В «Книге», которую читают Уинстон и Джулия, райская проблематика рассматривается в историко-политическом контексте: «Возникновение <...> новых доктрин отчасти

²⁰⁸ Там же, с. 32.

²⁰⁹ Там же, с. 178.

объясняется накоплением исторических знаний и ростом исторического мышления <...>. Циклический ход истории стал понятен или представился понятным, а раз он понятен, значит, на него можно воздействовать. Но основная, глубинная предпосылка заключалась в том, что уже в начале XX века равенство людей стало технически осуществимо. Верно, разумеется, что люди по-прежнему не были равны в отношении природных талантов <...>; отпала, однако, нужда в классовых различиях и в большом материальном неравенстве. В прошлые века классовые различия были не только неизбежны, но и желательны. За цивилизацию пришлось платить неравенством. Но с развитием машинного производства ситуация изменилась. Хотя люди по-прежнему должны были выполнять неодинаковые работы, исчезла необходимость в том, чтобы они стояли на разных социальных и экономических уровнях. Поэтому с точки зрения новых групп, готовившихся захватить власть, равенство людей стало уже не идеалом, к которому надо стремиться, а опасностью, которую надо предотвратить. В более примитивные времена, когда справедливое и мирное общество нельзя было построить, в него легко было верить. Человека тысячелетиями преследовала мечта о земном рае, где люди будут жить по-братски, без законов и без тяжкого труда. Видение это влияло даже на те группы, которые выигрывали от исторических перемен. <...> Но к четвертому десятилетию XX века все основные течения политической мысли были уже авторитарными. В земном рае разуверились именно тогда, когда он стал осуществим. Каждая новая политическая теория, как бы она ни именовалась, звала назад, к иерархии и регламентации»²¹⁰ (Оруэлл, 141; курсив мой. — С.С.).

У Замятина райское состояние напрямую связано с проблемой ампутации души, являя собой своеобразную антитезу эригенической теории грехопадения: «Я спрашиваю: о чем люди — с самых пеленок — молились, мечтали, мучились? О том, чтобы кто-нибудь раз навсегда сказал им, что такое счастье — и потом приковал их к этому счастью на цепь. Что же другое мы теперь делаем, как не это? Древняя мечта о рае... вспомните: в раю уже не знают желаний, не знают жалости, не знают любви, там — блаженные с оперированной фантазией (только потому и блаженные) — ангелы, рабы Божьи... И вот, в тот момент, когда мы уже догнали эту мечту, когда мы схватили ее вот так (— Его рука сжалась: если бы в ней был камень — из камня брызнул бы сок), когда уже осталось только освеживать добычу и разделить ее на куски, — в этот самый момент вы — вы...» (Замятин, 450). Ярость Благодетеля вполне объяснима. Но, думаю, он бы расвирепел еще больше, если бы узнал, что рай всегда исчезает, стоит только вступить в его пределы...

Итак, возможные направления будущего поиска, пусть и не все, определены, а теперь стоит вернуться к миру «Дюны». Во-первых, в повествовании об Арракисе присутствует исмаилитская составляющая. Во-вторых, «рай» фрименов в чем-то сродни «раю» Замятина и Оруэлла. И, наконец, история Дюны, описанная Гербертом в следующих книгах, подтверждает базовые положения моей теории об обреченности воплощенного «рая». Конечно, кому-то эти аргументы могут показаться неубедительными, но давайте не будем торопиться.

Обратите внимание, рай и райское состояние у Оруэлла и Замятина вполне материальны и являются результатом человеческого мудрствования и практической деятельности. То же самое можно сказать и про рай, создаваемый фрименами: «We change it <Arrakis. — С.С.>... slowly but with certainty... to make it fit for human life. Our generation will not see it, nor our children nor our children's children nor the grandchildren of their children... but it will come.» He stared with veiled eyes out over the basin. «Open water and tall green plants and people walking freely without stillsuits.»²¹¹ (Hertbert, 189–190). — Мы изменяем его <Арракис. — С.С.>.

²¹⁰ Там же, с. 141.

²¹¹ Herbert F. Dune. [URL: http://ru.scribd.com/doc/123308818/Dune](http://ru.scribd.com/doc/123308818/Dune)

Медленно, но верно мы изменяем его... Мы хотим, чтобы он стал по-настоящему пригодным для жизни людей. Наше поколение не увидит исполнения этой мечты, и дети наши не доживут до этого, и дети наших детей... и даже внуки их детей... но время это настанет. — Он обвел котловину затуманившимся взглядом. — Здесь будут открытая вода, и высокие зеленые растения, и люди будут спокойно ходить без дистикомбов»²¹² (Герберт, 391). И план строительства райских кущ принадлежит не высшему разуму, а экологу Кинесу: «He talked to the Fremens about water, about dunes anchored by grass, about palmaries filled with date palms, about open qanats flowing across the desert»²¹³ (Herbert, 320). — Он говорил фрименам о воде, о дюнах, закрепленных травами, о рощах финиковых пальм, о широких открытых арыках, несущих воду через Пустыню»²¹⁴ (Герберт, 655). Единственное отличие от остальных рукотворных «Эдемов» — рай Кинеса вполне достижим для человека, хотя не здесь и не сейчас: «When will we solve it? the Fremens asked. When will we see Arrakis as a paradise? <...> Kynes told them: «From three hundred to five hundred years.»

A lesser folk might have howled in dismay. But the Fremens had learned patience from men with whips. It was a bit longer than they had anticipated, but they all could see that the blessed day was coming. They tightened their sashes and went back to work. Somehow, the disappointment made the prospect of paradise more real»²¹⁵ (Herbert, 321). — Когда мы решим эту проблему? — спрашивали Кинеса фримены. — Когда увидим мы Арракис, ставший раем?

Кинес отвечал <...>: «Через двести-триста лет».

Какой-нибудь другой народ при таком ответе, наверное, взвыл бы от разочарования. Но это были фримены, которых плети угнетателей приучили к терпению. Да, это был большой срок, чем тот, на который они рассчитывали, — но каждый из них своими глазами видел, что благословенный день приближается. Так что фримены затянули кушаки и вернулись к работе. Станным образом разочарование сделало перспективу грядущего рая более реальной»²¹⁶ (Герберт, 658).

В то же время, помимо «зеленого» Эдема, фримены верят в иной рай, и эта вера теснейшим образом связана с фигурами Махди и Лисан ал-Гаиба. При первом появлении в романе эти образы представляются читателю тождественными: «On that first day when Muad'Dib rode through the streets of Arrakeen with his family, some of the people along the way recalled the legends and the prophecy and they ventured to shout: «Mahdi!» But their shout was more a question than a statement, for as yet they could only hope he was the one foretold as the Lisan al-Gaib»²¹⁷ (Herbert, 64). — В тот первый день, когда Муад'Диб с ближними его ехал по улицам Арракина, некоторые из людей, стоявших у дороги, вспомнили легенды и пророчества и отважились прокричать: «Махди!». Но этот их крик был более вопросом, нежели утверждением, ибо тогда существовала лишь надежда, что был он Лисан аль-Гаибом»²¹⁸ (Герберт, 136). Однако немного позже все встает на свои места: «Paradise were sure for a man who died in the service of Lisan al-Gaib», the Fremens said»²¹⁹ (Herbert, 139). — Рай обещан погибшему за дело Лисан аль-Гаиба, — произнес фримен»²²⁰ (Герберт, 293); «Paul said: «You

²¹² Херберт Ф. Дюна. М.: ООО «Изд-во АСТ», 2002, с. 391.

²¹³ Herbert F. Dune. URL:<http://ru.scribd.com/doc/123308818/Dune>

²¹⁴ Херберт Ф. Дюна. М.: ООО «Изд-во АСТ», 2002, с. 655.

²¹⁵ Herbert F. Dune. URL:<http://ru.scribd.com/doc/123308818/Dune>

²¹⁶ Херберт Ф. Дюна. М.: ООО «Изд-во АСТ», 2002, с. 658.

²¹⁷ Herbert F. Dune. URL:<http://ru.scribd.com/doc/123308818/Dune>

²¹⁸ Херберт Ф. Дюна. М.: ООО «Изд-во АСТ», 2002, с. 136.

²¹⁹ Herbert F. Dune. URL:<http://ru.scribd.com/doc/123308818/Dune>

²²⁰ Херберт Ф. Дюна. М.: ООО «Изд-во АСТ», 2002, с. 293.

have a legend of the Lisanal-Gaib here, the Voice from the Outer World, the one who will lead the Fremmen to paradise. <...>«

«Superstition!» Kynes said²²¹ (Herbert, 145). — У вас есть легенда о Лисан аль-Гаибе, о Гласе из Внешнего Мира, о том, кто поведет фрименов в рай. <...>

— Предрассудки! — буркнул Кинес²²² (Герберт, 304). Реакция Кинеса может быть истолкована по-разному, но при этом стоит помнить, что, согласно Герберту, в образе Лисан ал-Гаиба есть нечто, привнесенное извне, а Махди кровно связан с фрименами: «LISAN AL-GAIB: «The Voice from the Outer World.» In Fremmen messianic legends, an off-world prophet. Sometimes translated as «Giver of Water.» (See Mahdi).²²³ (Herbert, 337). — ЛИСАН АЛЬ-ГАИБ (арабск. «нездешний язык (как орган, а не как наречие)») — «Глас из Внешнего Мира». В легендах фрименской мессианской традиции — грядущий пророк из другого мира, с другой планеты. Иногда переводится также как «Податель Воды» (ср. МАХДИ)²²⁴ (Герберт, 699); «МАНДИ: in the Fremmen messianic legend, «The One Who Will Lead Us to Paradise»²²⁵ (Herbert, 337). — МАХДИ (арабск. «пророк», «мессия» (в еретических учениях в исламе) — в легендах фрименской мессианской традиции «Тот, Кто поведет нас в рай»²²⁶ (Герберт, 701).

Кроме того, подлинный Лисан ал-Гаиб (Язык Тайн) имеет суфийские корни (одноименная поэма Аттара, прозвище Хафиза Шерози), а Махди — шиитско-исмаилитские, так что в основании их мнимого тождества лежит произвол Герберта, благополучно создавшего множество религиозно-философских гибридов. Кстати, одним из подобных гибридов являются и предки фрименов — скитальцы дзэнсунниты. Казалось бы, это имя уже само по себе опровергает мысль о возможной связи с исмаилитской традицией. Ан нет! Как выясняется при ближайшем знакомстве, придуманная Гербертом секта наследует схизматикам, которые следовали учению «Третьего Мухаммеда» (ZENSUNNI: followers of a schismatic sect that broke away from the teachings of Maometh (the so-called «Third Muhammed») about 1381 B.G. The Zensunni religion is noted chiefly for its emphasis on the mystical and a reversion to «the ways of the fathers.»²²⁷ (Herbert, 344). — ДЗЕНСУННИТЫ — последователи схизматической (раскольнической) секты, отколовшейся от учения Мао-мета (т.н. «Третьего Мохаммеда (Магомета)»). Раскол относят приблизительно к 1381 г. Б.Г. Дзэнсуннизм известен тем, что уделяет особое внимание мистической практике и «возвращению на путь отцов»²²⁸ (Герберт, 693). А ведь признание Мохаммеда «одним из...» в цепи пророков — исмаилизм чистой воды!..

Словом, перипетии романа поклонников Разума с европейским мировоззрением еще ждут своего исследования. Мы же подошли к финалу наших пролегомен, где вместо подведения итогов ограничимся несколькими краткими замечаниями. Итак, связь исмаилитской традиции с литературной европейской утопией можно считать доказанной. Но если мы расширим рамки и выведем утопию на уровень мировоззренческого типа, находящего воплощение не только в художественном тексте, но и в художественно-философских трактатах, каковыми радовали современников Ф. Ницше и Л. Леонов, то в сфере наших интересов окажутся:

— авестийский дуализм и манихейская идея;

²²¹ Herbert F. Dune. URL:<http://ru.scribd.com/doc/123308818/Dune>

²²² Херберт Ф. Дюна. М.: ООО «Изд-во АСТ», 2002, с. 304.

²²³ Herbert F. Dune. URL:<http://ru.scribd.com/doc/123308818/Dune>

²²⁴ Херберт Ф. Дюна. М.: ООО «Изд-во АСТ», 2002, с. 699.

²²⁵ Herbert F. Dune. URL:<http://ru.scribd.com/doc/123308818/Dune>

²²⁶ Херберт Ф. Дюна. М.: ООО «Изд-во АСТ», 2002, с. 701.

²²⁷ Herbert F. Dune. URL:<http://ru.scribd.com/doc/123308818/Dune>

²²⁸ Херберт Ф. Дюна. М.: ООО «Изд-во АСТ», 2002, с. 693.

- система подобных миров, совмещенная с античным параллелизмом микро- и макрокосма, а также с идеей последовательного восхождения;
 - возведенный в статус божества мистический разум, характерный для гностических доктрин и исмаилизма;
 - исмаилитская и суфийская интерпретация вопросов о предопределении, свободе воли и условиях воздаяния;
 - классический талион и его интерпретации в связи с проблемой справедливости...
- Но это, как говорится, уже совсем другая история...

Горизонты утопии, или Махди по прозвищу Муад'Диб.

Начиная исследование, я опасался, что в финале мы можем оказаться в исходной точке пути. К счастью, этого не произошло, и у нас есть возможность сказать несколько слов о результатах.

Итак, мы: 1) установили ряд специфических связей между ориентальной и западной онтологией; 2) уточнили, как взаимодействуют различные типы религиозно-философского сознания, в том числе и те, что поглощают друг друга, и те, которые друг другу наследуют; 3) обосновали возможность объективного сопоставления чужеродных систем на уровне правосознания и морально-этических императивов; 4) доказали существование специфических разновидностей права, обретающих себя в идеальных универсумах соответствующих систем, и, наконец, 5) выявили некоторые элементы ориентальной духовности, играющие структурообразующую роль в мирах европейской утопии XX столетия.

В то же время говорить об исчерпанности темы не приходится. Один лишь вопрос о связях мира предустановленной гармонии с универсумом суфизма требует фундаментального исследования. Кроме того, за недостатком времени мы оставили в стороне: а) учение Заратустры, где гением Ницше смешаны парсийский дуализм, теория ухода по ту сторону добра и зла, неприятие жизнеотрицающих мотивов раннего христианства и самого христианского божества; б) русское философствование и В. Соловьева, который в поисках путей к богочеловечеству привлек в союзники древнегностическую мудрость и тайны книги Зогар; в) русскую мистику и П. Успенского, пытавшегося открыть врата в шестое измерение, черпая силы в тайных знаниях Индии; а также г) русское правосознание, давшее новое воплощение талионической идее на просторах Российской империи рубежа XIX-XX вв., когда религиозно-философские построения Случевского, соединившись с исканиями Соловьева, породили феномен художественного софианства, утверждавшего абсолютное право возмездия; и, конечно же, д) русский реализм и художественно-философский гений Л. Леонова, явившего в своей «Пирамиде» чудовищный синтез мироотрицающей мудрости, теории относительности и давней истории о размолвке начал.

Когда эти темы будут в достаточной мере осмыслены, встанет вопрос о необходимости исследовать: а) модусы Спинозы, которые, стоит только поместить их во вселенную богочеловечества, обнаруживают способность к самостоятельным действиям, причем не всегда созидательным; б) природы Эриугены, старающиеся не афишировать свое родство со стихиями манихейства; в) странное существо, которое стараниями В. Соловьева соединило в себе черты каббалистической Хохмы и четвертой природы эригенизма; г) страшные приключения идеи лучшего из возможных и возможного из лучших миров; и, безусловно, д) придется вплотную заняться разработкой саги Герберта, подарившего современной культуре Пола Атрейдеса, более известного как Махди по прозвищу Муад'Диб... Сополагая мироздание Херберта, Единое Государство и пространства «Пирамиды», мы окажемся лицом к лицу с новой художественной вселенной, в мирах которой много странного и необычного. К примеру, в Едином Государстве ангелы-хранители обитают слева, не отказываются

сотрудничать с сонмом Хранителей из соответствующего ведомства, и «нумерам» «так приятно чувствовать чей-то зоркий глаз, любовно охраняющий от малейшей ошибки, от малейшего неверного шага» (Замятин, 350). При этом замятинское распределение областей обитания добра и зла оказывается странно созвучно «библейским» строкам «Дюны»; ср.: «Тут я опять почувствовал — сперва на своем затылке, потом на левом ухе — теплое, нежное дуновение ангела-хранителя» (Замятин, 351). — Пауль вдруг вспомнил сират из крохотной Экуменической Библии доктора Юйэ: «Се, рай одесную меня, и ад ошуюю меня, и Ангел Смерти следует за мною»²²⁹ (Херберт, 388). — Paul sped his steps, hearing the swish of robes behind. And he thought of the words of the sirat from Yueh's tiny O.C. Bible.

«Paradise on my right, Hell on my left and the Angel of Death behind»²³⁰ (Herbert, 188).

А еще в этой вселенной религия и закон сливаются друг с другом: «Религия и закон должны быть едины для всей этой нашей массы <...>. Всякий акт неповиновения должен рассматриваться как грех и караться именно как таковой — наложением религиозной же кары»²³¹ (Херберт, 372). — «Religion and law among our masses must be one and the same» <...>. «An act of disobedience must be a sin and require religious penalties»²³² (Herbert, 180). — Площадь Куба. Шестьдесят шесть мощных концентрических кругов: трибуны. И шестьдесят шесть рядов: тихие светильники лиц, глаза, отражающие сияние небес — или, может быть, сияние Единого Государства. <...>

Судя по дошедшим до нас описаниям, нечто подобное испытывали древние во время своих «богослужений». Но они служили своему нелепому, неведомому Богу — мы служим лепому и точнейшим образом ведомому; их Бог не дал им ничего, кроме вечных, мучительных исканий: их Бог не выдумал ничего умнее, как неизвестно почему принести себя в жертву — мы же приносим жертву нашему Богу, Единому Государству — спокойную, обдуманную, разумную жертву. Да, это была торжественная литургия Единому Государству, <...> величественный праздник победы всех над одним, суммы над единицей...» (Замятин, 336–337).

И когда, наконец, «закон и долг сливаются в единое целое, соединенные религией, — тогда человеку не дано действовать с полным осознанием себя. Он становится чем-то чуть меньшим, чем личность»²³³ (Херберт, 544). — «Law and duty are one, united by religion, you never become fully conscious, fully aware of yourself. You are always a little less than an individual»²³⁴ (Herbert, 266).

А как же иначе? Ведь «религия — лишь древнейший и наиболее достойный путь из всех, на которых человек искал объяснения сотворенной Богом Вселенной. Ученые ищут законы, движущие событиями, строят упорядоченную и закономерную картину мира; задача религии — найти место Человека в этой картине», и, «когда закон и религиозный долг сливаются воедино, твое «я» объемлет всю Вселенную»²³⁵ (Херберт, 670, 672). Но сказал Муад'Диб. «Закон и долг суть одно; да будет так. Помните, однако, об ограничениях, налагаемых этим правилом: пока вы следуете ему, вы не вполне обладаете самосознанием <...>; вы — меньше, чем личность»²³⁶ (Херберт, 672). — «Religion is but the most ancient and honorable way in which men have striven to make sense out of God's universe. Scientists seek the lawfulness of events. It is

²²⁹ Херберт Ф. Дюна. М.: ООО «Изд-во АСТ», 2002, с. 388.

²³⁰ Herbert F. Dune. [URL:http://ru.scribd.com/doc/123308818/Dune](http://ru.scribd.com/doc/123308818/Dune)

²³¹ Херберт Ф. Дюна. М.: ООО «Изд-во АСТ», 2002, с. 372

²³² Herbert F. Dune. [URL:http://ru.scribd.com/doc/123308818/Dune](http://ru.scribd.com/doc/123308818/Dune)

²³³ Херберт Ф. Дюна. М.: ООО «Изд-во АСТ», 2002, с. 544.

²³⁴ Herbert F. Dune. [URL:http://ru.scribd.com/doc/123308818/Dune](http://ru.scribd.com/doc/123308818/Dune)

²³⁵ Херберт Ф. Дюна. М.: ООО «Изд-во АСТ», 2002, с. 670, 672.

²³⁶ Херберт Ф. Дюна. М.: ООО «Изд-во АСТ», 2002, с. 672.

the task of Religion to fit man into this lawfulness.»; «Law and duty are one; so be it. But remember these limitations — Thus are you never fully self-conscious. <...> Thus are you always less than an individual»²³⁷ (Herbert, 327, 328).

...И теперь уже на наших глазах «строка за строкой <...> вычерчивается некая треугольная схема, и, собственно, занятия величайших мудрецов» сводятся «к поиску путей на вершину созерцаемой нами иерархической пирамиды для достижения сущности существующего над сущим существа, без чего нельзя ни истолковать, ни примирить терзающие нас противоречия». И мы видим, как переходит в свою противоположность «Град Божий, эта воистину Вселенская Монархия (Monarchie Universelle)»; Град, который «есть мир нравственный в мире естественном и представляет собой наиболее возвышенное и самое божественное из дел Божиих»; Град, в котором «состоит истинная слава Божия, ибо ее не было бы, если бы духи не познали величия Бога и благодати его и не поразились им»²³⁸ (Лейбниц; Монадология, 428)...

И все же «пока наше чувство еще гласит: мир безобразнее, чем когда-либо, но он означает прекраснейший из всех возможных миров. Но чем более рассеивается и улечивается благоухание значения, тем реже встречаются люди, которые еще воспринимают его; остальные же знают только безобразное и пытаются непосредственно извлечь из него наслаждение, что, однако, должно им удаваться все хуже». Такова судьба утопии, в которой разум, не оставляет места ничему, кроме себя, «потому что разум должен победить» (Замятин, 462). Он не может не победить!..

Но не слишком ли высока цена победы?..

Сокращения

Авеста в РП — Авеста в русских переводах (1861–1996). СПб.: Журнал «Нева»; РХГИ, 1997, с. 67–412.

Берзин — Берзин А. Буддийское представление об исламе // Islam and Inter-faith Relations: The Gerald Weisfeld Lectures 2006. London, 2007, p. 225–251. (ЭР)

Бертельс — Бертельс Е.Э. Избранные труды: В 5 т. М.: Наука, 1960–1988.

Брагинский — Брагинский И. С. Авеста // Авеста в русских переводах (1861–1996). СПб.: Журнал «Нева»; РХГИ, 1997, с. 22–66.

Видевдат — «Закон против дэвов» (Видевдат) // Авеста. СПб.: Изд-во Политехнического университета, 2008, с. 65–284.

Видевдат; Иссл. и комм. — Ртвеладзе Э.В., Саидов А.Х., Абдуллаев Е.В. [Исследование и комментарий «Закона против дэвов»] // Авеста. СПб.: Изд-во Политехнического университета, 2008, с. 9–64 [исследование]; 69–284 [комментарий].

Гегель; Лекции — Гегель Г.В.Ф. Лекции по истории философии: Кн. 3 // Гегель Г.В.Ф. Сочинения: В 14 т. Т. 11. М.; Л.: Соцэкгиз, 1935.

Гегель; Наука логики — Гегель Г.В.Ф. Наука логики // Гегель Г.В.Ф. Наука логики: В 3 т. М.: Мысль, 1970.

Гирш — Гирш Ш.-Р. Избранные комментарии на недельную главу — Берешит. (ЭР)

Дафтари — Дафтари Ф. Краткая история исмаилизма. М.: ООО «Издательство АСТ»; «Ладомир», 2004.

Ислам-ЭС — Ислам: энциклопедический словарь. М.: Наука, 1991.

Йонас — Йонас Г. Гностицизм. СПб.: Лань, 1998.

Лейбниц; Монадология — Лейбниц Г. Монадология // Лейбниц Г. Сочинения: В 4 т. М.: Мысль, 1982. Т. 1, с. 413–429.

²³⁷ Herbert F. Dune. URL:<http://ru.scribd.com/doc/123308818/Dune>

²³⁸ Лейбниц Г. Монадология // Лейбниц Г. Сочинения: В 4 т. М.: Мысль, 1982. Т. 1, с. 428.

Лейбниц; Теодицея — Лейбниц Г. Опыты теодицеи о благодати божией, свободе человека и начале зла // Лейбниц Г. Сочинения: В 4 т. М.: Мысль, 1982. Т. 4, с. 49–497.

Лопухин — Лопухин А.П. [Комментарий к Бытию] // Толковая Библия: В 12 Т. Репр. изд. 1904–1913 гг. Стокгольм: Ин-т перевода Библии, 1987. Т. 1, с. 3–271.

Оруэлл — Оруэлл Д. 1984 // Оруэлл Д. «1984» и эссе разных лет. М.: Прогресс, 1989, с. 22–208.

Пархоменко — Пархоменко К. Сотворение мира и человека. (ЭР)

Птолемей — Птолемей к Флоре // Творения святого Епифания Кипрского: В 6 ч. М.: [Московская духовная академия], 1863–1883. Ч. 1, с. 364–374.

Радхакришнан — Радхакришнан С. Индийская философия: В 2 т. М.: Миф, 1993.

Родзянко — Василий (Родзянко В.М.) Теория распада Вселенной и вера отцов. М.: Паломник, 2003.

Смагина — Избранные ранние источники по манихейству // Смагина Е.Б. Манихейство: по ранним источникам. М.: Вост. лит., 2011, с. 398–497.

Спиноза; Этика — Спиноза Б. Этика // Спиноза Б. Избранные произведения: В 2 т. М.: Госполитиздат, 1957. Т. 1, с. 359–618.

Торчинов — Торчинов Е.А. Введение в буддологию: Курс лекций. СПб.: С.-Петербург. филос. о-во, 2000. (ЭР)

Херберт — Херберт Ф. Дюна. М.: ООО «Из-во АСТ», 2002.

Шопенгауэр — Шопенгауэр А. Собрание сочинений: В 6 т. М.: ТЕРРА-Книжный клуб; Республика, 1999.

Шопенгауэр; Мир как воля — Шопенгауэр А. Собрание сочинений: В 6 т. М.: ТЕРРА-Книжный клуб; Республика, 1999. Т. 1-2.

Herbert — Herbert F. Dune. (ЭР)

Электронные ресурсы

Афоризмы. — М.: Директмедиа Паблишинг, 2004. 1 электрон. опт. диск (CD-ROM).

Берешит / Пер. Ф. Гурфинкель. [URL:http://machanaim.org/tanach/a-beresh/trfa01_1.htm#01.01](http://machanaim.org/tanach/a-beresh/trfa01_1.htm#01.01)

Берзин А. Буддийское представление об исламе. [URL:http://www.berzinarchives.com/web/ru/archives/study/islam/general_buddhist_view_islam.html](http://www.berzinarchives.com/web/ru/archives/study/islam/general_buddhist_view_islam.html)

Богословская энциклопедия. М.: Директмедиа Паблишинг, 2005. 1 электрон. опт. диск (CD-ROM).

Большая энциклопедия Кирилла и Мефодия. М.: Кирилл и Мефодий, 2008. 1 электрон. опт. диск (DVD-ROM).

Виденгрэн Г. Мани и манихейство. СПб.: Евразия, 2001. [URL:http://www.portal-credo.ru/site/index.php?act=lib&id=2246](http://www.portal-credo.ru/site/index.php?act=lib&id=2246)

Гесиод. Теогония // Гесиод. Полное собрание текстов. М.: Лабиринт, 2001. [URL:http://www.ancientrome.ru/antlitr/hesiod/theogonie-f.htm](http://www.ancientrome.ru/antlitr/hesiod/theogonie-f.htm)

Гирш — Гирш Ш.-Р. Избранные комментарии на недельную главу — Берешит. [URL:http://toldot.ru/tora/articles/articles_16831.html](http://toldot.ru/tora/articles/articles_16831.html)

Комментарий к Берешит [изд. Сончино]. http://www.machanaim.org/tanach/a-beresh/inda01_1.htm

Мальков Б.Н. Основы философии права // Мальков Б.Н. Философия права. Хрестоматия. Курс лекций. М.: Директмедиа Паблишинг; Российская академия правосудия, 2005, с. 11–861. 1 электрон. опт. диск (CD-ROM).

Махабхарата: Беседа Маркандеи. Вып. IV. М., 2008. [URL:http://www.bolesmir.ru/](http://www.bolesmir.ru/)

Махабхарата: Побоище палицами. Вып. VII. Ч. 2. М., 2008. [URL:http://www.bolesmir.ru/](http://www.bolesmir.ru/)

Пархоменко К. Сотворение мира и человека. URL: http://azbyka.ru/parkhomenko/knigi/sotvorenie_mira_i_cheloveka_08-all.shtml#34

- Раши. Комментарий. URL:http://machanaim.org/tanach/a-beresh/crfa01_1.htm
- Смирнов А. В. Исмаилизм. URL:http://smirnov.iph.ras.ru/win/publicitn/mvn/ism_d.htm
- Смирнов Б. Л. [Примечания] // Махабхарата. Мокшадхарма (Основа Освобождения): книга XII. Ашхабад, 1961. URL:<http://www.bolesmir.ru/index.php?content=text&name=s70&gl=prim&gltxt=201&PHPSESSID=f1c803c352b7bd7313d30f7345e5d604>
- Смирнов Б.Л. «Махабхарата» — культурно-исторический памятник Древней Индии // Ашхабад, 1958, № 3, с. 40–49. URL:<http://www.bolesmir.ru/index.php?content=text&name=s78&gl=createfirst&PHPSESSID=1501d1fc7c6f81652709b83809a7ce71>
- Спиноза // Еврейская энциклопедия. URL: <http://www.eleven.co.il/article/13923>
- Торчинов Е. А. Введение в буддологию. СПб.: С.-Петербург. филос. общ-во, 2000. URL:<http://www.torchinov.com/работы/книги/введение-в-буддологию/>
- Эпикур. Эпикур приветствует Геродота // Философия от античности до современности. М.: Директмедиа Паблишинг, 2003, с. 1068–1099. 1 электрон. опт. диск (CD-ROM).
- Herbert F. Dune. URL:<http://ru.scribd.com/doc/123308818/Dune>

Литература

- [D. D. Luckenbill]. The Ashur version of the Seven Tablets of Creation // The American Journal of Semitic Languages and Literatures. Vol. 38. №. 1. Oct., 1921, p. 12–35.
- Akkadian Myths and Epics // Ancient Near Eastern texts relating to the Old Testament. Princeton, N. J., 1974, p. 60–72.
- Johannis Scoti Erigenae. De divisione naturae. Monasterii Guestphalorum [Münster in Westfalen], 1838.
- Macdonell A. A. Vedic mythology. Strassburg: Verlag von Karl J. Trubner, 1897.
- Августин Аврелий. Главы из трактата «О Книге Бытия» (ранняя редакция) // Августин Аврелий. Творения: В 4 т. СПб.; Киев: Алетейя; УЦИММ-Пресс, 2000. Т. 2, с. 674–680.
- Августин Аврелий. Исповедь // Августин Аврелий. Исповедь: Абеляр П. История моих бедствий. М., 1992, с. 51.
- Авеста в русских переводах (1861–1996). СПб.: Журнал «Нева»; РХГИ, 1997, с. 67–412.
- Агада. М.: Эксмо, 2006.
- Апокриф Иоанна, 19:15–30 // Апокрифы древних христиан. М.: Мысль, 1989, с. 197–217.
- Арсеньев И.В. От Карла Великого до Реформации: В 2 т. М.: Типо-лит. т-ва И.Н. Кушнерев и К°, 1909. Т. 1.
- Аттар Фарид ад-Дин. Книга о соловье // Бертельс Е.Э. Избранные труды: В 5 т. М.: Наука, 1960–1988. Т. 3, с. 343–353.
- Бердяев Н.А. Дух и реальность // Бердяев Н.А. Философия свободного духа. М.: Республика, 1994, с. 364–462.
- Бердяев Н.А. Идеи и жизнь. Теократическая иллюзия и религиозное творчество // Русская мысль, 1917, Кн. III–IV, с. 71–80.
- Бердяев Н.А. Философия свободы // Бердяев Н.А. Сочинения. М.: Раритет, 1994, с. 11–244.
- Бердяев Н.А. Истоки и смысл русского коммунизма // Бердяев Н.А. Сочинения. М.: Раритет, 1994, с. 246–412.
- Бертельс Е.Э. «Книга о соловье» (Булбул-наме) Фарид ад-дина Аттара // Бертельс Е.Э. Избранные труды: В 5 т. М.: Наука, 1960–1988. Т. 3, с. 340–353.

- Бертельс Е.Э. Навои и Аттар // Бертельс Е.Э. Избранные труды: В 5 т. М.: Наука, 1960–1988. Т. 3, с. 377–420.
- Бертельс Е.Э. Происхождение суфизма и зарождение суфийской литературы // Бертельс Е.Э. Избранные труды: В 5 т. М.: Наука, 1960–1988. Т. 3, с. 13–54.
- Боголюбов А.С. ал-Истислах // Ислам: Энциклопедический словарь. М.: Наука, 1991, с. 115–116.
- Бойс М. Зороастрийцы. СПб.: Центр «Петербургское востоковедение», 1994.
- Болотов В.В. Лекции по истории древней церкви. II. СПб., 1910, с. 190.
- Брагинский И.С. Авеста // Авеста в русских переводах (1861–1996). СПб.: Журнал «Нева»; РХГИ, 1997, с. 22–66.
- Бриллиантов А.И. Влияние восточного богословия на западное в произведениях Иоанна Скота Эригены. М.: Мартис, 1998.
- Брюсов В.Я. Огненный ангел // Брюсов В.Я. Избранная проза. М., 1986.
- Булгаков С.Н. Апокалиптика и социализм // Булгаков С.Н. Два града: В 2 т. СПб.: РХГИ, 1997. Т. 2, с. 207–247.
- Булгаков С.Н. Свет невечерний. М.: Республика, 1994.
- Булгаков С.Н. Христианство и социальный вопрос // Булгаков С.Н. Два града: В 2 т. СПб.: РХГИ, 1997. Т. 1, с. 126–140.
- Бундахишн // Зороастрийские тексты. М.: Восточная литература РАН, 1997, с. 265–312.
- Буров В.Г. Китай и китайцы глазами российского ученого. М.: ИФ РАН, 2000.
- Василий (Родзянко В.М.) Теория распада Вселенной и вера отцов. М.: Паломник, 2003.
- Василий Великий. Беседы на шестоднев. М.: Изд-во подворья Свято-Троицкой Сергиевой Лавры 2001.
- Властов Г.К. Теогония Гезиода и Прометей. СПб.: Тип. Глазунова, 1897.
- Гегель Г.В.Ф. Лекции по истории философии: Кн. 3 // Гегель Г.В.Ф. Сочинения: В 14 т. Т. 11. М.; Л.: Соцэкгиз, 1935.
- Гегель Г.В.Ф. Наука логики // Гегель Г.В.Ф. Наука логики: В 3 т. М.: Мысль, 1970.
- Гегель Г.В.Ф. Феноменология духа. СПб.: Наука, 1992.
- Гоббс Т. Левиафан // Гоббс Т. Сочинения: В 2 т. М.: Мысль, 1991. Т. 2.
- Гумилев Л.Н. Древняя Русь и Великая степь. М.: Мысль, 1993.
- Дагестани Х.Х. ибн Мухаммад. Краткое изложение сокровенных знаний для наставления Мухаммада ‘Арифа. М.: Ислам, 2006, с. 258.
- Дао дэ цзин // Маслов А.А. Мистерия дао. М.: Сфера, 1996, с. 215–298.
- Дафтари Ф. Краткая история исмаилизма. М.: ООО «Издательство АСТ»; «Ладомир», 2004.
- Дафтари Ф. Легенды об ассасинах: мифы об исмаилитах. М.: Ладомир, 2009.
- Декарт Р. Правила для руководства ума // Декарт Р. Избранные произведения. М.: Госполитиздат, 1950, с. 77–169.
- Декарт Р. Правила для руководства ума // Декарт Р. Сочинения: В 2 т. М.: Мысль, 1989. Т. 1, с. 77–153.
- Декарт Р. Рассуждение о методе // Декарт Р. Сочинения: В 2 т. М.: 1989. Т. 1, с. 250–296.
- Додихудоев Х. Философия крестьянского бунта. Душанбе: Ирфон, 1987.
- Елизаренкова Т.Я. Примечания // Ригведа. Мандалы IX–X. М.: Наука, 1999, с. 354–550.
- Заболоцкий Н.А. Я не ищу гармонии в природе // Заболоцкий Н.А. Стихотворения и поэмы. М.: Современник, 1981, с. 155–156.
- Заболоцкий Н.А. Лодейников // Заболоцкий Н.А. Стихотворения и поэмы. М.: Современник, 1981, с. 163–168.
- «Закон против дэвов» (Видевдат) // Авеста. СПб.: Изд-во Политехнического университета, 2008, с. 65–284.
- Законы Ману. М.: Эксмо, 2002.

- Законы Ману. СПб.: Типо-лит. Н.И. Евстифеева, 1913.
- Ибн аль-Фарид. «Глаза поили душу красотой...» // Арабская поэзия средних веков. М.: Художественная литература, 1975, с. 520–542. (Библиотека всемирной литературы).
- Ибн Араби. Геммы мудрости // Смирнов А.В. Великий шейх суфизма. М.: Наука, 1993, с. 146–287.
- Избранные ранние источники по манихейству // Смагина Е.Б. Манихейство: по ранним источникам. М.: Вост. лит., 2011, с. 398–497.
- Ильин Г.Ф. Комментарии // Законы Ману. М.: Эксмо, 2002, с. 15–493.
- Ильин И.А. О сопротивлении злу силою // Ильин И.А. Путь к очевидности. М.: Республика, 1992, с. 5–288.
- Иоанн Скот Эриугена. Перифьюсеон // Философия природы в античности и в средние века. М.: Прогресс-Традиция, 2000, с. 480–516.
- Иоанн Скот Эриугена. Перифьюсеон. Книга вторая // Историко-философский ежегодник'2004. М., 2005, с. 40–59.
- Ириной Лионский. Пять книг против ересей. М., 1868–1871. (Приложение к журналу «Православное обозрение»).
- Йонас Г. Гностицизм. СПб.: Лань, 1998.
- Казанский К. Мистицизм в исламе. Самарканд: Типо-лит. «Труды», 1906.
- Кант И. Критика чистого разума // Кант И. Сочинения: В 8 т. М.: Чоро, 1994. Т. 3.
- Карсавин Л.П. О личности // Карсавин Л.П. Религиозно-философские сочинения. М.: Renaissance, 1992, с. 2–232.
- Культура и этнос / Сост. Л.В. Щеглова, Н.Б. Шипулина, Н.Р. Суродина. Волгоград: Перемена, 2002.
- Лейбниц Г. Монадология // Лейбниц Г. Сочинения: В 4 т. М.: Мысль, 1982. Т. 1, с. 413–429.
- Лейбниц Г. Опыты теодицеи о благодати божией, свободе человека и начале зла // Лейбниц Г. Сочинения: В 4 т. М.: Мысль, 1982. Т. 4, с. 49–497.
- Леонов Л.М. Пирамида: В 2 т. М.: Голос, 1994.
- Ли Дачжао. Коренные различия между цивилизациями Востока и Запада // Ли Дачжао. Избранные произведения. М.: Наука, 1989, с. 136–144.
- Лопухин А.П. [Комментарий к Бытию] // Толковая Библия: В 12 т. Репр. изд. 1904–1913 гг. Стокгольм: Инс-т перевода Библии, 1987. Т. 1, с. 3–271.
- Лосский В.Н. Очерк мистического богословия Восточной церкви // Мистическое богословие. Киев; «Путь к истине», 1991, с. 96–259.
- Лурье С.Я. Демокрит: Тексты. Перевод. Исследования. Л.: Наука, 1970.
- Лысенко В.Г. Карма // Индийская философия: Энциклопедия. М.: Академический проект; Гаудеамус, 2009, с. 438–445.
- Маркс К., Энгельс Ф. Манифест коммунистической партии. М.: Политиздат, 1974.
- Махабхарата. Мокшадхарма (Основа Освобождения): книга XII. Ашхабад: Ылым, 1983.
- Н. Б-въ [Барсов Н.] Маркион // Энциклопедический словарь. СПб.: Типо-лит. И.А. Ефрона, 1896. Т. XVIII-А, с. 652–654.
- Навои А. Язык птиц. СПб.: Наука, 1993.
- Насир Хосров. Спор с богом // Лирика: из персидско-таджикской поэзии. М.: Художественная литература, 1987, с. 86–91.
- Насир-и Хусрау. Сафар-намэ. М.; Л.: Academia, 1933.
- Ницше Ф. Человеческое, слишком человеческое // Ницше Ф. Сочинения: В 2 т. М.: Мысль, 1990. Т. 1, с. 231–489.
- Оруэлл Д. 1984 // Оруэлл Д. «1984» и эссе разных лет. М.: Прогресс, 1989, с. 22–208.
- Паскаль Б. Письма к провинциалу. Киев: Port-Royal, 1997.
- Пиотровский М.Б. Фидаи // Ислам: Энциклопедический словарь. М.: Наука, 1991, с. 254.

- Позднеев П.А. Дервиши в мусульманском мире. Оренбург: Тип. Б. Бреслина, 1886.
- Поснов М.Э. Гностицизм и борьба церкви с ним в II-м веке. Киев: Тип. АО «Петр Барский в Киеве», 1912.
- Примечания // Спиноза Б. Избранные произведения: В 2 т. М.: Госполитиздат, 1957. Т. 1, с. 619–630.
- Прозоров С.М. ал-Исма-илийя // Ислам: Энциклопедический словарь. М.: Наука, 1991, с. 110–114.
- Птолемей к Флоре // Творения святого Епифания Кипрского: В 6 ч. М.: [Московская духовная академия], 1863–1883. Ч. 1, с. 364–374.
- Радхакришнан С. Индийская философия: В 2 т. М.: Миф, 1993.
- Ригведа. Мандалы I–IV. М.: Наука, 1999.
- Ригведа. Мандалы IX–X. М.: Наука, 1999.
- Ригведа. Мандалы V–VIII. М.: Наука, 1999.
- Розенберг О.О. О мирозерцании современного буддизма на Дальнем Востоке // Розенберг О.О. Труды по буддизму. М.: Наука, 1991, с. 18–42.
- Ртвеладзе Э.В., Саидов А.Х., Абдуллаев Е.В. [Исследование и комментарий «Закона против дэвов»] // Авеста. СПб.: Изд-во Политехнического университета, 2008, с. 9–64 [исследование]; 69–284 [комментарий].
- Сиасет-намэ. М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1949.
- Слободнюк С.Л. Рай обреченный: Утопическая архетипика в правовых исканиях русской мысли. СПб.: Наука, 2010.
- Слободнюк С.Л. Муза мстительных надежд: Принцип талиона и теократическая утопия в правосознании Серебряного века. СПб.: Наука, 2010.
- Слободнюк С.Л. Правовая реальность и кризис правосознания. Saarbrücken: LAP, 2012.
- Слободнюк С.Л. Правовая реальность: Исторический анализ. СПб.: Изд-во Политехнического университета, 2011.
- Слободнюк С.Л. Рыцарь Утренней Звезды: Миры Николая Гумилева. СПб.: Изд-во Политехнического университета, 2010.
- Слободнюк С.Л. Соловьиный ад: Трилогия вочеловечения Александра Блока: онтология небытия. СПб.: Алетейя, 2002.
- Смирнов Б.Л. Махабхарата: Санскритский текст, симфонический словарь. Ашхабад: Изд-во АН Туркменской ССР, 1962.
- Соловьев В.С. Смысл любви // Соловьев В.С. Сочинения: В 2 т. М.: Мысль, 1990. Т. 2, с. 492–547.
- Спиноза Б. Этика // Спиноза Б. Избранные произведения: В 2 т. М.: Госполитиздат, 1957. Т. 1, с. 359–618.
- Степун Ф.А. Мысли о России // Степун Ф.А. Сочинения. М.: РОССПЭН, 2000, с. 201–421.
- Сюкияйнен Л.Р. Аш-Шари‘а // Ислам: Энциклопедический словарь. М.: Наука, 1991, с. 292–294
- Тауфик Камель Ибрагим, Сагадеев А.В. Джихад // Ислам: Энциклопедический словарь. М.: Наука, 1991, с. 66–67.
- Творения святого Епифания Кипрского: В 6 ч. М.: [Московская духовная академия], 1863–1883. Ч. 1.
- Торчинов Е.А. Даосизм: опыт историко-религиоведческого описания. СПб.: Изд-во «Андреев и сыновья», 1993.
- Трубецкой Е. Н. Мирозерцание Блаженного Августина // Августин Аврелий. Творения: В 4 т. Т. 2, с. 681–750.
- Трубецкой Е.Н. Учение Б.Н. Чичерина о сущности и смысле права // Вопросы философии и психологии. 1905. Кн. V (80), с. 353–381.

- Трубейской Е.Н. Энциклопедия права. СПб.: Юридический институт, 1998.
- аль-Фараби. Трактат о взглядах жителей добродетельного города // аль-Фараби. Философские трактаты. Алма-Ата: Изд-во «Наука» Казахской ССР, 1972, с. 193–377.
- Флоренский П.А. У водоразделов мысли // Флоренский П.А. Сочинения: В 4 т. М.: Мысль, 2000. Т. 3.
- Фролова Е.А. Концепция греха в исламской теологии и философской мысли // Универсалии восточных культур. М.: Издательская фирма «Восточная литература» РАН, 2001, с. 141–179.
- Херберт Ф. Дюна. М.: ООО «Изд-во АСТ», 2002.
- Хокинг С. Краткая история времени. СПб.: Амфора, 2001.
- Чичерин Б.Н. Философия права. М.: Типо-лит. И.Н. Кушнерев и К°, 1900.
- Шолем Г. Основные течения в еврейской мистике. М.; Иерусалим: Мосты культуры; Гешарим, 2004.
- Шопенгауэр А. Собрание сочинений: В 6 т. М.: ТЕРРА-Книжный клуб; Республика, 1999.
- Щербатский Ф.И. Центральная концепция буддизма и значение термина «дхарма» // Щербатский Ф.И. Избранные труды по буддизму. М.: Наука, 1988, с. 112–198.
- Элиаде М. Священные тексты народов мира / Пер. с англ. В. Федорина. М.: Крон-Пресс, 1998.
- Эльманович С.Д. [Комментарии] // Законы Ману. СПб.: Тип. Н.И. Евстифеева, 1913, с. 1–285.

СОДЕРЖАНИЕ

| | |
|--|-----|
| Введение..... | 3 |
| Раздел I. Ориентализм в европейской философии: монада, <i>causa sui</i> , и апология пессимизма..... | 15 |
| Энума элиш, «тьма над бездною» и Новый эон..... | 15 |
| Монада, эманация и «соблазны» предустановленной гармонии..... | 57 |
| Раздел II. Возмездие и справедливость в их отношении к миру и человеку: опыт типологии права..... | 97 |
| Четвертая природа и карма у моста Чинвад..... | 97 |
| Законы Бога, аль-Каим и милость Друга: лики справедливости..... | 137 |
| Раздел III. Реалии ислама и исмаилитская идея в европейской литературной утопии: пролегомены..... | 171 |
| Истислах, шари-а и мир Часовой Скрижали..... | 171 |
| Батин, двоемыслие и Лисан ал-Гаиб: на путях к Кийамату..... | 183 |
| Горизонты утопии, или Махди по прозвищу Муад'Диб (вместо заключения)..... | 194 |
| Сокращения..... | 198 |
| Электронные ресурсы..... | 199 |
| Литература..... | 200 |