



А. В. КОЛЬЦОВ

Динамическая метафизика бытия

Философское осмысление и обоснование
«Розы Мира» Даниила Андреева

1. ВСТУПЛЕНИЕ

Эта работа посвящена метафизическому осмыслению и обоснованию содержания религиозного откровения русского духовидца, религиозного философа и поэта Даниила Леонидовича Андреева (1906–1959), дошедшего до нас посредством его главного трактата «Роза Мира»¹ (1958) и ряда других произведений.

В истории философии попытки построения систем метафизики пока не приводили к убедительному результату, хотя сам перечень таких попыток длинен и обширен. Вопрос о высших принципах устройства мироздания и выводах из этих принципов глубоко волновал умы древних греков (имена Платона и Аристотеля — ярчайшие звезды на этом небосклоне), занимал буддийскую и индуистскую религиозно-философскую мысль, католических схоластических теологов (томизм), философов нового времени в странах европейского северо-запада (Декарт, Спиноза, Лейбниц, Фихте, Гегель и др.), и наконец, хронологически позже всех, русскую философскую традицию (здесь наиболее значительными представляются труды Вл. Соловьева и Н. О. Лосского), порушенную, к сожалению, 70-летним господством в России атеистической государственной идеологии. Несмотря на очевидный вклад в развитие философской мысли, перечисленные метафизические разработки сейчас не кажутся убедительными почти никому. Против каждой из них можно привести ряд серьезных возражений, логических и фактологических. Слишком плохо они обобщают действительность, не имеют предсказательной

силы, не дают достоверных, внутренне стройных решений «вечных» философских и религиозных вопросов... Такое положение вещей не должно казаться удивительным, если только принять во внимание, что все эти чисто умозрительные спекуляции об основах бытия были лишены необходимой опоры в первичных фактах, которые прямо затрагивали бы предмет метафизики. Сколь бы талантлив ни был философ, у него не было вероятия близко угадать сложную по структуре истину, тем более истину гносеологически трансцендентную, то есть такую, что не могла быть сформулирована в известных ему и его эпохе понятиях. Источником знания о сферах бытия за пределами возможностей человеческого эмпирического опыта, казалось бы, могло стать откровение религий прошлого. Но древние религиозные откровения необходимой опоры новой серьезной метафизике дать не могли, ввиду очевидного отсутствия во всех в них минимального связного количества достаточно ясных, неискаженных посторонними привнесениями представлений, которые были бы пригодны для логического анализа и дальнейшего развития.

В современный период ситуация качественно переменялась в сравнении с временем деятельности метафизиков прошлого: отчасти к лучшему, но еще больше — к худшему. С одной стороны, появилось одно не имеющее аналогов религиозное откровение, действительно обладающее, при всей необычности и неожиданности его содержания, совершенно исключительным уровнем непротиворечивости — как внутренней, так и по отношению ко всем достоверным фактам науки. На такой основе действительно можно построить глубокую метафизическую систему. Но с другой стороны, повсеместно наступившая безрелигиозная эпоха духовно опустошила широчайшие человеческие множества. Что особенно печально, в поле этого ущерба попали люди гораздо более разумные, нежели те верующие, что и по сию пору с упорством, достойным лучшего применения, стремятся отстаивать положения религиозно-догматических схем прошлого. Утилитарно-прагматический, духовно сниженный фон научно-технической эры, очевидная неубедительность старых форм религиозности для ума, и не только для ума, но зачастую и для совести, убожество новых псевдорелигиозных подделок, будь то «эзотерические» или сектантские учения — все эти факторы способствуют выработке у людей неверия в бытие запредельной материальному миру реальности, или, что то же самое, выработке практической веры в существование только зримого материального мира. А таким практическим материалистам метафизика и не нужна, ибо всякая мнимая «метафизика»

без выхода за пределы физического мира в лучшем случае бесполезна, а в худшем — вводит в заблуждение; ярким примером служит философия диалектического материализма. И потому-то ныне, в условиях, когда духовность, да и просто даже языковые и стилистические нормы основной массы наших «академических философов» пали до уровня чуть ли не постмодернистского безобразного бессмыслия, возникают новые препятствия для восприятия новой метафизики, какими бы действительными достоинствами она ни обладала по сравнению со старыми философскими системами.

* * *

Для начала введем краткие определения некоторых важных философских понятий, с учетом их специфики в круге тех метафизических идей, которые будут изложены далее. Автор сознает, что первые главы могут выглядеть сложными для неподготовленного прочтения, тем более что с самого начала приходится ссылаться на несколько весьма нетривиальных понятий, разъясняемых позднее, но ручается за наличие во всех фрагментах работы содержания более однозначного по смыслу, продуманного в плане следствий, строгого и лаконичного по форме выражений, нежели принято ожидать от философского жанра².

Бытие — 1. Все сущее; полнота множественной связанной субстанции, включающая наши собственные «я»; все существующие объекты и их отношения; Бог, духовные монады, все виды материальностей. Бытие *актуально конечно* и *статично* как ставшее бытие. Оно же, благодаря процессу саморазворачивания субстанции, *потенциально бесконечно* и *динамично* как становящееся бытие. 2. Формальный признак, ассоциируемый с некоторыми представлениями сознания и означающий, что эти представления считаются отражающим нечто, существующее вне представлений сознания, с чем потенциально возможно внешнее взаимодействие. О знакомом соседе можно сказать, что он обладает бытием, а о героях волшебных сказок так сказать нельзя.

Природа первичной субстанции — одна универсальная природа фундаментального уровня бытия. Эта единая природа представляется для нас набором свойств, характеризующих конкретно-бытийную первичную субстанцию в локальном, малом масштабе, в каждой, условно говоря, «точке бытия». Субстанция по природе множественна, дискретна, энергийна. Эта природа актуально неизменна для всей субстанции связанного бытия.

Саморазворачивание субстанции — проявление субстанции как энергии-действия, важнейшее свойство природы первичной субстанции, в котором раскрывается метафизический смысл принципов причинно-следственной связи и дискретного времени. Субстанция, будучи порождена, пребывает неизменной, но может порождать из себя новые объемы субстанции по методам действия, записанным в ней же самой на предшествующих стадиях.

Объем первичной субстанции — некоторая выделенная подструктура из структуры всей первичной субстанции бытия. Не имеет никакого отношения к объемам геометрическим, но может пониматься как некоторая часть множественной субстанциальной сети отношений. Разные, в том числе непересекающиеся, объемы могут сравниваться по «количеству субстанции».

Первичная субстанция — некоторый неопределенный объем первичной субстанции.

С понятиями субстанции и сущности связана двусмысленность, известная еще во времена античной философии. Эти термины могут означать и конкретное бытие, и умозрительную природу. Скажем, «субстанция меча» может пониматься и конкретно-бытийно, как вполне определенный объем вещества, составляющего меч, и как природа этого вещества — абстрактное «железо», в смысле присущих ему механических и химических свойств. Во избежание путаницы будем обозначать словом «субстанция» только конкретное бытие, а не абстрактную природу. За словом «сущность» неоднозначность смысла сохраняется.

Объект (субстанциальный) — конкретно-бытийная сущность, объем субстанции, обладающий осмысленным автономным устройством. Как правило, объекты устойчиво сохраняют преемственность самотождественности в процессе саморазворачивания их субстанции. Субстанциальный объект обозначает вещь саму по себе, не подразумевая соотнесения с каким-либо определенным «субъектом».

Субстанциальный масштаб объекта — показатель «количества субстанции», характеризующей моментальное внутреннее состояние объекта. Другими словами — размер фронта разворачивания субстанции объекта.

Природа — 1. Абстрактная природа. Умозрительное представление о классе объектов, заданное критерием, проверяющим принадлежность конкретного объекта к данному классу. Конкретно-бытийный заяц, например, соответствует абстрактным природам зайца, млекопитающего, мехового животного и не соответствует природам лисицы, копытного или жвачного животного.

2. Порождающая природа. Воплощенная идея, действием которой сознательно творятся или бессознательно воспроизводятся сходные между собой объекты. В этом смысле конкретно-бытийный заяц возникает из порождающей природы зайца, а с понятиями «млекопитающего» или «копытного» ассоциируются только абстрактные, но не порождающие природы.

Порождающая природа обладает конкретным бытием в объектах-идеях, то есть в носителях идеи. В простейшем случае речь может идти о порождающей природе, воплощенной в единственном объекте-идее, который производит исключительно из себя, т. е. без использования внешних «случайностей», некие одинаковые объекты. В более сложных и близких к реальности ситуациях порождающая природа, оставаясь теоретически достаточной для самостоятельного порождения объектов, на деле не определяет однозначно и во всей полноте конкретную сущность каждого из порождаемых объектов. Дело в том, что объекты могут порождаться природой (объектом-идеей) с учетом внешнего по отношению к этой природе влияния или даже путем комбинирования нескольких объектов-идей (генотип потомка из двух генотипов родителей). Порождающая природа зачастую становится нечеткой и существует во множестве очень близких, но все же немного различающихся между собой объектов-идей (пример — молекулы ДНК разных людей). Умозрительное представление об общей порождающей природе, воплощенной во множестве близких и потенциально изменчивых конкретно-бытийных вариаций, — суть абстрактная «природа природ», общая для всех этих вариаций.

Изначально объекты, порождаемые одной и той же природой, могут различаться лишь в некоторых особенностях, незначимых с точки зрения критерия принадлежности к абстрактной природе. В дальнейшем, однако, эти объекты, изменяясь, могут приобретать новые свойства, и их фактическое различие может увеличиваться. Они могут выходить за пределы классов, к которым относились ранее. Возможна даже утрата абстрактного соответствия между объектом и породившей его природой, когда происхождение объекта превращается в неочевидный факт его индивидуальной истории. С другой стороны, различные объекты могут взаимодействовать друг с другом и увеличивать взаимное сходство, создавая тем самым достаточные основания для отнесения их к общему классу, к которому они прежде не принадлежали.

Сущность — в зависимости от контекста: 1. Синоним конкретного объекта («эта сущность»). 2. Акцентирует внимание на внутренних

свойствах конкретного объекта («его сущность») или на содержании отвлеченного понятия («сущность триединства Бога»). 3. Синоним природы класса объектов («сущность государства»).

Надсубстанциальная онтология, или просто *онтология* — принципы устройства бытия сверх единой природы первичной субстанции. Выражается системой представлений о классах сходных между собой объектов, или, что то же самое, об их природах, о специфике важных уникальных объектов, о способах взаимодействия объектов (законах). Онтология не статична, а динамична. Динамика онтологии телеологична, порождается и преобразуется разумным творческим действием миротворящих инстанций.

Метафизика — общие принципы устройства бытия, включающие и природу первичной субстанции, и динамическую надсубстанциальную онтологию, и выводимые из них способы решения всевозможных метафизических вопросов в философии: о свободе и необходимости, о происхождении добра и зла и т. д.

2. СУБСТАНЦИАЛЬНЫЙ МОНИЗМ

В основе всех субстанциальных объектов, какие только есть во множественном мире, обнаруживается первичная субстанция, обладающая некоторым базовым набором свойств. Эти свойства (природа субстанции) составляют минимальное и абсолютно необходимое условие всякого бытия. Такие категории как дух, материя, время, пространство разъясняются из свойств субстанции и имеют ее своей бытийной основой.

Природа субстанции абстрактна. Не бывает «чистых» субстанциальных объектов, в отрыве от надсубстанциальной онтологии, представление о которых исчерпывалось бы природой субстанции — точно так же, как не бывает «чистого» представителя семейства кошачьих, не являющегося кошкой домашней, манулом, рысью, пантерой и т. д.

Природа первичной субстанции, в отличие от множества надсубстанциальных природ (соответствующих тем или иным классам сходных между собой субстанциальных объектов), едина для всего, что есть в мироздании. Этот принцип называется субстанциальным монизмом, и он составляет необходимую черту всякой философии, претендующей на рассмотрение предельных метафизических вопросов.

Абсолютный субстанциальный дуализм затрудняется с объяснением того, каким образом изначально возникает, а затем

поддерживается взаимосвязь и взаимодействие двух несходных начал в бытии, которые могли бы, согласно определению первичных субстанций как само-сущих, существовать и сами по себе, вне этой связи. Взаимодействие подразумевает наличие общей основы, и поскольку такая основа непременно должна быть, то всегда есть основания усматривать скрытую единую природу у двух начал. Говорить о субстанциальном дуализме имеет смысл, только если обе декларируемые бытийные субстанции считаются сохраняющими самождественность по своим природам, благодаря чему неявная общая их природа никогда не нарушает изначального дуалистического разделения.

Известнейший пример метафизики субстанциального дуализма — философия Рене Декарта (XVII век). Два начала — абсолютно независимые «мыслящая» и «протяженная» субстанции, представляли соответственно интеллектуалистическое, одностороннее понимание духа и абстрактное, упрощенно-геометризированное понимание материи. Вопрос взаимодействия субстанций в этой дуалистической системе не разрешался никак... Последователям учения Декарта оставалось только ссылаться на посредничество Бога, оказывавшегося по сути третьим субстанциальным началом, способным некоторым необъясненным образом взаимодействовать с каждым из двух других и обеспечивать параллелизм процессов в них. Причем третье начало оказывалось вынесенным за рамки философского рассмотрения. Сейчас нам это не кажется убедительным и приемлемым, но раньше — казалось, в силу устоявшейся привычки к богословскому апофатизму, к ограничению человеческого помышления о Божестве посредством чисто догматических самовнушений, безо всякой хотя бы попытки мотивированно обосновать как само наличие, так и «местоположение» непреодолимых границ богопознания.

Возвратимся к субстанциальному монизму. О природе универсальной первичной субстанции можно сказать, что она неизменна. Но эту неизменность совсем не обязательно понимать за абсолютную данность. Абсолютизация без нужды вообще нежелательна в философии, поскольку вводит лишние постулаты и ставит фундаментальные вопросы о том, почему эти постулаты именно таковы. В действительности значимо лишь то, что изменение первичной природы (если допустить такую возможность в процессе саморазворачивания субстанции) в некотором объеме структуры субстанции вызывало бы прекращение бытия этого объема или же некое

несовместимое бытие, с которым не будет общей основы для взаимодействия, т. е. оно с нашей точки зрения просто прекращает существовать, напрочь выпадая из нашего мироздания. Единство природы всей первичной субстанции является необходимым *условием* принадлежности к одному общему бытию и возможности совместимого взаимодействия разных частей бытия между собой.

Субстанциальный монизм не следует путать с теми или иными формами монизма онтологического, подразумевающего несравненно более сильные условия единства мироздания. У наиболее широкого встречающегося пантеистического варианта онтологического монизма важнейшая черта заключается в признании наличия неких универсальных метафизических законов, глобально определяющих процесс становления бытия. Мировое становление в натуралистическом пантеизме понимается как манифестация статического безличного Закона-Абсолюта, который сам по себе лишен сознательно-творческого начала. Принцип же субстанциального монизма, касающийся более локального и фундаментального уровня бытия и не задающий никаких определенных законов в точном смысле слова (правил перехода причин в следствия), с необходимостью ничего подобного не предполагает, будучи вполне совместим как с онтологическим монизмом, так и с онтологическим плюрализмом.

В понятие бытия (субстанциального бытия) доподлинно входит без остатка все, что обладает содержательным статусом — то, что *существует для* других частей бытия в смысле способности так или иначе взаимодействовать с ними. Данное замечание необходимо, чтобы дистанцироваться от известного в истории философии и богословия ряда очень поверхностных построений, рождавшихся вследствие подпадения религиозных мыслителей соблазну псевдопредметных рассуждений о «небытии», «ничто» и даже о «трансцендентных» сущностях, неопределенным образом «превосходящих» и «бытие» и «небытие». Из дальнейшего изложения будет видна метафизическая несостоятельность таких даже, казалось бы на первый взгляд, конструктивных определений, как «небытие» в смысле пространственной пустоты или же «небытие» в смысле постоянной утраты изменчивого настоящего в прошлом. В онтологически «трансцендентных» красках апофатические теисты рисовали Бога, а буддисты — состояние нирваны. Это наглядные примеры иррационального стремления человека к ограничению области теоретического познания путем чисто волюнтаристского и догматического

вытеснения в непознаваемое «сверхбытие» вопросов важнейших и основополагающих. Правда, было бы излишним упрощением сказать, чтобы все «апофатические» и «трансцендентные» подходы совсем уж лишены содержательности и своей относительной истинности. Как правило, их конструктивная часть может быть переформулирована в терминах единого бытия, но с тем или иным вариантом признания наличия качественных разграничений в надсубстанциальной онтологии, при неперменном, однако, выявлении общей природы первичной субстанции, обеспечивающей возможность взаимодействия различных онтологических подразделений. В конце концов, и мир Нирваны, и уж тем более Бог действительно представляют собой отдельные сущности, ничего общего не имеющие с видимостью нашего эмпирического мира.

3. МНОЖЕСТВЕННАЯ СТРУКТУРА СУБСТАНЦИИ

В первом приближении природу субстанции можно определить как *разворачивающуюся из себя множественность*. Субстанция совмещает два качества: она действительна (энергийна, динамична), но одновременно она — неизменна (статична). Начать проще с последнего, дабы, не затрагивая пока тему разворачивания субстанции из себя, уяснить сущность множественности.

Никакой объект в бытии не бывает без внутренней структурной множественности. Отсутствие множественной структуры означало бы, что объем сведений, которыми представлен объект, обращается в чистый нуль, что эквивалентно отсутствию объекта, взаимодействия с ним. Множественность неотъемлемо свойственна субстанции, образующей все сущее. Замечательно было бы, конечно, если бы удалось выяснить, что есть множественность на глубинном, элементарном уровне. Но действуя методом логико-философских спекуляций, столь непростую и по видимости далекую от моновариантной однозначности решений задачу сколько-нибудь убедительно и достоверно разрешить едва ли возможно. Можно, однако, избрать иной подход: исключив из рассмотрения нижний уровень, где пребывает гипотетический «элемент множественности», попытаться найти универсальное представление идеи множественности на уровне несколько более высоком, от спуска ниже которого в дальнейшем надо будет сознательно воздерживаться в суждениях.

Очевидное решение лежит на поверхности. Наиболее общая форма представления для множественной дискретной субстанции — это

идея сетевой структуры. В сети, сотканной из отношений между «узловыми точками», каждая такая «точка» может состоять в произвольном количестве отношений с другими. Элементарный уровень природы множественной субстанции при этом исключается из рассмотрения путем локализации внутри «узловых точек». Субстанциальную структуру мы беремся рассматривать лишь *в приближении*, принимая за отдельные «точки» некоторые сложносоставные ее участки. Есть ли такая локализация в реальной субстанции? Тут все опирается на предположения о превалирующих принципах организации субстанциальной структуры. Это, во-первых, не равномерная хаотичность сети (когда каждая «точка» обладает практически одинаковой вероятностью иметь прямое отношение с любой другой), а *объектная локализованность* (когда плотность связей в объектах намного больше, нежели между объектами) и, во-вторых, *иерархичность* (объекты более высокого уровня создаются из объектов более низкого уровня). Оба предположения оправдываются по крайней мере структурой нашего физического мира.

Содержание «Розы Мира» также подтверждает принцип объектной локализованности в мировой онтологии, а принцип иерархичности — по крайней мере для случая материальных миров. Отдельные субстанциальные объекты — Бог, творимые Богом духовные монады, а также частицы создаваемых монадами материальностей — все они являют собой отчетливо выраженные конкретно-бытийные сущности, обладающие смысловым единством своего внутреннего устройства. Плотность структурных отношений в границах объема их собственной субстанции несравненно выше, нежели плотность отношений, связующих их между собой в целостном мироздании. Бытие можно рассматривать как некую сеть связей между всеми этими субстанциальными объектами.

* * *

В некоторых философских построениях бытует представление о «единстве», определяемом через противопоставление «множественности». В качестве курьеза интересно вспомнить философа-диалектика А. Ф. Лосева, который в своей книге «Философия имени» подробно расписывает свойства такого предмета как шкаф, показывая, что шкаф есть одновременно и «единое», и «многое» (состоит из разных частей). И Лосев настойчиво утверждает, что будто бы эти качества друг другу противоречат с точки зрения «формальной логики» (известный объект критики диалектических

«логиков», всегда представляемый ими искаженно) и что без обращения к гегелевской диалектике ситуацию вообще не прояснить...

Зачастую еще и не разграничивают четко понятия единства, как тесной и «дружественной» взаимосвязанности, от единственности-единичности. В древнерусском языке эти два значения сливались в одном слове, и например, дошедшее до наших времен словосочетание «Единый Бог» по смыслу означает именно качество единственности Всевышнего, а не единство, допустим, всех Его проявлений во множестве богов, как это трактуется в некоторых направлениях философии индуизма.

В рамках нашей метафизики, на субстанциальном уровне противопоставление множественности и единства (что бы ни подразумевалось под последним) не может иметь никакого смысла, поскольку, как уже говорилось, вне множественности содержательного бытия нет. Вместе с тем та множественность, о которой здесь идет речь, будучи неотъемлемым свойством природы первичной субстанции, с необходимостью подразумевает и единство, понимаемое как связность структуры по всему бытию.

Древние религиозные учения, занятые поиском освобождения от наличной мировой действительности (а не преобразования ее), такие как буддизм, индуистская адвайта-веданта, гностицизм — были склонны усматривать в «множественности» недостаток и ставили целью устремление к «единству» в Нирване, Ниргуна-Брахмане, Плероме... Если рассматривать не первичную субстанцию, а более высокий уровень онтологии, то и в этом отрицании улавливается своя правда, отблеск истины. Только негативную «множественность», а говоря точнее — раздробленность и конфликтность мироздания, следует переосмыслить через нравственные категории: как недолжное, эгоистически самоутверждающееся отношение одних субъектов к другим. И тогда единство достигается через изменение *типа отношений* между субъектами, через всеобщую любовь, через творческое взаимодействие многих «я», а не отрицательным путем устранения самого многообразия индивидуальных существований, к чему склонялись имперсоналистические направления религиозно-философской мысли.

4. САМОРАЗВОРАЧИВАНИЕ СУБСТАНЦИИ

Центральный и философски наиболее оригинальный момент в описании природы первичной субстанции — это идея ее разворачивания из себя.

После того как некий объем субстанции обрел бытие, он существует, то есть может взаимодействовать с остальным бытием, исключительно как статическая, неизменяемая сущность. Все динамически сущее, включая наше сознание, сводится в своей предельной метафизической глубине к *процессам* саморазворачивания субстанции.

Откуда происходит изменчивость мира? Откуда берется загадочное измерение бытия, называемое «временем»? И как определить изменение, говоря о природе первичной субстанции? Ответ предельно прост. Изменение — это всегда процесс *порождения* новой субстанции, а не *модификации* уже существующей. Наличное состояние производит из себя новое, отдельное от себя. В большинстве случаев новое в чем-то похоже, а в чем-то отличается от прежнего. По *представлениям*, извлекаемым из уже наличествующей субстанции, действие на фронте разворачивания субстанции порождает новую субстанцию. Прошлые состояния не вытесняются новыми, но сохраняются как представления, доступные для будущего использования в процессе саморазворачивания. Их существование для нас определяется как возможность получить информацию об их структуре, как возможность чтения структурной конфигурации субстанции всего прошлого. Процесс становления бытия состоит в постоянном порождении новой субстанции. Ставшая субстанция, будучи абсолютной памятью о прошлом, пребывает неизменной и не обладает собственной активностью, но может прочитываться для использования в последующих актах процесса саморазворачивания и тем самым влиять на будущее.

Метафизическая идея саморазворачивания обнаруживает своего рода экономию философских понятий. Дело в том, что понятие о порождении новой субстанции (а не об изменении существующей) все равно необходимо вводить, если только не считать всю мировую субстанцию вечно сущей в количественном постоянстве. Вспомнить хотя бы парадоксальную богословскую формулу о «творении из ничего»... Если допускать вечное существование, но считать неизменное количество субстанции конечным (в пользу чего говорит конечность физического мира согласно современным космологическим моделям; и к тому же допущение актуальных бесконечностей неизбежно заводит в логические тупики), то бытие лишается беспредельной творческой потенции. Ограниченность количества субстанции влечет финальное вырождение или, если отбросить такой вариант, считаясь с тем, что в мировой действительности вырождения уж точно не наблюдается — однообразные, буквально повторяющиеся вселенские циклы.

Но если понятие о порождении субстанции вводится как неотъемлемое свойство ее природы, то пропадает всякая необходимость в весьма и весьма проблематичном понятии о модификации уже существующей субстанции. Проблема модификации состоит в том, что приходится отвечать на вопрос: что же, какой субстрат, собственно, изменяется? Но такой вопрос беспредметен, если изменение понимается как своего рода эффект от «шествия субстанции». Субстанция как таковая не изменяется, но разворачивается из себя, являя в этом процессе ряд преемственных «слоев», которые, и создают эффект постепенных изменений. Аналогичный эффект возникает при показе ряда кадров кинофильма, запечатленных на вещественно отдельных фрагментах киноплёнки. Разница, однако, есть в том, что кинофрагменты не состоят в реальной причинно-следственной связи друг с другом. Предшествующий фрагмент не порождает и логически не определяет последующего. Кванты времени кинофильма — лишь кажущиеся, а не подлинные причинно-следственные переходы.

В далеко превосходящих человеческое понимание процессах сознательного творчества Духа (Бога или монад) на первичном бытийном уровне, в актах творения субстанции могут создаваться качественно новые представления о том, как творить субстанцию дальше. В процессе саморазворачивания духа всякая идея, или, пользуясь термином византийского богословия, всякий логос творения, получает бытие прежде своей реализации. Идеи не ограничены каким-то «вечносущим» их множеством, они развиваются динамически. Идея и результат ее применения-действия имеют одну природу — природу первичной субстанции! Идея — тоже некоторый объем субстанции, который порождается действием какой-то предшествующей идеи. Тем самым снимается какое бы то ни было дуалистическое, в платоновском смысле, противопоставление мира идей и мира феноменов, порождаемых идеями. Становится понятнее суть творчества, возможность созидать не только пассивные «вещи», но и обладающие потенцией активного действия идеи — методы разворачивания субстанции.

* * *

Принцип саморазворачивания дает основания говорить о самой субстанции как об энергии в философском смысле (*греч.* *energeia* — действие, деятельность):

«Дух в своем первичном состоянии, не облаченный ни в какие покровы, которые мы могли бы назвать материальными, представляет

Собую субстанцию, которую мы не точно, а лишь в порядке первого приближения можем сравнить с тончайшей энергией»*.

Но почему Даниил Андреев пишет, что с тончайшей энергией (т. е. с первичным действием) субстанцию сравнить можно лишь в порядке первого приближения? Это оттого, что нельзя упускать из виду и статическую сторону субстанции, которая только и может порождать энергийное саморазворачивание. Ведь сам философский термин «субстанция» обычно подразумевает неизменную первооснову, и потому отождествление Даниилом Андреевым субстанции с энергией может на первый взгляд даже показаться парадоксальным. В христианском богословии, как известно, разделяются неизменная «сущность» (лат. *substantia*) и энергии Бога. Интересно, однако, что православное учение исихастов, связанное, в первую очередь, с именем Григория Паламы, учит, что энергия Бога есть сам Бог. Католическое богословие, например, с этим не соглашается, и оно право — в рамках схоластической метафизики, за пределы которой не умели выйти и паламиты. А вот при интерпретации в рамках динамической метафизики именно паламитское утверждение следует признать справедливым. К нему надо только добавить, что энергия не исчезает в «небытие», а постоянно дополняет, расширяет объем субстанции Бога. Энергия — это субстанция в разворачивании, действие на фронтальной «поверхности» разворачивания субстанции, становящееся вечным бытием.

Интересна и параллель с древнеиндийской философией. Буддийская мысль, подвергая глубокому анализу изменчивость эмпирической действительности, выработала предельно «энергийное» философское учение, утверждающее субстанциальную «пустотность» всего бытия, исключая, может быть, только нирвану, определения которой обычно апофатически избегают. Мир оказывался последовательностью сменяющихся состояний, каждое из которых, породив по «закону причин и следствий» следующее, тотчас же исчезало. Нельзя не признать, что такой взгляд имеет весьма серьезное обоснование в наблюдениях за нашим эмпирическим миром, где нет доступных способов прямого прочтения статической субстанции прошлого. Попытка философии буддизма свести все к чистому бессубстратному действию довольно справедливо в свое время критиковалась еще основоположником адвайта-веданты Шанкарой. Но и различные философские системы индуизма, где понятие о неизменной субстанции оставалось центральным положением, заходили в свой собственный

* РМ 2.3.13 (3:82).

тупик, когда ставились вопросы о происхождении субстанции (обычно ей приписывалось вечное существование и тем самым автоматически вводилась актуальная бесконечность времени) и о сущности изменений в мире. И поздний индуизм, и буддизм, исходя из общей для них отрицательной оценки реальности земного существования, негативно относились ко всякой изменчивости как таковой (об аналогичном отношении к множественности уже упоминалось). Идеал искали в области неподвижной статики. Следствием этого универсального для всей, не только для восточной, древней философии аксиологического заблуждения стала невозможность осознания и осмысления в том историческом периоде категории творчества, усвоении взгляда на него как на важнейший элемент системы ценностей; ибо творчество всегда есть динамический процесс.

Представление об энергично разворачивающейся субстанции при желании можно рассматривать как примиряющее, с одной стороны, подход буддийский, а с другой — индуистский. Заметим, что с индуистским статическим субстанционализмом совпадает в целом и ортодоксально-христианская богословско-философская традиция.

* * *

Как было отмечено выше, прошлые состояния бытия не вытесняются новыми и не тонут без возврата «в небытие» по ходу разворачивания субстанции. Отсюда следует важный вывод: всякая истина о сущем по-настоящему объективна, ее можно узнать и перепроверить доподлинно, а не только пытаться восстановить по стирающимся со временем следствиям в будущем. Прошлое сохраняется, а не уходит в ничто. Метафизически небытие невозможно. Здесь как будто напрашиваются некие ассоциации с метаисторическим опытом Даниила Андреева, духовидчески созерцавшего события прошедшей человеческой истории нашего физического слоя в неразрывном единстве с параллельными процессами в слоях трансфизических, иноматериальных. Надо, впрочем, понимать, что если эти созерцания имеют отношение к чтению субстанции прошлого, то подача образов в круг сознания духовидца не может не быть процессом в высочайшей степени сложным и опосредованным. Наивно было бы полагать, что человеческое сознание, даже если бы оно имело средство прямого доступа к первичной структуре бытия, самостоятельно способно разобрать первичную субстанцию прошлого, трансформировав ее в картину, нарисованную посредством доступных нам понятий и образов.

5. ДИСКРЕТНОСТЬ СУБСТАНЦИИ

Следующее важное свойство природы первичной субстанции — ее дискретность. Дискретность означает отрицание любых форм непрерывности. В представлении познающего субъекта дискретная система, состоящая из ограниченного количества элементов, отображается конечным объемом информации. Только к дискретным процессам применима операциональная логика причин и следствий. Метафизика дискретной субстанции восстанавливает в полном праве идею причинно-следственной связи, казавшуюся незыблемой от времен древнейшей философии на протяжении многих веков, но подвергнутую в новое время (XIX–XX века) серьезной критике. Критика опиралась на парадигму классической физики с ее непрерывным характером законов как вневременных математических соотношений.

Процесс саморазворачивания субстанции отображается в представлениях ума логикой дискретных причин и следствий. Методы действий — законы перехода причин в следствия — не заданы раз и навсегда. Они «встроены» в саму субстанцию; они порождаются субстанциально как следствия от действия методов, порожденных еще ранее; они могут прекращать свое действие и уступать место на фронте разворачивающейся субстанции новым методам.

Чтобы лучше уяснить значение принципа дискретности, рассмотрим в общих чертах, к чему ведет признание действительных непрерывностей в бытии.

Если бы субстанции была присуща непрерывность, то познание полных, абсолютных истин объектов мира феноменов было бы исключено. Например, расстояние между двумя точками в истинно непрерывном пространстве характеризуется, вообще говоря, бесконечной информацией — числом, у которого значащие цифры могут быть в любой позиции после запятой. Один только процесс абсолютно точного отображения представления о таком числе мог бы занять бесконечное время! Здесь надо учитывать, что всякое сознание необходимо дискретно по своей природе. Между тем Даниил Андреев в «Розе Мира» утверждает, что отображение абсолютной, т. е. субстанциальной истины в уме познающего субъекта принципиально возможно, пусть даже земной человеческий ум таких истин вместить не может. Этого вполне достаточно для вывода, что метафизика «Розы Мира» однозначно *отвергает непрерывность* как свойство первичной субстанции и, следовательно, бытия вообще, на любом онтологическом уровне.

Весьма показательно, что на существовании непрерывности в мироздании настаивал диалектический материализм. Прерывность и непрерывность понимались согласно всеобщему и непреложному постулату этой догматической (поставившей свои принципы выше эмпирического опыта и логики) системы, — в «диалектическом единстве». Непрерывность понималась как «количественное» изменение, а дискретность — как «переход количества в качество». Абсолютно точное познание мира исключалось; тем более что число уровней законов материи было объявлено бесконечным (вспомним «неисчерпаемый электрон» Владимира Ильича Ленина). Серьезный удар по представлениям диалектических материалистов нанесло развитие квантовой теории поля, шаг за шагом продвигавшейся в направлении исключения непрерывных величин. Современная физика уже не будет всерьез рассматривать гипотезы о том, что квантовые числа, такие как электрический заряд или спин (дискретный момент импульса), имеют в качестве незримой подосновы какую бы то ни было количественную непрерывность, якобы «переходящую в качество». Мы же, сверх того, возьмемся утверждать, что *любая* кажущаяся непрерывность оказывается таковой лишь приблизительно, а при детальном рассмотрении всегда обнаружит в основе дискретное начало.

Существенно, что признание непрерывностей в бытии ведет к противоречиям с принципами метафизики субстанциального монизма и онтологического плюрализма. В самом деле, какова должна быть метафизика мира, где есть непрерывности? Наше познание в принципе не может вмещать непрерывные представления как таковые. Оно, однако, может вмещать и успешно вмещает конечные дискретные представления (выраженные в виде математических формул) о непрерывных соотношениях. Если принять первичность сущностей, выражаемых формулами мировых законов, что обычно неявно предполагают физики, то отсюда прямо выводится субстанциальный дуализм: мир идеальных всемирно-универсальных законов-соотношений с одной стороны, а с другой — видимый мир материальных феноменов, в котором эти идеальные законы реализуются. Причем сама реализация — действие одной из двух абсолютно разнородных субстанций на другую, вообще говоря, не создающее впечатления чего-то элементарно простого, должна быть принята как непонятный, не поддающийся анализу первичный постулат; для субстанциального дуализма эта черта типична. Именно такой парадигмой оперировала классическая физика XVII–XIX веков, да и физика

современная, в общем и целом, пока остается в рамках этого же дуалистического подхода, по форме — вполне платоновского. Что касается несовместимости с онтологическим плюрализмом, то онтология внутри мира феноменов выглядит, согласно этой концепции, не плюралистической, а монистической, ибо управляется всеобщими и непреложными законами. «Мир идей» содержит универсальные законы, которые и порождают непрерывные зависимости и процессы. Интересно, что в рамках математического идеализма сам «мир идей» вполне естественно считать дискретным, конечным по составу, и даже полностью умопостигаемым. Это как если бы и впрямь могли оправдаться мечты современных физиков-теоретиков об окончательной «единой теории», заодно с окончательным опровержением утверждения диалектических материалистов о «неисчерпаемости законов материи вглубь». Непостижимыми с абсолютной точностью для математического идеализма выглядят только конкретные состояния в мире феноменов, причем степень непостижимости дополнительно усугубляется при условии принятия распространенной сейчас веры в фундаментальную необъяснимость квантовых случайностей.

Согласно гипотетической метафизике математического идеализма управляющие миром «само-сущие» законы, если их рассматривать в соответствии с данными современной (а не классической ньютоновской) науки, предлагающей только вероятностное, а не точное знание о событиях в микромире, можно назвать *декларативными*, чтобы таким способом означить их противопоставление дискретным причинно-следственным законам. Из декларативных законов нельзя вывести точный процесс их исполнения во времени. Признание математического идеализма означало бы отказ от полного причинно-следственного, дискретно-логического представления о бытии в пользу декларативного и логически неполного.

Исследуя эмпирический мир, нельзя не признать, что верхний уровень физических законов действительно носит ярко выраженный декларативный характер. И в этом есть своя глубокая телеологическая заданность! Декларативные универсальные законы придают миру высокую степень упорядоченности, позволяют проводить расчет фактов мирового будущего исходя из обобщенных макроскопических показателей. Отсутствие универсальных декларативных законов означало бы невозможность развивать общее, абстрагированное от частных познание мировых закономерностей. Предсказание будущего даже в самых общих чертах требовало бы едва ли не полного учета всех частных особенностей конкретной ситуации

и, по сути, представляло бы невыполнимую на практике, хотя и понятную теоретически, задачу полного моделирования. В таком мире невозможно было бы жить и создавать что-либо устойчивое, предсказуемое, осмысленное. Не напрасно замечает Даниил Андреев, что законы материальных слоев, а значит и нашего физического слоя, «оберегают мир от превращения в хаос»*.

Но из-за своей логической неполноты любая декларативная онтология, накладывающая требования на соотношение мировых состояний и не обеспечивающая непосредственного описания дискретных причинно-следственных процессов, естественным образом вызывает подозрение в своей нефундаментальности. Причем доказать фундаментальность декларативных законов нельзя в принципе, поскольку всегда сохраняется возможность нахождения более глубокого дискретного, причинно-следственного описания, для которого математические формулы окажутся не более чем внешним чехлом. Реальное существование такого описания мира на более глубоком, на субстанциальном уровне собственно и подтверждается всей логикой «Розы Мира».

Разумеется, взявшись утверждать дискретную причинно-следственную связь на уровне субстанции, а также отсутствие на этом уровне универсальных и/или постоянных законов переходов причин в следствия, необходимо объяснить происхождение тех всеобщих и устойчивых законов, которые воочию наблюдаются в материальном мире и которые этот мир делают предсказуемым.

Общая идея объяснения такова. Универсальные законы образуются как статистические обобщения частных причинно-следственных процессов на низком уровне. «Низкий уровень» — это совсем не обязательно уровень первичной субстанции. Скорее это уровень взаимодействия элементарных частиц, еще не постигнутый физикой. Универсализм законов физического мира проистекает из того, что мир во всех частях состоит из объектов, имеющих одинаковую природу, сходное внутреннее устройство. Фактическое тому свидетельство — существование множеств элементарных частиц, принадлежащих некоторым классам: электронов, протонов и т. д. Примером до некоторой степени аналогичных статистических обобщений могут служить законы биологические и социальные, для которых очевидна их несубстанциональность, вторичность по отношению к отдельным дискретным междусубъектным взаимодействиям, где

* РМ 2.3.55 (3:91).

субъектами являются люди или другие виды живых существ, имеющие общую природу.

Как уже говорилось, в современной квантовой теории описание мира носит вероятностный характер, и она не способна объяснять сущность «случайных» событий, таких как спонтанное излучение или выбор одного из нескольких возможных способов «распада» короткоживущей частицы. Современный ученый-материалист, не наученный ничему историей научных революций прошлого, склонен верить в то, что эти «случайности» выражают фундаментальную логическую неполноту мироустройства, поскольку наука *почти* достигла «последних глубин» и ничто принципиально новое уже не откроется. Минимальная Копенгагенская интерпретация квантовой теории — это догматизация, непропорциональная субстанциализация текущего уровня представлений науки, запрет двигаться дальше. Нельзя забывать, впрочем, что копенгагенская интерпретация в свое время была оправдана, поскольку сама была направлена против догматической субстанциализации понятий классической физики, против попытки присвоить привычным классическим величинам, таким как координаты и импульсы частиц, статус «скрытых параметров».

Для религиозного или метафизического подхода согласие с копенгагенской интерпретацией было бы самоотрицанием в пользу практического материализма. Даниил Андреев, будучи достаточно осведомлен об основных темах теоретической физики, включая квантовую теорию, прямо пишет, и в «Розе Мира», и в стихах, сколь далеко еще отстоит современная физика от познания абсолютной истины: «Громоздкий факт, что грезился уму / Фундаментом, плитой краугольной, / Пустым чехлом окажется... К нему / Остынет мысль <...>»*. А потому нет никаких оснований отказываться от принципа логической полноты, тем более если всем знанием русского духовидца этот принцип безусловно подтверждается.

Математические законы-идеи не субстанциальны. Все «случайности» в мире элементарных частиц объясняются вторичным, нефундаментальным характером известных квантовой теории законов. Вместо того чтобы держаться за веру в идеальные непреложные законы, начиная трактовать их, в свете экспериментальных данных квантовой физики, как «вероятностные», можно было бы просто осознать, что таких идеальных, первичных законов вовсе не существует. А потому совсем не удивительно обнаружение некоторой

* РБ 9. Закл.[4] (1:236).

границы, где видимое единство законов материальности начинает терять очертания, и в их рамках проступают первые проявления глубинных *частностей* бытия. Ни малейшего противоречия *фактам* науки в таком подходе нет, а есть только расхождение с безотчетной *верой* в математический идеализм со стороны практических материалистов.

Признание дискретности субстанции непременно требует еще одного важного шага: отказа от непрерывного континуума пространства-времени. Метафизические извлечения из содержания «Розы Мира» органически подразумевают это положение, что и будет показано далее, в соответствующих главах.

6. ПОТЕНЦИАЛЬНАЯ БЕСКОНЕЧНОСТЬ СУБСТАНЦИИ

Первичная субстанция по своей природе может разворачиваться и неограниченно производить из себя новую субстанцию. Поэтому субстанциальным объектам может быть присуще свойство потенциальной бесконечности. Это не означает, что всякий возможный субстанциальный объект безусловно обладает таким свойством сам по себе, автономно. В конечном счете процесс разворачивания определяется методами, действием которых прирастает субстанция объекта, а методы эти могут подразумевать и необходимое участие другого субстанциального объекта.

Актуально бесконечным «объемом» структуры не обладает ни один субстанциальный объект, ни бытие в целом. Это верно в отношении и Бога, и духовных монад, и любых объектов материальности. Однако Бог и монады бытийно самодостаточны, они разворачивают субстанцию исключительно из себя, и потому им присуща потенциальная бесконечность. Аристотель был глубоко прав, отрицая в бытии актуальные бесконечности и признавая бесконечность только как потенциальность, как неограниченность процесса. Христианский богослов III века Ориген справедливо указывал на невозможность абсолютного познания (Богом) актуально бесконечного мира.

Обратим внимание на то, что если признание непрерывностей в мироздании влечет актуальную бесконечность и невозможность полного познавания, то отрицание непрерывностей — признание локальной дискретности субстанции — автоматически еще не исключает актуальную бесконечность. Утверждение о конечности или бесконечности всей структуры дискретной субстанции бытия является отдельным положением метафизики.

Вселенная как совокупность материальных слоев и миров свойством потенциальной бесконечности не обладает (сама по себе, если не брать во внимание творение материальностей монадами), поскольку образуется *материальной «субстанцией» второго уровня*. Первичный же субстанциальный уровень «скрыт» в элементарных частицах. На уровне материальности уже нет видимого подобия разворачиванию первичной субстанции. Материальности организуются как взаимодействующее множество материальных единиц, динамически меняющих свои внутренние состояния и взаимные связи. Количество материальных единиц в процессах их взаимодействий сохраняется (объяснение квантового кажущегося «рождения» и «уничтожения» частиц будет дано в главе о материальности пространств, здесь же стоит лишь заметить, что никакого неограниченного воспроизведения частиц в физическом мире нет).

Каждая отдельная частица материальности также, по-видимому, не обладает свойством потенциальной бесконечности *сама по себе*. Разворачивание ее субстанции требует сложного воздействия внешними методами. Во всяком случае, Даниил Андреев пишет, что Бог поддерживает бытие материальностей, творимых богосотворческими монадами и обладающих одушевленностью на уровне частиц. Без этого их бытие прекратилось бы совершенно, то есть процесс разворачивания субстанции частиц остановился бы.

В связи с категорией «бесконечного» следует отметить то замечательное и достойное уважения качество Даниила Андреева как мыслителя, что ему никоим образом не свойственна тенденция к бездумному использованию всевозможных предельных атрибутов. В этом он принципиально отличается от практически всех религиозных мыслителей прошлого, для которых обычным занятием было приписывание миру, субстанции или Божеству тех или иных «сверхкачеств». Они нисколько не заботились о целостной логической непротиворечивости или хотя бы о понятийной определенности каждого из приписываемых атрибутов. Именно так возникло большинство парадоксов богословия и, в попытках оправдать существование этих парадоксов, появились апофатизм³, антиномизм⁴ и другие «методики», запутывающие философскую мысль.

Возражая мировоззрению, удерживавшему в плену большую часть умов его эпохи, Даниил Андреев дает понять, что наш физический трехмерный мир не бесконечен. Вопреки философии диалектического материализма мир не состоит из бесконечного количества материи, заполняющей бесконечное пространство.

«Первичность материи по отношению к сознанию, принципиальная познаваемость всей Вселенной и в то же время ее бесконечность и вечность — эти наивные тезисы материализма, выработанные на минувших стадиях науки, могут еще удерживаться в обращении лишь путем напряженных натяжек <...>»*.

Поскольку Даниил Андреев противопоставляет познаваемость и бесконечность и одновременно прямо пишет о познании (Богом) Абсолютной истины Вселенной, то ясно, что сам он не мыслит материальное мироздание бесконечным. Тем более что вечность Вселенной, также помянутая в приведенной цитате, точно не соответствует всей концепции, где прямо утверждается, что у Вселенной было начало.

В другом месте книги хотя и между строк, но встречается прямое указание на конечность материального мироздания в целом, то есть всей многослойной Вселенной:

«Высочайшая из тайн, внутренняя тайна Божества, тайна любви Отца и Матери, отнюдь не „отражается“ в человеческой любви, какой бы то ни было: ничто в *мире конечном*** не может быть соизмеримо или подобно сущности этой тайны. Но и ничто в мире, за исключением того, что исходит от начал богоотступнических, не может быть сторонним по отношению к этой тайне»***.

Из слов про *мир конечный* не следует домысливать «по противоположности» *актуальную* бесконечность Бога. Контраст правомерен только в плане разницы между потенциальной бесконечностью Божества и отсутствием таковой собственно у материальных миров, прирастающих благодаря творению материальностей монадами. Не говоря собственно о тупиках мысли, в которые завело бы допущение актуальных бесконечностей, несколько обстоятельств заставляют исключить предположение об актуальной бесконечности Бога. Во-первых, нигде и никогда в текстах Даниила Андреева Бог не называется «бесконечным». Более того, во всех контекстах, где у него встречается слово «бесконечный», оно понимается либо как образно-поэтический эквивалент непредставимо большой для нас, но конечной величины, либо в смысле неограниченного потенциального возрастания во времени. Во-вторых, из отрицания сравнимости между любовью ипостасей Бога и «человеческой любовью»

* РМ 2.3.4 (3:79).

** Здесь и далее, кроме оговоренных случаев, курсив в цитатах принадлежит А. Кольцову. — Г. С.-Л.

*** РМ 6.3.15 (3:230).

понятно, что такое сравнение не исключено в принципе для духовных монад, равнозначных Богу по природе субстанции, подобных по онтологии сознания, вплоть до проявленной триипостасности, и, подобно Богу, обладающих автономной потенциальной бесконечностью. Если допускать актуальную бесконечность Бога, то напрашивается и допущение ее у единоприродных Богу монад, что, однако, явно недостоверно. В-третьих, о Боге Даниил Андреев прямо пишет как о Субъекте, *соизмеримом* всей разноматериальной Вселенной, но не превосходящем ее неизмеримо, как актуальная бесконечность превосходила бы конечное мироздание:

«Естественно, что Абсолютная истина *Большой Вселенной* может возникнуть лишь в сознании *соизмеримого ей* субъекта познания, субъекта всеведущего, способного отождествиться с объектом, способного познавать вещи не только „от себя“, но и „в себе“»*.

Благодаря тому, что разворачивающаяся из себя субстанция обладает свойством потенциальной бесконечности, надежно преодолевается бессмыслица повторяющегося циклического бытия. Циклическое мироздание — это лишенный в себе разумно-творческой беспредельности фатализм чередования становлений и разрушений миров, пульсаций пантеистического абсолюта. К такой картине приходило религиозное сознание древности в самых разных культурах. Причины тому достаточно прозрачны: перенос на религиозную метафизику представлений о смене дня и ночи или времен года, откуда и возникала путем обобщения картина глобальной квазистатической космогонии. Удивительнее, что сторонники этой натуроморфной доктрины обнаруживаются и в наше время. Таковы «теософы», последователи Е. П. Блаватской, а также «традиционалисты», ведущие начало от француза Р. Генона**. И те и другие настойчиво пытаются выдать примитивную доктрину циклов за особую древнюю «эзотерическую» премудрость.

Сторонники доктрины циклов иногда апеллируют к физической гипотезе расширения-сжатия вселенной, которая соответствует одному из вариантов решения уравнений общей теории относительности (ОТО). Но, во-первых, эта гипотеза вовсе не обосновывала циклических повторов, а описывала лишь однократное расширение

* РМ 1.3.6 (3:38)

** По поводу использованных здесь кавычек заметим, что как «теософия» не имеет никакого отношения к Богу (греч. θεός), так и «традиционализм» — к историческим традиционным религиям. — А. К.

и сжатие. Рассмотрение процессов в окрестностях начальной и конечной сингулярных точек подобного процесса гарантированно выходит за границы применимости ОТО. Во-вторых, адекватность действительности именно этого варианта решения уравнений ОТО, то есть сама возможность того, что нынешнее расширение физической вселенной в будущем сменится сжатием, давно уже отвергается на основании данных астрономических наблюдений. Более того, на рубеже XX–XXI веков астрономами установлен важнейший факт: расширение физической вселенной не только не замедляется (чтобы со временем перейти в сжатие), но происходит с ускорением.

7. ВРЕМЯ

Категория времени с трудом поддается определению. Когда такие попытки все же предпринимаются, то получается, как правило, почти бессодержательный перевод стрелок на другие неопределенные понятия: «прошлое, настоящее, будущее», «форма последовательной смены явлений» и др. И это не удивительно. То, что мы называем временем — категория если и не фундаментальная, то во всяком случае весьма к тому близкая. О таких категориях нельзя сказать что-то новое, не опираясь на разработанную систему метафизики.

Для материалистической науки метафизика не выходит за пределы физики. Время можно определить как переменную t в универсальных физических законах. И, опираясь на достижения теоретической физики, действительно удастся сказать о времени много нового, такого даже, о чем прежде никто из людей не догадывался. По существу, теория относительности утверждает наличие *собственного времени* у каждого элементарного объекта — у каждой элементарной частицы. Отношение темпов собственных времен может быть различным и может меняться. Темп хода времени одного объекта может замедляться или ускоряться с точки зрения другого объекта. Данное явление стало бы количественно заметно, например, при помещении одного из двух объектов рядом с источником очень сильного гравитационного поля. С точки зрения второго объекта, оставшегося на отдалении, процесс существования первого объекта замедляется. Первый субъективно и локально не посчитает свое существование замедленным, но ему будет представляться, что жизнь внешнего объекта ускорилась.

Еще удивительнее для «здорового рассудка» другая ситуация. При относительном движении двух объектов с *постоянной* скоростью, составляющей, чтобы эффект был заметен, десятки процентов

от скорости света, замедление наблюдает *каждый* из двух объектов, в силу равноправия всех инерциальных систем отсчета! В этой связи часто упоминается так называемый «парадокс близнецов», когда требуется объяснить, почему при гипотетическом полете на быстром космическом корабле к звезде, отдаленной, скажем, на расстояние 10 световых лет от Земли, туда и обратно, оставшийся на Земле близнец проживает где-нибудь 22 года, а близнец-звездоплатель — только лет 8 (конкретное число зависит от максимума скорости и от всей ее динамики в полете межзвездного корабля; в недостижимом на практике пределе скорости света, при условии мгновенного разгона с бесконечным ускорением, расход собственного времени звездопроходца стремится к нулю). Решение «парадокса» состоит в объективной асимметрии локальных физических состояний близнецов. Если первый находится почти в одной и той же инерциальной системе отсчета, то второй совершает переходы между сильно различными инерциальными системами отсчета. Все время, покуда он *ускоряется* в своем движении, он сменяет их каждое мгновение, что соответствует нахождению в неинерциальной системе отсчета. Ускоренное движение близнеца-звездоплателя нарушает симметрию всей ситуации, и потому возникает асимметричное отношение замедление-ускорение, аналогичное случаю с гравитационным полем.

Эти примеры приведены для того, чтобы продемонстрировать важнейшие основополагающие свойства времени, к пониманию которых старая философия, включая всех без изъятия авторов метафизических систем прошлого, и близко не подходила.

Метафизика, претендующая на объективную значимость, безусловно должна находиться в непротиворечии со всеми *достоверными фактами* науки, и в первую очередь с теорией относительности, как выражающей наиболее основополагающие принципы бытия материи. Также весьма желательно, чтобы для ключевых положений науки выявлялась глубинная связь с принципами метафизики. Хотя надо конечно понимать, что вывести законы конкретного материального мира из общих принципов метафизики невозможно уже только потому, что существует много разноматериальных миров с различными системами законов.

* * *

Что же нового может сказать о времени динамическая метафизика? Прежде всего, время — понятие умозрительное, вторичное по отношению к процессам разворачивания субстанции.

Время — понятие, при помощи которого мы описываем субстанциальные объекты, оно не является чем-то внешним по отношению к этим объектам. Каждому субстанциальному объекту можно сопоставить собственное время, единство которого, строго говоря, тоже оказывается лишь приблизительным из-за наличия у всех реальных объектов сложнейшей внутренней субстанциальной структуры. Вот два важных свойства времени, понятого в контексте природы первичной субстанции:

1. Локальность. Выражается в отсутствии единого в мироздании темпа времени; в относительности и потенциальной асинхронности темпов времени у разных субстанциальных объектов. «Времени вообще» — нет, есть множество локальных процессов.

2. Дискретность. Выражается в отрицании непрерывности времени (математическая ось, на которой время измеряется вещественным числом, суть неточная идеализация); в дроблении времени на элементарные акты порождения субстанции, на отдельные причинно-следственные переходы.

Отрицание единого для всего бытия темпа течения времени следует из теории относительности, но можно ли ожидать, что ее принципы действуют во всех материальных слоях? По-видимому, это именно так. Во-первых, в пользу универсальности принципов теории относительности говорит сама концепция многослойности, предполагающая не просто множество отдельных миров разной материальности, но миров взаимосвязанных, где велика роль параллельных процессов. Особенно если учитывать параллельное существование небесных тел во многих слоях, благодаря чему понятие «планета» или «звезда» может обозначать не только небесное тело одного конкретного материального слоя, но и брамфатуру — многослойную систему миров — в ее целостности и единстве. Во-вторых, Даниил Андреев несколько раз уважительно и позитивно отзывается о теории относительности и приводит интересное замечание, касающееся возможностей великих человекодухов, поднявшихся в своем духовно-творческом становлении до Синклита Мира, до метаэфирных, пространственно пятимерных слоев планетарного космоса: «Пространство же между брамфатурами Солнечной системы они способны преодолевать *со скоростью света*, несомые его лучами»*.

Если экстраполяция идей относительности на транс-реальность правомерна, то приведенная цитата означает возможность

* РМ 6.1.4 (3:205).

перемещения в отдаленную точку материального слоя практически за *нулевое собственное время* перемещающегося субъекта! По собственному же времени двух мест, между которыми совершается перемещение, пройдет несколько минут или часов (если рассуждать о перемещениях в пределах Солнечной системы и пользоваться характерными для физического слоя расстояниями и величиной скорости света).

Из «Розы Мира» можно извлечь и другие свидетельства об относительности темпов течения времени. В частности, Даниил Андреев упоминает о существовании материального слоя, в котором темп времени значительно ускорен по сравнению с другими мирами. Еще важнее — не имеющая аналогов в нашем опыте концепция множественности параллельных потоков времен разных темпов в большинстве иноматериальных слоев:

«<...> в таких слоях Время течет несколькими *параллельными* потоками *различных темпов*. Событие в таком слое происходит синхронически во всех его временных измерениях, но центр события находится в одном или в двух из них. Ощутительно представить себе это, конечно, нелегко. Обитатели такого слоя хотя действуют преимущественно в одном или двух временных измерениях, но существуют во всех них и сознают их все. Эта синхроничность бытия дает особое ощущение полноты жизни, неизвестное у нас.

<...> За редкими исключениями, вроде Энрофа, число временных измерений превышает, и намного, число пространственных»*.

Для того чтобы разобраться детально и достоверно в онтологии трансфизических слоев с многими потоками времени? у нас пока недостаточно первичных сведений, но какие-то ограничивающие утверждения и предположения сделать все-таки можно.

Особо подчеркнем, что временные измерения — это *параллельные* потоки, а не ортогональные координаты, которые образовывали бы «объемное» многообразие из всевозможных комбинаций значений на координатных осях. Многопотоковую организацию времени не следует называть «многомерной» (и Даниил Андреев нигде не говорит о «многомерном времени»), поскольку здесь нет никакой многомерности в том смысле, в каком многомерен пространственный континуум. Если различные измерения пространства перпендикулярны друг другу, то потоки времени — параллельны, синхроничны. Множественность потоков времен надо, по-видимому, понимать

* РМ 2.3.5–6 (3:80).

в смысле фиксированного числа «систем отсчета», находящихся между собой в отношении, качественно аналогичном в нашем мире отношению нескольких систем отсчета, строго зафиксированных на разном расстоянии от источника сильного гравитационного поля, когда темпы времени в них будут различаться — от наиболее медленного рядом с источником до наиболее быстрого в максимальном отдалении. Различие с этой физической аналогией состоит, однако, в том, что в материальности трансфизического слоя с несколькими потоками времен такое соотношение не требует ни пространственной разнесенности, ни специфических физических условий (сильной гравитации), а носит пространственно универсальный и совершенно устойчивый характер.

Из системы отсчета каждого потока остальные потоки должны восприниматься как *замедленные* или *ускоренные*. Если субъект обладает восприятием на всех временных потоках, то темп событий собственно внутри каждого из потоков будет казаться ему *нормальным*, но цепочки событий, имеющих «центр» (по выражению Даниила Андреева) в других потоках, будут отражаться в данном потоке замедленно или ускоренно. Большое значение имеет также ответ на вопрос об отношении бытия элементарных частиц к множественности временных потоков. Присутствует ли, подобно сложному материальному телу живого существа, обитающего в таком слое, каждая частица *во всех* потоках или же каждый из потоков организуется собственным подмножеством частиц? Если верно последнее (что кажется более предпочтительным и понятным), то становится ясно, что тела обитателей многовременного мира должны состоять из частиц разных потоков, образующих структурно почти тождественных двойников в каждом из потоков. Более того, такими двойниками должны обладать, вероятно, и другие макроскопические объекты. Чтобы синхронизм бытия в разных временных потоках не нарушался, общие законы многовременного трансфизического слоя должны поддерживать передачу изменений в одном потоке на другие: «событие <...> происходит синхронически во всех <...> временных измерениях», как пишет Даниил Андреев*.

Понятие о том или ином числе временных потоков принадлежит к сфере надсубстанциальной онтологии. На уровне природы субстанции оно лишается смысла. Каждый достаточно малый субстанциальный объект (частица, например) обладает как бы своим собственным

* Там же.

временным потоком и своим уникальным восприятием темпов времени других субстанциальных объектов. О фиксированном числе потоков трансфизического слоя можно говорить лишь постольку, поскольку глобальная структура этого слоя устроена так, чтобы все множество частиц разбивалось на подмножества, *внутри* которых темпы времени (в «нормальных» условиях — без относительного движения, гравитационных полей и т. п.) практически совпадают, но *между* которыми эти темпы отличаются на существенную и постоянную величину.

Усвоив то, что временные потоки существуют как вторичная онтологическая конструкция, можно, пусть лишь в самом первом приближении, уяснить метафизическую суть того места в трактате Даниила Андреева, где он, оговариваясь, что ему самому это «почти невозможно понять», излагает следующие воспринятые им сведения: «...в макробрамфатурах нашей Галактики существует материальный слой, где есть пространство, но нет времен, — нечто вроде дыры во Времени, притом внутри себя обладающей, однако, движением. <...> Такая вечность не абсолютна, ибо Время может возникнуть и там»*. Наличие «движения» «внутри себя» можно понять в том смысле, что субстанциальные процессы собственно не прекращаются, но онтология этого трансфизического слоя, или общий порядок, в который поставлены субстанциальные отношения и связи частиц, таковы, что нельзя говорить о наличии хотя бы одного потока времени и вообще о закономерном течении макроскопических событий.

* * *

В следующей главе будет разбираться тема материальной ткани пространств, иллюзорности пространств как геометрических объемов, и о том, что в метафизическом пределе бытийны только субстанциальные объекты и их связи. Понятие *связей* субстанциальных объектов требует точного объяснения, которое может быть дано уже сейчас.

Связь объектов — это не то же самое, что *отношение* разных частей субстанциальной структуры-сети. Субстанциальные отношения порождаются в процессе разворачивания субстанции и всегда рассматриваются как принадлежащие неизменной субстанции прошлого. Поэтому к субстанциальному отношению неприменимы понятия изменчивости его свойств или его исчезновения.

* РМ 2.3.11 (3:81).

Связи же между объектами, равно как и сами объекты, подразумевают процесс, взятый в динамике. Динамическая связь отличается от статического субстанциального отношения примерно так же, как динамический объект — от объема своей субстанции в какой-нибудь определенный момент прошлой своей истории. Субстанциальные связи — это устойчиво воспроизводящиеся на протяжении некоторого промежутка времени субстанциальные отношения. Воспроизведение не должно быть абсолютно точным, и потому характеристики конкретной связи могут изменяться в тех или иных пределах. Разрыв связи между объектами равнозначен простому прекращению воспроизведения соответствующего ей субстанциального отношения в новых и новых порождаемых «слоях» разворачивающейся субстанции этих объектов.

* * *

На уровне природы первичной субстанции элементарный шаг времени определяется как единичный акт саморазворачивания субстанции, или как переход полной субстанциальной причины в субстанциальное следствие. Заслуживает особого внимания тот момент, что полная причина (сама по себе определяющая следствие однозначно) в единичном акте саморазворачивания имеет ограниченный субстанциальный объем. В этом объеме можно различать активный исполняемый метод действия и пассивные субстанциальные представления, используемые методом. Субстанция в своей энергийности сепарабельна, ей присущ подлинный плюрализм элементарных действий. И в этом — принципиальное отличие от «холистической» (от *англ.* whole — всецелый) парадигмы, согласно которой мироздание предстает как неразрывно единый процесс, из которого вычленить частные процессы можно только приблизительно, пожертвовав точностью, а каждая частица бытия считается непрерывно испытывающей воздействия от всей остальной вселенной, пусть даже исчезающе малые.

Линейное время складывается из последовательности дискретных действий — элементарных актов, благодаря которым приращает новая субстанция. Такие акты осуществляются по всему фронту разворачивания субстанции. Длительности промежутков времени, известные нам по опыту эмпирического существования, выводятся из количества элементарных актов в линейных упорядоченных процессах. Сами элементарные акты разворачивания субстанции, разумеется, никакой длительностью не обладают. Даниил Андреев дает вполне ясный намек на первичное бытие *неделимых* квантов времени

через образно-художественное сравнение их с равномерным счетом макроскопического времени, доступного человеческому измерению.

«Время проскакивало через хронометр равными толчками, одинаковыми, как *кванты*. <...> Мощный рокочущий гул заглушил счет времени; или — *само время, больше уже ни на что не делимое?..*»* Весьма нетривиален вопрос о факторах, определяющих соотношение хода дискретного времени в разных местах субстанции, в разных субстанциальных объектах. Впрочем, если не пытаться постичь последние глубины, то ответ более или менее ясен. Соотношение темпов хода в смежных точках фронта разворачивания мировой субстанции определяется свойствами их непосредственного субстанциального отношения. Если же между объектами непосредственного контакта нет, то следует разбираться со всей цепочкой объектов, через которые они связаны друг с другом. Необходим качественный анализ относительного «расположения» объектов в структуре субстанции бытия.

Разрыв всех связей каким-либо объектом означал бы его абсолютное выпадение из бытия, и он перестал бы существовать для нас (в смысле утраты всякой возможности взаимодействия), равно как и наш мир для него. Говорить после этого о каком-то соотношении темпов хода времени было бы абсолютно бессмысленно. В мироздании собственные времена разных объектов — частиц материальностей, духовных монад и самого Бога — параллельны, что обусловлено субстанциальной связностью этих объектов. Параллельная соотнесенность процессов в разных объектах возникает вследствие необходимости постоянно воспроизводить субстанциальные отношения, т. е. поддерживать субстанциальную связь. Эти действия включены в каждый из процессов. Если связь между субстанциальными объектами не поддерживается (ни прямо, ни через другие объекты), то бытие распадается на два бытия, не существующих друг для друга.

Приведенные выше утверждения в целом гармонируют с принципами теории относительности в физическом слое и могут рассматриваться как ее метафизическое обоснование.

Принцип относительности собственных времен субстанциальных объектов ставит важный вопрос о согласованности темпов жизни многих подобных друг другу объектов. Такое согласование достигается при условии определенных состояний отношений между объектами. В физическом слое оно проявляется прежде всего как

* РСН (4:72).

требование ограничения относительных скоростей величинами малыми по сравнению со скоростью света. Относительные скорости движения атомов тел людей, разных людей (покоящихся, бегущих, летящих на самолете и т. д.), Земли и других планет вокруг Солнца — все эти скорости не превышают тысячной доли скорости света. Потому-то индивидуальные тела и целое сообщество людей и могут существовать практически в едином времени. Различие собственных времен, их относительных темпов, людьми не замечалось вплоть до разработки в начале XX века теории относительности и дальнейших многочисленных подтверждений ее выводов на опыте.

8. МАТЕРИАЛЬНАЯ ТКАНЬ ПРОСТРАНСТВ

Метафизика дискретной первичной субстанции самым радикальным образом меняет привычные представления о пространстве и движении. Новое осмысление метафизической сущности пространства мы будем излагать с опорой как на факты физической науки, так и на сведения о трансфизической реальности, почерпнутые из трактата Даниила Андреева. Оба источника были важны и для анализа сущности времени, но там их соотношение по значимости несколько иное. Если относительность и локальность времени в большей степени очевидна по науке, а из «Розы Мира» с достаточным основанием эти свойства выводятся лишь при сопоставлении с научными знаниями, то для анализа сущности пространства тексты Андреева дают больше независимого материала и позволяют в новом свете истолковать научные факты и теоретические представления современной физики.

* * *

Из своего естественного опыта человеческий рассудок научается мыслить пространство безграничной пустотой, в которую погружены различные движущиеся предметы. Но то, что кажется очевидным «здравому смыслу», далеко не всегда имеет ясное логическое содержание. Как известно, еще древними греками был уяснен ряд парадоксов о сущности движения⁵, таких как «Ахиллес и черепаха» Зенона, где сталкивались два представления: о дискретности событий и о бесконечной делимости, непрерывности пространства. Рассудок, вооружившийся парадигмой классической физики, с ее неотъемлемой чертой — онтологизацией непрерывностей в пространстве и во времени, будет утверждать, что все предметы влияют

друг на друга посредством гравитационного, электромагнитного и других полей. Сами поля абстрактно заданы в виде распределений величин силового воздействия по всем точкам пространства, причем каждая такая величина убывает с расстоянием от предмета, создающего вокруг себя силовое поле. Поля могут складываться и т. д. Картина простая и на первый взгляд убедительная, и к тому же формулируется на строгом математическом языке.

Но убедительной она кажется только до тех пор, пока мыслится с точки зрения внешнего субъекта. Действительно, можно задать систему координат (неизбежно относительно самого себя, если дело доходит до реального опыта), установить координаты предметов и затем что-нибудь исчислить в области будущего. Это можно сделать при помощи ума, математически точно, или же воспользовавшись скрытыми возможностями, через внерассудочное соизмерение с ассоциативной памятью прошлого, как человек или собака примерно «рассчитывают» в подсознании траекторию брошенного предмета. Явно или неявно, но любые предметы связываются с категорией пространства посредством относительных координат, и никак иначе. Но это означает, что различие положений предметов в пространстве через координаты лишается смысла при отсутствии субъекта-наблюдателя с его системой отсчета!

Как же тогда мыслить нахождение предмета в некоторой точке пространства метафизически? Какая сущность изменяется при перемещении из точки в точку? Через что «привязаны» предметы к пространству? Невозможность в рамках физических теорий, с их неизбежными системами отсчета, указания для актов перемещений какой-то изменяющейся «в себе» сущности заставляет вспомнить древнегреческую метафизику «реальной пустоты», «океана небытия», внутри которого предметы оказываются одинокими «островками бытия». Однако принять всерьез данную философию невозможно, ибо в ней нет ничего, кроме внелогической риторики. Она лишь закрывает путь к постижению вещей вполне реальных, субстанциальных. Если бы мы решили остановиться на игре словами «пустота» и «небытие», то никогда ничего бы и не смогли понять.

Классическая ньютоновская физика допускала возможность задать абсолютную систему отсчета. Тем самым сохранялось представление о пространстве как о едином вместилище частиц материи, управляемых универсальными законами в едином абсолютном времени. Привязка к пространству могла бы быть отнесена к ведению безличного «мира законов» (и, если угодно, верховной личности

Создателя мироздания и абсолютной системы отсчета), который существовал бы параллельно миру и, обладая динамической памятью в едином времени, мог бы учитывать в ней изменяющиеся координаты частиц.

Но теория относительности разрушает абсолютистские построения уже одним только тем, что единого времени нет. Мировой процесс уже нельзя мыслить единым и глобальным, осуществляемым из единого центра.

Против абсолютного пространства, против естественной возможности учета координат всех вещей в единой системе отсчета наглядно свидетельствует эффект Лоренцева «сокращения протяженностей». Предположим ситуацию, когда гипотетический космический корабль пролетает *за несколько десятков лет собственного времени* расстояние более 30000 световых лет от Солнца до Центра Галактики, двигаясь первую половину пути с постоянным ускорением, а вторую половину пути — с торможением, равным обычной земной силе тяжести. Возникает вопрос: как получается, что перемещающийся субъект при этом не увидит невозможного, согласно теории относительности, движения встречных, по радиальному курсу, звезд со скоростью, *в тысячу раз* превосходящей скорость света? Ответ дается эффектом Лоренцева сокращения. Масштаб всех предметов, движущихся относительно космического корабля с релятивистской скоростью сокращается в направлении движения именно в эти самые тысячи раз, тогда как сами они выглядят движущимися лишь с околосветовыми скоростями. Вся Галактика представляется радиально сокращенной. В пределе скорости света длина по направлению движения устремляется к нулю, а перемещение оказывается мгновенным по собственному времени! Для эффекта сокращения длин верно и обратное: если смотреть из системы отсчета Галактики, то сократившейся в тысячи раз и превратившейся из вытянутого предмета в тонкий диск предстанет космическая ракета.

И еще один, наиболее значимый аргумент против единой системы координат. При переходе от специальной теории относительности к общей, то есть от плоского пространства-времени к искривленному, выявляется потенциальное существование ситуаций, в которых невозможно провести преобразование координат между системами отсчета. Другими словами, данная конкретная система отсчета может не охватывать *всего* мира своим полем пространственно-временных координат. Выделенная абсолютная система отсчета, из которой могли бы действовать мировые законы, становится совсем невероятной.

Предметы, представленные в одной системе координат, вообще говоря, могут быть непредставимы в другой. И такое положение вещей даже не гипотетично, а соответствует реальности: в процессе расширения астрономической вселенной скорость удаления наиболее далеких от нас ее частей переходит скорость света и они становятся для нас непредставимы, выпадают из поля нашей системы отсчета. На первый взгляд это может показаться парадоксальным, ведь разогнать до скорости света физический предмет с ненулевой массой невозможно, и тем более нельзя превысить скорость света. Но здесь надо иметь в виду, что видимое расширение Вселенной — это не разлет ее частей по пустому пространству в радиальном направлении от некоего «центра взрыва», а как бы растягивание метрики пространства сразу во всех точках. Все точки удаляются друг от друга, и чем больше расстояние между ними, тем взаимное удаление быстрее, в силу пропорционального суммирования эффекта. Причем каждая точка вселенной сама для себя выглядит центром расширения. В дошедшем до нас небольшом отрывке из утраченного романа Даниила Андреева «Странники ночи» один из главных персонажей, астроном по профессии, наблюдает отдаленнейшие туманности метagalактики и размышляет о расширении Вселенной:

«И если прав Хэбл и скорости растут по мере удаления, то эти туманности, еще видимые сейчас, в действительности не существуют: они перешли за скорость света, они выпали за горизонт трехмерного мира и продолжают свое становление по шкале недоступных нашему сознанию координат»*.

Мысль, которой Даниил Андреев наделил своего героя, заметно опережала достижения наблюдательной астрономии и теоретическое их осмысление в науке. Ведь в 1930–1950-е годы никому еще не были известны по-настоящему далекие и быстро удаляющиеся от нас метagalактические объекты, такие, например, как открытые в 1963 году квазары, отдаленные на миллиарды световых лет.

* * *

От констатации несостоятельности идеи абсолютной системы отсчета для пространства, перейдем ко второму критическому соображению. Современная квантовая теория плохо совмещается с понятием о непрерывности пространства, хотя и не знает пока

* РСН (4:73).

каких-либо альтернативных, реляционных способов формулировки своих законов. Сомнения в непрерывности пространства и движения ученые, работающие в разных областях, начали высказывать достаточно давно.

«<...> На самом деле мы вовсе не обязаны считать, что математическое пространственно-временное представление о движении является физически осмысленным также и в случаях произвольно малых пространственных и временных интервалов. Более того, у нас имеются все основания предполагать, что, стремясь иметь дело с достаточно простыми понятиями, эта математическая модель экстраполирует факты, взятые из определенной области опыта, а именно из области движений в пределах того порядка величин, который еще доступен нашему наблюдению <...> Подобно тому, как при неограниченном пространственном дроблении вода перестает быть водой, при неограниченном дроблении движения также возникает нечто такое, что едва ли может быть охарактеризовано как движение» (Гильберт Д., Бернайс П. Основания математики. Логические исчисления и формализация арифметики», 1934 г.)⁶.

«Теория, согласно которой пространство непрерывно, мне кажется неверной, потому что она приводит к бесконечно большим величинам и другим трудностям. Кроме того, она не дает ответа на вопрос о том, чем определяются размеры всех частиц. Я сильно подозреваю, что простые представления геометрии, распространенные на очень маленькие участки пространства, неверны. Говоря это, я, конечно, всего лишь пробиваю брешь в общем здании физики, ничего не говоря о том, как ее заделать» (Фейнман Р. Характер физических законов)⁷.

Итак, представление о непрерывном геометрическом пространстве, не суть важно, с плоской или искривленной метрикой, — это не более чем математическая идеализация нашего ума. В малых масштабах непрерывная геометрия нарушается. Это метафизическое утверждение в какой-то мере подтверждается даже тем, что согласно экстраполяциям общей теории относительности на сверхмалые квантовые масштабы физического мира (10^{-33} см), пространство, по расчетам, должно приобретать структуру наподобие «мыльной пены». Правомерность таких экстраполяций, конечно, сомнительна, поскольку ОТО является классически-полевой, а не квантовой теорией гравитации, но все-таки показательное само наличие тенденции к тому, что гладкая геометрия пространства нарушается.

* * *

Почерпнутый из данных физической науки принцип релятивизма оправдывает и подтверждает метафизику субстанциальных объектов, их взаимных отношений и взаимных влияний. Если нельзя указать абсолютную систему отсчета, в которой меняются координаты объектов, то не следует ли рассматривать отношения самих объектов как само-сущую реальность? Однако тут же становится ясно, что нельзя строить реляционную онтологию только лишь для множества обычных физических частиц материи, из которых составлены зримые предметы мира, понимая реляции как различные по протяженности расстояния и далекодействующие взаимодействия между этими и только этими частицами. Ведь тогда останется непонятным ряд феноменов, в которых мы сталкиваемся с чем-то вроде «состояний пространства».

Со времени разработки Эйнштейном общей теории относительности (ок. 1916 г.) есть все основания понимать пространство не как пустоту, а как нечто содержательное. Ведь континууму приписывается метрика, которая может количественно различаться в разных точках и зависит от величины гравитационного поля. Трехмерное пространство мыслится уже не плоским (евклидовым), а искривленным (римановым). Даниилу Андрееву было прекрасно известно о неевклидовости пространства нашего мира, и в одном из его стихов есть такие слова: «<...> / Блестела сырость мостовых / И скользкое пространство риманово / Сверкало в черной глади их»*. В локальном масштабе риманово пространство приближается к евклидовому, но в глобальном масштабе отличие их свойств может быть кардинальным. Хотя это и трудно вообразить наглядно, но математически очевидно, что трехмерное пространство может быть замкнутым. Аналогия, не вызывающая затруднений для человеческого ума (которому сложно возвыситься над тремя измерениями) — поверхность сферы; она является замкнутым двумерным римановым пространством. В сферическом римановом пространстве эквивалентом прямых будут геодезические линии, кратчайшие пути между точками, соответствующие натянутым нитям на сфере. Сумма углов любого треугольника превышает 180 градусов. Такое пространство является конечным по объему, но, будучи замкнутым, не имеет границ, или «краев». Упорное движение «прямо и прямо» приводит в исходную

* Д 1.12 (2:477).

точку. Расширяющаяся вселенная в случае замкнутой римановой метрики была бы подобна раздувающемуся воздушному шару.

Однако современные астрономические наблюдения гипотезу римановой сферы опровергают и показывают, что пространство в максимально доступных нам масштабах является плоским. Но интересно, что и плоская метрика теоретически не исключает замкнутости пространства. Простейшее двумерное плоское пространство конечного объема, не имеющее краев, — это квадрат, у которого противоположные стороны отождествлены, и движение объекта в одну сторону приводит к его появлению с противоположной стороны. Предпринятые, с целью проверить эту гипотезу, поиски в космическом микроволновом фоне эффекта «комнаты зеркал», сопутствующего такому способу замыкания пространства, не дали никакого результата (на 2004 год), что может свидетельствовать о существовании *границ* физического пространства. Этот вариант, для науки пока непредставимый, как раз наиболее вероятен, если исходить из «Розы Мира». Хотя напрямую Даниил Андреев о наличии границ у *конечных пространств космической протяженности* и не говорит, но некоторые фразы в его стихотворениях («<...> Ширилась <...> ночь творения, как мир величава»*, «на границе космической ночи»**, «<...> / И, рождаясь, разноцветные миры / Улетают в раздвигаемый простор...»***⁸), похоже, намекают именно на это.

Даже при глобальной плоской метрике, то есть при отсутствии существенной кривизны во вселенских масштабах, сам факт существования сил гравитации и эксперименты, подтвердившие достоверность общей теории относительности (гравитационное отклонение света Солнцем, смещение перигелия Меркурия, замедление времени и гравитационное красное смещение света в нейтронных звездах, скопления галактик, создающие эффект «гравитационных линз» и т. д.), подразумевают принципиальные отклонения от евклидовости в соответствующих масштабах. Эти своеобразные неровности, гравитационные «ямы» в приблизительно плоской метагалактике составляют достаточное свидетельство в пользу наличия у физического пространства внутренней нетривиальной структуры, своего рода ткани.

Тем более пространство оказывается содержательной сущностью с точки зрения квантовой теории. В отличие от невнятной гипотезы

* Д 1.5 (2:471).

** Там же.

*** ГВ [4] (2:358).

так называемого «эфира», бытовавшей в науке XIX века, квантовый *физический вакуум* не дает возможности выделения абсолютной системы отсчета и не является некоей непрерывной средой, в которой могли бы распространяться механические волновые колебания. В вакууме, даже при отсутствии физических полей, на короткое время возникают и затем исчезают т. н. виртуальные частицы, осуществляя дозволенное соотношением неопределенностей нарушение закона сохранения энергии. Их суммарное взаимодействие с обычными частицами сказывается на наблюдаемых параметрах последних, что доказано экспериментально (в частности, опытами по измерению теоретически предсказанного аномального магнитного момента электрона). За счет энергии сильного внешнего поля, которое, по сути, выражается в изменении состояния самого вакуума, частицы могут выходить в устойчиво проявленное, а не виртуальное состояние. Разработаны квантовые модели структуры вакуума. На модель фермионного вакуума, известную под названием «море Дирака», ссылается Даниил Андреев:

«Открытие понятия антивещества; возникновение из физической пустоты и даже искусственное извлечение из нее физически материальных частиц, дотоле пребывавших в мире отрицательной энергии; экспериментальное подтверждение теории, указывающей, что физическая пустота Энрофа заполнена океаном частиц другой материальности, — все эти факты суть вехи пути, по которому медлительная наука следует от представлений классического материализма к таким, которые весьма отличны и от них, и от позиций старой идеалистической философии»*.

Некоторых пояснений здесь требует терминология автора «Розы Мира». Он называет «физически материальными» частицы в их нормальном, проявленном состоянии, а «физической пустотой» и одновременно «океаном частиц другой материальности» ту реальность, на которую указывает теория «моря Дирака», т. е. мир частиц с отрицательной энергией. Ответ Андреева на присланное ему письмо с пересказом лекции Поля Дирака заключается фразой: «открытый подобного рода я все время жду»**. Слова эти надо рассматривать всерьез, поскольку он и в самом деле получал подобного рода сведения в сверхличном религиозном откровении. Вполне убедительным доказательством тому может служить предсказание существования

* РМ 2.3.3 (3:79).

** ПА 93/92 (4:428).

внутренней структуры протонов в поэме «Железная мистерия» (1950–1956), где упоминаются будущие «опыты с интрапротонной силой»*. Написано это было раньше выдвижения научной гипотезы кваркового строения протонов, нейтронов и других частиц класса адронов (1964). Что же касается приведенного выше отрывка из «Розы Мира», то он задает контекст, с учетом которого надо понимать другие, тематически смежные положения трактата Андреева.

* * *

После всех этих предварительных пояснений можно уже приступить к непосредственным определениям надсубстанциальной реляционной онтологии пространств.

Разворачивание первичной субстанции происходит в виде отдельных осмысленных процессов — динамических субстанциальных объектов, а также — меняющихся связей между ними. Субстанциальными объектами являются и частицы материальности. Эмпирическое пространство любого материального слоя дискретно и вторично по отношению к частицам материальности — в том смысле, что само образовано их структурированной сетью. Такую сеть можно условно назвать решеткой, но не подразумевая при этом тривиального прямоугольного характера ее структуры. Решетка образуется конечным числом частиц, пребывающих в особом, *непроявленном* состоянии. Говоря образно, пространство соткано из материальности. Оно не бесконечно и ограничено по своему многомерному объему, потому что для бесконечного пространства потребовалось бы бесконечное число частиц в решетке, что невозможно, поскольку общее число частиц в мироздании является конечным в силу актуальной конечности разворачивающейся дискретной первичной субстанции, которой образовано все сущее.

Для нашего мира решеткой из непроявленных частиц является физический вакуум. Простая прямоугольная трехмерная структура решетки безусловно невозможна, поскольку она задавала бы преимущественные направления и делала бы пространство анизотропным. На самом нижнем уровне организации решетка вполне может иметь сильно изменчивую и неупорядоченную структуру. На более высоких уровнях ее структура должна быть упорядоченной и определять размерность пространства. Расстояние в пространстве определяется цепочкой связей между непроявленными частицами,

* ЖМ 11 (2:298).

или, что то же самое, количеством переходов между двумя местами в решетке. Каждая связь, каждый отдельный шаг решетки является минимальным «квантом» протяженности. Подчеркнем, что речь идет не о квантовании пространства, с сохранением координатной формы законов взаимодействий, а о принципиальной *неадекватности* координатного способа описания на глубинном уровне субстанциальных связей частиц.

Пространства различных слоев материальности в мироздании, как правило, обладают однозначным и неизменным количеством измерений. Пространство нашего физического мира трехмерно, а диапазон размерностей слоев планетарного космоса, упоминаемых Даниилом Андреевым, варьируется от 1 до 6. Для геометрических пространств количество измерений определяется, как известно, максимальным числом взаимно перпендикулярных прямых. Чтобы немного проиллюстрировать закономерности многомерных форм, представим себе ряд аналогов трехмерного куба. В одномерном пространстве его аналогом будет отрезок, в двумерном — квадрат, а в четырехмерном — гиперкуб. Отрезок ограничивается 2 сторонами-точками, квадрат — 4 сторонами-отрезками, куб — 6 сторонами-квадратами, а гиперкуб — 8 сторонами-кубами. Проекцию гиперкуба на трехмерное пространство нетрудно представить по аналогии с центральной или изометрической проекциями куба на двумерном листе бумаги. Из 6-ти сторон куба, нарисованного на бумаге, 2 стороны, передняя и задняя, отображаются прямыми квадратами, а остальные 4 выглядят «скошенными» трапециями или параллелограммами. По аналогии, трехмерную проекцию гиперкуба можно получить, соединив вершины каркасов 2 прямых кубов, в результате чего образуются проекции остальных 6 сторонкубов гиперкуба в виде призм (в случае, если проекция строится так, что второй куб меньше по размеру и расположен внутри первого) или параллелепипедов (если проекция изометрична, т. е. кубы одинаковы, но смещены один относительно другого).

Представление о материальной ткани, о решетке пространства, прекрасно объясняет онтологию многомерных пространств. Более высокой размерности должно соответствовать большее количество смежных связей для каждой частицы в решетке. Для одномерного пространства формально достаточно двух ближайших связей (вперед и назад), тогда как для двумерного их необходимо должно быть уже больше. Исходя из обобщенной идеи сетевой реляционной онтологии, мыслимо бытие даже таких миров, многообразия всех «мест»

внутри которых не упорядочено в пространство определенной размерности. Не исключено, что эта возможность и находит воплощение в некоторых из трансфизических слоев планетарного космоса: «<...> у всех Верховных Стихиалей <...> мир <...> обитания несоизмерим ни с какими нашими формами и неопишем»*.

Решетка динамична, ее частицы меняют связи и могут на короткое время выходить в проявленное состояние. Квантовое «рождение» и «уничтожение» физических частиц, по-видимому, надо понимать как переходы между непроявленным и проявленным состоянием. Интересно, что некоторые взаимодействия виртуальных частиц из решетки с обычными проявленными частицами можно интерпретировать как замену проявленной частицы, как своеобразную ротацию. В каком-нибудь атоме электрон на орбите — это, быть может, не один и тот же субстанциальный объект, а постоянно сменяющийся благодаря взаимодействию с проявляющимися на короткое время виртуальными частицами. Причем, в силу принципа неразличимости частиц в рамках формализма квантовой теории, замена не может иметь видимых последствий. Если такая интерпретация верна, то предметы материального мира оказываются только формами, не обуславливающими жестко судьбу индивидуальных частиц, входящих в их состав. Можно провести аналогию со структурой человеческих сообществ, где существуют определенные должности, занимать которые могут разные, сменяющие друг друга люди.

Частицы в проявленном состоянии, то есть такие, что образуют не решетку пространства, а обычную «видимую» материю мира, связаны с определенным местом решетки непроявленных частиц. Только этой привязкой и определяется их положение в пространстве. В самом глубоком и обобщенном метафизическом смысле вопрос «где находится данный объект?» переводится в вопрос «связи с какими другими объектами есть у данного объекта?». Если бы никаких связей не было, то объект не находился бы «где-то», а сам по себе стал бы изолированной «полнотой бытия». Потеряв все связи, он лишился бы всякой надежды на взаимодействие с чем-то «внешним», хотя не исключалась бы субстанциальная эманация из него других объектов, впоследствии сохраняющих связь с ним.

Пространственное *движение* проявленной частицы — это изменение ее связей с решеткой-сетью непроявленных частиц. Да и во внутренней динамике самой решетки пространства движение

* РМ 5.2.24 (3:184).

определяется так же, хотя о наличии такого движения и его характере на современном уровне развития физики вакуума рассуждать затруднительно. Движение всегда происходит дискретными актами. Частица транзитивно устанавливает новые связи с «соседями» своих «соседей», а старые связи разрываются (то есть субстанциальные отношения не воспроизводятся на новых стадиях динамики субстанциальных объектов). Таким способом динамичность связей между частицами делает возможным перемещение по всей связанной сети частиц.

Взаимодействия частиц носят характер локального близкодействия и происходят только при установлении связи между ними. Взаимодействия осуществляются отдельными дискретными актами. Всеобщие законы материального слоя вторичны. Они конституируются статистическим обобщением поведения и взаимного «общения» частиц. На поведение частиц должна оказывать влияние организация их «сообщества», включая и глобальную структуру решетки с ее установившейся размерностью материального слоя.

Логически очевидно, что частица может присутствовать своими связями не в одном месте пространства-решетки, а во многих сразу, и тут напрашивается соотнесение с понятием волновой функции в физической науке. Согласно квантовой теории, волновая функция задает распределение вероятностей потенциального присутствия частицы сразу во многих точках пространства, в некоторой области. Эта распределенность может распространяться как волна, или, точнее, как волновой пакет (к примеру, электрон в атоме, можно сказать, равномерно распределен по всей своей орбите и представляет собою стоячую волну вероятности). В экспериментах по интерференции одна частица-волна может проходить параллельно через два отверстия в непроницаемом экране, и такое движение сразу по нескольким путям находит естественное объяснение в терминах ее множественных изменяющихся связей с разными местами решетки.

При различных актах взаимодействий частиц, и, в частности, при обнаружении частиц в экспериментах, происходит редукция волновой функции, переход моментальным скачком в состояние со 100%-ной вероятностью присутствия в предельно малой области. В этом заключается сущность т. н. «корпускулярно-волнового дуализма». С позиций реляционной онтологии редукцию можно понять как разрыв всех лишних связей частицы. Если редукция волновой функции не происходит, то может сохраняться установленная субстанциальная связь двух частиц, что естественным образом объясняет

так называемый парадокс Эйнштейна-Подольского-Розена (ЭПР)⁹ и эффект «квантовой телепортации». Для частиц, приведенных в запутанное (entangled) квантовое состояние, изменение внешним воздействием состояния одной частицы мгновенно передается другой, даже если они разошлись на значительное расстояние, когда исключается передача скрытого сигнала с максимально возможной скоростью, со скоростью света. Никакой нелокальности и противоречия принципу субстанциального близкодействия тут не возникает, поскольку «близость» определяется наличием *непосредственной связи*, а параллельно существующая отдаленность тех мест решетки пространства, с которыми связаны частицы, не играет роли.

При перемещениях частиц систематические разрывы связей с отдаляющимися по решетке частицами все же принципиально важны для поддержания пространственной упорядоченности, чтобы мир не обратился в запутаннейшую сеть хаотических связей. Особенно это важно для частиц, составляющих саму решетку. Решетка ведь потому и называется таковой, что непроявленные частицы, образующие ее, связаны с множеством *смежных* себе частиц, которые становятся в силу этого близкими, и не связаны с множеством несмежных, которые становятся далекими. Во всяком случае, данный принцип должен соблюдаться для таких типов связей частиц, которые обуславливают регулярную возможность непосредственных их взаимодействий.

Человеческое воображение подвержено соблазну саму решетку рисовать в пустом пространстве, наделяя длиной связи между ее узловыми точками — частицами. И тогда начинает казаться, что перемещение частицы посредством изменений связей в решетке должно сопровождаться еще и движением в пространстве нашего воображения, иначе ее связи начнут удлинняться и нарушать понятность общей картины! От этой *иллюзии воображения*, привыкшего к двумерному или трехмерному геометризму, надо абстрагироваться. Все частицы и решетка непроявленных частиц существуют не во внешнем пространстве. Частицы и их изменяющиеся связи — первичные сущности, они существуют «в себе» и относительно друг друга. В субстанциальном бытии нет ни геометрического пространства, ни геометрического движения в нем.

Мысль о пространстве, сотканном из непроявленных частиц материальности, подтверждается и подразумевается во множестве разных мест текста «Розы Мира». Начать можно хотя бы с того, что

Даниил Андреев неизменно говорит о творении духовными монадами только материальностей, но никогда — о творении пространств или времен.

«Мироздание являет собой неисчислимое множество монад и многообразные виды материальностей, создаваемых ими»*.

Создаваемая деятельностью монад, материальность конкретного слоя должна образовывать и непроявленную решетку эмпирического пространства, и проявленную материю. Весьма вероятно, что обычная физическая материя проявляется из решетки, «рождается» из вакуума. Наблюдаемое *ускоренное* расширение астрономической вселенной, которое уже невозможно объяснить просто гипотезой большого взрыва (предполагающей замедление расширения), может быть обусловлено постоянным проявлением новой материи, ее творением деятельностью миротворящих инстанций. Согласно расчетам на основе теории относительности, проведенным Ф. Хойлом и др. еще в 1948 году, равномерное «рождение» по всему пространству новой материи влечет расширение физической вселенной. Только, разумеется, это не природный процесс, как полагал Хойл. Для каждого мира творение материи осуществляется в соответствии с внутренними задачами. Но при огромном числе миров во вселенной происходит усреднение и достигается приближение к равномерности.

Предложенное тем же Хойлом объяснение структуры спиральных галактик (к этому типу относится и наша Галактика), предполагает рождение материи в их центрах и истечение в спиральные рукава, в которых происходит активное звездообразование. Действительно, вблизи центра нашей Галактики обнаружены огромные газопылевые комплексы, и к тому же с исключительно высокой температурой. Всему этому можно найти подтверждение в текстах Даниила Андреева. В стихотворении «Туманность Андромеды» он пишет о колоссальнейшей, среди ближайших к нам, спиральной галактике М31: «Будто стал веществом — / белым сердцем в *ее средоточье* — / Лицезримым Добром — / сам *творящий материю Свет*»**. Тот же намек можно уловить в описании видения центра нашей Галактики, но уже не в физическом, а в трансфизическом пятимерно-пространственном слое: «как если бы предо мной впервые раскрылось явно для зрения *творящее лоно* нашей вселенной.

* РМ КС (3:531).

** РБ 1.7.[6] (1:40).

То был Астрафайр, великий центр нашей Галактики, скрытый в Энрофе от нас темными облаками космической материи»*.

Метафизическое понимание пространства как онтологически производной конструкции подтверждается и тем, что количество измерений пространства и количество параллельных потоков времен разных темпов определены Даниилом Андреевым не как самостоятельная данность, а как *общее свойство материальности*, образующей тот или иной слой:

«Под каждым слоем понимается при этом такой материальный мир, *материальность которого отлична* от других либо числом пространственных, либо числом временных координат»**.

Как можно думать, здесь имеются в виду не собственные свойства отдельных частиц в том или ином материальном мире, а именно глобальная структура непроявленной решетки материальности, образующей эмпирическое пространство (этой же структурой может определяться и количество временных потоков). Сами же отдельные частицы могут при определенных условиях переходить из одного слоя материальности в другой. Примером такого перехода является *трансформа* физического тела при воскресении Иисуса Христа. Эфирное тело человека обнаруживает себя после смерти в физическом мире (в поэмах «Ленинградский апокалипсис» и «У демонов возмездия» Даниил Андреев говорит об этом, а случаи клинической смерти с выходом эфирного тела описываются в книге Р. Моуди «Жизнь после жизни»). Некоторое время оно сохраняет связи с физической пространственной решеткой, но затем действие закона кармы перемещает его в «близлежащие» эфирные трансфизические слои.

В стихотворениях Даниила Андреева встречаются любопытные образные сравнения, намекающие, возможно, на пространственную решетку:

Трехмерный ум по трем координатам,
Как юркий гном, взбирается, скользя:
Лишь широта, лишь глубь и высота там,
И между прутьев выглянуть нельзя***.

И еще:

* РМ 3.3.38 (3:136).

** РМ 2.3.5 (3:80).

*** РБ 9. Закл. (1:235).

О, знаю: зрению телесному
Ты не предстанешь в плотной яви:
Она тесна; Твоей ли славе
Замкнуться в сеть координат?*

Если пространство образовано решеткой непроявленных частиц и число этих частиц является конечным (поскольку актуальная бесконечность противоречит целому ряду положений «Розы Мира»), то каждый мир, каждый материальный слой будет ограничен в пространственном объеме. Это в высшей степени нетривиальное и непривычное для «здорового смысла» свойство мироздания Даниилом Андреевым излагается ясно и просто.

«Слои и целые сакуалы разнствуют между собой также и характером протяженности своего пространства. Отнюдь не все они обладают протяженностью космической, какой обладает Энроф. Как ни трудно это вообразить, но пространство многих из них гаснет на границах Солнечной системы. Другие еще локальнее: они как бы заключены в пределах нашей планеты. Немало даже таких, которые связаны не с планетой в целом, а лишь с каким-нибудь из ее физических пластов или участков. Ничего, схожего с небом, в таких слоях, понятное дело, нет»**.

Космическая протяженность тоже не означает бесконечности, и Даниил Андреев противопоставляет ее не ограниченности вообще, а только ограниченности более локальной.

Но как же следует понимать ситуацию достижения частицей «края пространства»? Тут не исключены разные варианты, но самая простая возможность состоит в том, что она просто не может перемещаться дальше в избранном направлении. В рамках логики изменения связи проявленной частицы с узлами решетки ограниченного размера эту ситуацию легко представить. Если же оставаться в плену привычки человеческого воображения к иллюзорным геометрическим стереотипам, то утверждение о «крае пространства» может поставить в тупик. Привычка воображения ввела в заблуждение Иммануила Канта, который ошибочно посчитал ее априорной данностью в сознании, будто бы субъективно организующей мир непостижимых «вещей в себе». Априорным «пространственным» принципом в сознании разумно было бы назвать множественность

* РБ 6.74 (1:164).

** РМ 2.3.8 (3:80–81).

структуры представлений (любых), но уж конечно, никак не евклидов континуум, к тому же почему-то именно трехмерный, а не какой-то иной размерности. Русского философа Николая Онуфриевича Лосского та же обманчивая очевидность подвела в его критическом отзыве о «духовной науке» Рудольфа Штейнера:

«Штейнер утверждает, что горячие газы находятся только на периферии Солнца, а *внутри* его нет ничего материального, *нет даже пространства* <...> Трудно понять, как мыслит человек, способный говорить о шаре, у которого периферия пространственна, а внутренность не то чтобы пуста, а совсем не пространственна!» (Н. О. Лосский. Учение о перевоплощении)¹⁰.

Антропософские построения Р. Штейнера, человека, охарактеризованного Даниилом Андреевым в качестве «великого путаника», мы оправдывать, понятное дело, не станем. С достоверными научными фактами они, как правило, элементарно несовместимы, да и серьезного философского содержания почти лишены. Но если подойти к вопросу отвлеченно, то надо признать, что упрек Н. Лосского целиком основан на его собственном, Лосского, неосознаваемом предубеждении. Ибо, преодолев категорию геометрического континуума, переосмыслив категории местоположения и движения, очень даже можно мыслить шар, внутри которого нет пространства! Правда, ничто не дает оснований думать, что разработанное понимание этого вопроса было у самого Штейнера.

Еще одно важное свидетельство, извлекаемое из текста «Розы Мира», — описания соотношений между различными материальными слоями. Этими описаниями исключается наивная картина различных материальных слоев как парящих в пустоте некоего общего «сверхпространства» высокой размерности, которое вмещает их все. И напротив, подтверждается представление о множественных сетевых связях, благодаря которым зоны, например, нашего слоя *соотносятся* с зонами в других слоях.

Но как именно физические частицы связаны с другими слоями и почему наука доселе не обнаруживает взаимодействий между физической материей и трансфизической? Ответ, по-видимому, состоит в том, что фундаментальная физика занимается лишь исследованиями отдельных элементарных частиц, и к тому же частиц высокоэнергетичных. Тогда как взаимодействие между слоями осуществляется через микробрамфатуры — системы разноматериальных объектов более крупномасштабного уровня.

«Молекулы и некоторые виды атомов входят в состав крошечных систем — микробрамфатур, причем существование некоторых из них во времени исчезающе мало»*.

Неизвестные современной физике взаимодействия следовало бы искать в органических молекулах живых тел. Быть может, это и позволило бы установить закономерности взаимодействий с эфирной материальностью, которые не удастся обнаруживать в традиционных экспериментах на ускорителях элементарных частиц.

Если попытаться сопоставить геометрическую и сетевую онтологию пространств, то можно прийти к выводу, что последняя заключает в себе гораздо более интересные возможности и накладывает меньше ограничений. Самое важное, что благодаря нелокальным связям не исключается присутствие субъекта во многих местах и даже моментальная телепортация. Причем оба эффекта находят подтверждения в квантовой теории, в соответствии с теми объяснениями сущности волновой функции и ЭПР-парадокса, которые приводились выше. О возможности нелокального, во многих местах, присутствия Даниил Андреев свидетельствует прямо:

«Высоко поднявшаяся монада может быть там, здесь, во многих точках мироздания одновременно, но она не вездесуща. Дух же Божий воистину вездесущ — Он пребывает даже там, где нет никаких монад <...>»**.

Бог и монады, как духовные субъекты, онтологически взаимодействуют и с мировой материальностью, и между собой посредством субстанциальных связей примерно так же, как и частицы материальности друг с другом. Отсюда понятной становится возможность описываемой Даниилом Андреевым ситуации пребывания человеческих монад в высоком мире пяти пространственных измерений, в то время как творимый монадой шельт — душа человека «начинает свое странствие по низшим слоям» (РМ 2.3.70). Разноматериальные облачения монады человека соединяются непосредственными субстанциальными связями, и неверно представлять, будто бы каждое из них «находится» в слое своей материальности, занимает там определенное «место». Если уж говорить о «местонахождении» этих облачений, то ему может соответствовать разве что физический слой в силу того, что иноматериальные облачения связаны с физическим телом, а оно — с решеткой пространства физического слоя. Правда,

* РМ 2.3.12 (3:81–82).

** РМ 2.3.13 (3:82).

непосредственная связь с решеткой пространства физического слоя возможна, по-видимому, и для эфирного тела. Это вполне естественно: если оно взаимодействует и связывается с материей физического тела, то может привязываться и к физической материи вне тела. Но такая связь, судя по всему, не обязательно является устойчивой, и потому через некоторое время после смерти физического тела происходит перемещение эфирного тела в пространства эфирных слоев.

Неизбежные затруднения, возникающие у ограниченного геометрии воображения в понимании такой идеи как *вездеприсутствие* Бога, интересно проиллюстрировать следующим отрывком из писаний одного атеистического борца с религией:

«Попробуем сформулировать те признаки, которые обычно приписываются богу представителями самых различных направлений религии и богословия. Первый из этих признаков заключается в том, что бог есть личное существо, живущее вне вселенной, над нею, хотя в то же время *каким-то непонятным образом* оно находится и внутри самой вселенной» (И. А. Кривелев. О доказательствах бытия божия)¹¹.

Вездеприсутствие Бога, выраженное через понятия реляционной онтологии, приобретает элементарный и самоочевидный характер. Дух Бога объемлет сетью великого множества связей все частицы тех материальностей, что творятся богосотворческими монадами. Дух высоко поднявшейся монады также может быть связан с многими частицами и присутствовать во многих местах. Нелокальное присутствие в материальном мироздании для монад и для Бога осуществляется качественно сходными способами, но вездеприсутствие Бога *количественно* обобщает эту возможность до масштаба всего мироздания.

9. СОЗНАНИЕ

Философские суждения о сущности сознания в основном опираются на эмпирические данные, касающиеся специфически человеческого его типа. Из этих же данных утверждается первостепенная по важности аксиома о существенном *сходстве* устройства сознания различных человеческих индивидуумов. Однако понятие сознания, путем выделения существенных признаков, может быть идеализировано и обобщено так, что будет потенциально приложимо гораздо шире, нежели только к человеческому типу. Сознание высших животных, хотя и несопоставимо по способностям с человеческим, но, как показывают исследования в соответствующей области, не отделено от него

жесткими барьерами, в том числе по части способностей к базовым типам абстрактных умственных операций. Учитывая факт происхождения биологической формы человеческого вида из животного царства, это вполне понятно. И тем более нет препятствий к тому, чтобы мыслить сознание, превосходящее по своим возможностям человеческое.

Для начала необходимо слегка коснуться вопроса о соотношении бытия и сознания. В общем виде он будет разобран в следующих главах, а здесь интерес представляет только частный его случай, случай *бытия* индивидуально-человеческого *сознания*, когда к решению можно подойти вне всякой метафизики, путем простейшего самоанализа. Достаточно рассмотреть собственную личность в ее «идеальности», то есть за вычетом индивидуальных плотноматериальных облачений (конкретно — физического тела), полагая их внешними по отношению к сознанию. Разрыв между *бытием сознания* и *знанием об этом бытии* более чем очевиден, ибо первое несравненно больше второго. Для человека глубочайшую загадку представляет устройство его сознания, он не знает, где и как вырабатываются внезапные интуитивные озарения, по каким причинам одни вещи забываются, а другие — нет, и т. д. Человеку неизвестны полные, логически достаточные сведения о процессе бытия собственной души. Эту тему разбирал Вл. Соловьев, когда критиковал декартовскую мнимую очевидность субстанциональности человеческого «я». Для придания большей очевидности своим построениям, он обращает внимание не на ум, а на волю и чувства, как на сферы, человеком наименее осознаваемые.

«Всякий сознает себя желающим и чувствующим, но, насколько известно, никто никогда, ни наяву ни даже во сне, не признавал себя творцом своих желаний и чувств, т. е. их настоящей причиной или достаточным основанием. Выражая этот факт в схоластических терминах, следовало бы сказать, что *я сознаю себя всегда как только субъекта своих психических состояний, или аффектов, и никогда как их субстанцию*. Таким образом, на почве наличной действительности нет повода приписывать субъекту сознания, *как таковому*, другой реальности, кроме феноменологической» * (Вл. Соловьев. Теоретическая философия)¹².

Собственно цель этой главы заключается в попытке разобраться с тем, что же такое есть сознание. По-настоящему глубокий и содержательный ответ на этот вопрос человеку, очевидно, не удастся извлечь из себя методом самоанализа именно по причине, оговоренной

* Курсив источника. — Г. С.-Л.

выше: в силу разрыва между таинственной глубиной бытия сознания и поверхностным, бледным отображением сущности этого бытия в представлениях сознания. Более того, в силу колоссальности данного разрыва не только самостоятельного решения вопроса, но хотя бы потенциальной способности человеческого разума усвоить ответ, если бы он мог быть дан извне, ожидать не приходится.

Тем не менее нет никаких препятствий к тому, чтобы, ограничившись доступным поверхностным смысловым слоем, выявить главные компоненты в структуре понятия сознания, выразив его тем самым через некоторые более простые понятия, отсылающие к самодостовверным для человека элементам внутренней жизни.

* * *

Деятельное сознание, которое следует отличать от поля представлений сознания, складывается из трех неразрывных взаимодействующих сфер: воли, чувств и разума.

Для избежания недоразумений подчеркнем сразу, что словом *чувства* будут обозначаться исключительно внутренние настроения и переживания *сердца*, но никак не *ощущения* из внешней реальности, получаемые через посредство воспринимающих органов тела. Кроме того, чувство отнюдь не эквивалентно понятию *эмоциональности*, поскольку, во-первых, оно не подразумевает наличия экспрессивной выраженности вовне, а во-вторых, чувства могут быть высокими или низкими, но в ограниченном подмножестве категорий чувств, лежащих в основе того, что обычно называют эмоциями, никаких высот не предполагается.

Троичное разделение сознания (души) хорошо известно в философии и в психологии. Из числа русских религиозных философов этот важный метафизический момент и смысловую его связь с троичностью Божества, о которой будет сказано далее, особенно хорошо понимал Вл. Соловьев, а после него — Сергей Булгаков.

«Трипостасность священными таинственными письменами начертана в нашем духе, и чем больше мы углубляемся в его недра, тем полнее постигаем эту тайну своего бытия. Тройственный состав души: воля, ум и чувство — Добро, Истина и Красота — в своей нераздельности свидетельствует об этом единстве (блаж. Августин, Вл. Соловьев и др.)» (*Булгаков С. Н. Свет невечерний*)¹³.

Даниил Андреев явным образом о троичности сознания не пишет, но по его текстам ясно прослеживается, что он придерживается именно этого представления. В троичности воли, чувств и разума

заклучена глубокая метафизическая реальность, относящаяся и к ипостасям Бога и к монадам, сотворенным Богом. На страницах «Розы Мира» соотнесение проявленной метафизической троичности монады со сферами воли, чувств и разума наиболее наглядно видно по описанию трех ликов монады планетарного демона*. В поэме «Железная мистерия», в сцене призвания пророка на служение, есть очень показательный отрывок, где показано не только соответствие трех ипостасей Бога сферам разума, чувств и воли, но и единство этих сфер в целостном сознании человека.

Знания верховного чистый чертог —
Встань из развалин сознанья!

Тишина.

Божьего пламени жгучий росток,
Вспыхни из ран состраданья!

Тишина.

Воли верховной творящий поток,
Хлынь для чудес созиданья!

Тишина.

Сердца Вселенной гонец и пророк,
Встань для борьбы и скитанья!

Тишина**.

Сердцем Вселенной в «Железной мистерии» назван триипостасный Бог:

Не знает взысканий, струит благодать
Великое Сердце Вселенной
Творя, как Отец, и тоскуя, как Мать,
Как Сын вывода из геенны***.

* * *

Внутри сферы воли можно выделить множество качеств, которые обычно называют чертами характера. К ним относятся: решительность, внимательность, честность, лукавство, доверчивость, упрямство, гордость, гордыня, мягкость, резкость, бескорыстность

* РМ 4.1.3–5 (3:143–144).

** ЖМ 8 (2:209).

*** ЖМ 8 (2:200).

и многие другие. Некоторые из перечисленных качеств входят отрицательным или положительным образом в комплексное понятие нравственности, обобщающее целиком все «нравственно значимое» подмножество отдельных независимых качеств личной сферы воли. Но самая важная составляющая нравственности — это направленность воли к добру или к злу.

Направленность к добру состоит в стремлении относиться к не-Я не хуже, чем к самому себе. Это любовь к ближнему, а в идеале — любовь ко всему сущему. Смысл евангельской притчи о самарянине* как раз и заключается в том, чтобы показать недостаточность узкой ветхозаветной трактовки понятия ближнего как человека из своего народа. Этот вид любви суть качество воли, а не чувство, как иногда ошибочно думают. Заповедь «возлюби ближнего как самого себя» совсем не подразумевает некоей «любви к себе», самолюбования, нарциссизма. Любовь к ближнему — это такое отношение к другому, какого желал бы и себе, учет его интересов на сопоставимом уровне со своими интересами. Очевидно, что воля-любовь может различаться у разных личностей как по *степени* (вплоть до способности к самопожертвованию), так и по *объему* круга внешней реальности, охватываемого таким отношением. У большинства людей доброе отношение распространяется по крайней мере на ближайших родственников, но задача нравственного совершенствования человека** состоит прежде всего в расширении этого круга. По заповеди Христа им должны охватываться даже враги.

Направленность воли к злу состоит в стремлении самоутверждения за счет не-Я, в эгоцентрическом отношении к внешнему бытию. Единственно значимыми и определяющими становятся собственные цели и желания субъекта или некоторой группы, коллективное сознание которой он разделяет. Все прочее оказывается лишь средством. Будучи последовательно проведенным, принцип самоутверждения на практике превращается в жажду власти, в стремление подчинить своей воле все множество чужих волей, сделать их своими беспрекословными орудиями.

* * *

Сфера чувств может быть охарактеризована набором качеств, которые выражают способность и склонность индивидуального

* Лк 10:30–37.

** Мф 5:48; Лк 6:36

сознания испытывать те или иные категории чувств, черпать из них жизненные силы.

Как было отмечено выше, любовь ко всему сущему — в основе своей не чувство, а тип отношения воли. Однако этот тип отношения превратился бы в сухую мораль долга, в отвлеченный кантовский «категорический императив», если бы ему не сопутствовали особые *эмпатические* способности в сфере чувств, связанные не с определенным типом чувств, а с универсальной возможностью сопереживания: сорадования и сострадания. Да и в целом любовь — это скорее общее название для известного числа сложных явлений в сознании, каждое из которых опирается на более простые качества сферы воли и чувств. Но в других видах любви, кроме любви к сущему, основная роль принадлежит не устремлению воли, а переживанию чувств. Любовь между мужчиной и женщиной в своем высшем, не обусловленном бессознательными инстинктами смысле, подразумевает один род чувств, материнская любовь — другой, большая дружеская симпатия — третий, и так далее.

Существует широчайшее многообразие чувств, никак не связанных с междуличностными отношениями. Таковы, в частности, чувство прекрасного — способность эстетического восприятия; чувство глубокого — способность переживать красоту построений ума; чувство высокого — религиозного благоговения; чувство великого — захватывающего дух переживания от соприкосновения с явлениями грандиозных масштабов в их актуальности и потенциальности. Способности к переживанию категорий чувств, подобных перечисленным, входят в понятие духовности, понимаемой как внутреннее свойство сознания. Возможна не только светлая, но и темная демоническая духовность, причем некоторые простые качества в составе каждого из этих двух комплексных понятий могут совпадать.

Обратим внимание, что со словами «духовность», «духовный», когда они служат характеристикой способностей или конкретных состояний сознания, связано несколько разных смыслов. В плане взаимодействия человека и внешней реальности духовность — это способность переживать трансфизическую, запредельную по отношению к нашему миру, сторону вещей. В корне ошибочно думать, что такая духовность исчерпывается первобытным магизмом и более высокими формами религиозно-мистического опыта. Согласно картине трансфизической мировой реальности, излагаемой Даниилом Андреевым, духовное восприятие великих произведений искусства, восприятие живой природы, молитвенные состояния — все это сопряжено с нео-

сознаваемым взаимодействием между человеческим субъектом (через его эфирное тело) теми или иными сущностями в различных слоях эфирных материальностей. Это касается не только высоких светлых миров, но и темных, демонических. Феноменальной данностью во всех случаях будут внутренние чувства субъекта, и тем самым понятие духовности как восприятия транс-реальности увязывается с духовностью как характеристикой высших способностей в сфере чувств.

Таким образом, *духовным* можно называть человека, способного испытывать возвышенные, сложные чувства, движимого ими в своих помыслах и делах. Хотя если мы говорим о духовном совершенствовании личности, то обычно подразумеваем ее внутренний рост в более широком смысле: не только в возрастании способностей высших чувств, но также в многообразных высших качествах сферы воли и сферы разума.

В чувствах концентрируется движущая сила, энергия души, которой присуще, в отличие от безликой энергии в физике, не только количественное измерение (интенсивность чувства), но и качественное. Категории чувств можно различать по духовной высоте, о чем уже говорилось, а кроме того, еще и по этической обусловленности, от светлого, доброго полюса до темного, злого. Радость, умиление — примеры светлых чувств. Смех и юмор, как правило, нейтральны. Ненависть, зависть, похоть — темные. Кроме конкретных категорий темных чувств, есть зеркальная демоническая противоположность универсальному состраданию и сорадованию, своего рода анти-эмпатия — злорадование и садистическое наслаждение чужим страданием. Как нетрудно убедиться на опыте, низкие и недостойные чувства не прибавляют сил для светлого и доброго творчества, и наоборот.

* * *

Первые две сферы сознания — воли и чувств — следует понимать как своего рода диаду. Воля — начало мужское, оно обращено вовне, задает активное отношение и активное действие. Чувства — начало женское, воспринимающее, реагирующее и переживающее. Оба начала неотъемлемо присущи всякому индивидуальному сознанию, но в сознании мужчин преобладает первое, а в сознании женщин — второе.

В третьей из сфер сознания — разуме можно выделить воображение и логику, соответственно в ролях активной и реактивной сторон. Первая сторона связана с творением новых представлений,

вторая с анализом, осмыслением и систематизацией представлений, уже присутствующих в сознании. Если сфера воли отвечает за нравственные качества души, а сфера чувств — за духовность, то самое существенное, что определяется сферой разума, — это творческие способности сознания. Но одностороннее развитие ума при неспособности к духовным переживаниям на уровне чувств исключает истинное духовное творчество и ведет к замыканию в творчестве узком, сугубо интеллектуалистическом, проникнутом зачастую низким духом рационализма и прагматического утилитаризма. Также творческий процесс невозможен без участия воли, задающей начальный творческий импульс, определяющей и удерживающей цели творчества.

Разум предназначен к нахождению путей для воплощения целей, заданных намерениями воли, сам же целей не ставит и решений не принимает. Если бы разум самостоятельно определял, так сказать, «разумные цели» — в *любом объективном*, но не субъективно-волевом смысле, то тем самым автоматически стиралось бы всякое многообразие индивидуальностей. Поведение в определенных внешних условиях становилось бы не более чем функцией от способностей разума конкретного субъекта. Конечно, эти способности, взятые в комплексе, многообразны и никак не сводимы, например, к одномерной оценке по критерию «выше-ниже». Но важно, что в большинстве возникающих ситуаций особые способности не играют практически никакой роли. Нетрудно представить, насколько скучен и утомителен был бы мир, населенный единообразно действующими «роботами»! И пусть даже зачастую мыслима не одна, а целый ряд более или менее равноценных для объективной «разумности» возможностей, но ведь и на такие ситуации у «объективного разума» нет в запасе ровным счетом ничего, кроме метода случайного выбора. Такой случайный выбор увеличивает разнообразие, но, увы, это всего лишь малоинтересное разнообразие «белого шума», а не разнообразие неповторимых личностей. Более того, если бы разум самостоятельно определял бы цели своей деятельности по некоторому объективному критерию, то ситуация свелась бы к постоянному подстраиванию под *изменчивые* факты внешней реальности. Ведь практически невозможно предвидеть будущие обстоятельства заранее и на длительный срок вперед. Приобретая же статус установки воли и субъективизируясь, конкретное намерение приобретает устойчивость и долговременность, своеобразную «самосущность». Воля готова принять не любую установку, воспринятую разумом осознанно или без его участия неосознанно полученную извне. Принимаются

лишь те установки, что согласуются с наличным состоянием сферы воли субъекта. Благодаря воле личность может действовать вопреки обстоятельствам и при помощи разума целенаправленно изменять внешнюю реальность.

* * *

Активная деятельность сознания всегда осуществляется над некоторым полем представлений, которое по сущности своей есть динамичная память. Эту память следует мыслить как абстрактную сеть отношений, где узловые точки — представления сознания. Каждое представление, таким образом, определяется через ассоциативные связи с другими представлениями. Память содержит не только очевидные представления разума, но также невыразимые ментально представления — установки воли на отношение к тем или иным представлениям ума и представления об испытанных в прошлом чувствах.

Поведение человека, позиция, занимаемая им по тем или иным вопросам определяется в первую очередь его сформировавшимися представлениями, или, точнее, установками воли в составе этих представлений. Изменение в направлении, предполагающем отказ от наличных установок воли, — процесс сложный и трудный для большинства людей. Ведь в том и состоит значение воли, что ее установки делают личность самоопределяющейся из себя, а не зеркалом внешних обстоятельств. Поэтому универсальная переменчивость, слабость воли не может составлять никакого достоинства. Но и в упрямом отстаивании ошибочных взглядов, разумеется, нет ничего хорошего. Упорство должно быть не всеобъемлющим, а избирательным, а там где оно неуместно, преодолевать изнутри самого сознания, другой установкой воли, например стремлением к честному поиску истины в тех представлениях ума, которые касаются объективной истины бытия. Но подавляющее большинство людей не готовы менять взгляды в силу убедительных доводов разума, зато легкоуправляемы незаметными для себя влияниями извне, через бессознательную сферу. Этим подготавливается совершенно некритическое принятие тех или иных идеологических и догматических формул на уровне ума. Вот как описывает Даниил Андреев такой род воздействий в поэме «Железная мистерия» в эпизоде, рисующем агитацию масс революционным вождем.

«Над силуэтом говорящего вспыхивает тускло-пунцовый язык. Им озаряются множества нитей: то ли они струятся из рук говорящего в темноту улиц, то ли, напротив, поднимаются оттуда к его рукам.

Смешанные возгласы *восторга, ярости, смятения*

— Братцы! Он гласит

истину!..

— Врет — все на одной

ноте...

— Вон, к нему ползут по снегу

Судеб, *воль и чувств*

нити...»*

Сама возможность подверженности людей внешним неосознаваемым влияниям свидетельствует, что свобода эмпирических человеческих «я» может быть меньшей или большей, но не бывает абсолютной. В этом заключается существенное онтологическое отличие души от надстоящей над ней духовной монады, на которые нельзя влиять помимо осознания и принятия их волей.

Высокоразумному сознанию свойственно создавать в представлениях ума свое собственное отражение, мыслить о себе. Воля все более и более доверяет доводам разума в соответствующем круге вопросов, проверяя разумом свои установки. Степень автономии от влияний через бессознательную сферу увеличивается благодаря осознанию и осмыслению этих влияний, с последующим волевым принятием одной их части и отбрасыванием другой.

У человека определенная часть из полного объема сети представлений его сознания служит для связывания внутреннего мира личности с внешним миром. Достигается это благодаря постоянному подсознательному процессу конструирования особых краткоживущих представлений, обладающих максимальным приоритетом по степени привлечения внимания субъекта. Исходный материал для них поставляется воспринимающими органами физического тела (зрение, слух и др.).

Разделение между деятельным сознанием (душой), которому принадлежит активный процесс жизни и все глубинные качества личности, с одной стороны, и пассивной памятью представлений — с другой, позволяет уяснить принцип единства личности в перевоплощениях, или в обычных снах. В этих случаях заменяется память представлений, но не деятельное сознание. Понятнее становится и функция физического мозга, если принять, что содержит он только ассоциативную память самого нижнего уровня, не являясь деятельным субъектом мышления.

* ЖМ 1 (2:31). — Г. С.-Л.

Известно, что попытки создания так называемого «искусственного интеллекта», предпринимавшиеся с 1960-х годов, мало что дали для продвижения к пониманию природы сознания. Поначалу у энтузиастов-материалистов не было сомнений, что стоит лишь создать аналог физического мозга, как он тут же начнет мыслить, разовьется сам по себе, да еще и превзойдет человека! Отсюда родились нелепые живописания «научными» фантастами опасностей грядущей эры мыслящих машин, стремящихся чуть ли не к захвату власти над людьми. Между тем практическое моделирование нейронных сетей привело только к созданию систем, распознающих визуальные образы и вообще нечеткие объекты, но не подающих никаких признаков не то что разумности, но и вообще какой-либо жизненности. Нейронная сеть оказалась не более чем ассоциативной *памятью представлений*. Роль же деятельного субъекта остается за программой обработки сети представлений, а она задается человеком-программистом и далее пребывает неизменной. Заложенная разумным создателем исполняемая функция может быть нетривиальной, но ни о какой собственной ее сознательности говорить, конечно же, не приходится.

Метафизическое построение, опирающееся на «Розу Мира», позволяет прийти к весьма правдоподобному, но немислимому в рамках аксиом материализма объяснению сложностей, связанных с созданием сознающего субъекта. Дело в том, что Даниил Андреев упоминает, и не единожды, о необходимости поддержания души со стороны ее духовной монады, высшего «Я». При отсутствии воздействия духа продолжение жизненной активности души привело бы к постепенному распаду ее внутренней структуры. По-видимому, суть воздействия духа заключается в регулярном *творении* души как бытийного объекта, что подразумевает знание онтологии сознания. Душа формируется монадой из одухотворенной материальности, а затем поддерживается необходимым творческим действием духа на протяжении всего пути самостоятельного становления в мирах плотной материальности, до момента слияния со своей монадой в непосредственное единство. Поскольку монада также является сознанием, то она поддерживает творческим действием не только свою душу, но и себя саму.

Условием устойчивого бытия любого сознания оказывается процесс сознательного творения этого бытия, несводимый к каким бы то ни было predeterminedным заранее алгоритмам и методам. Отсюда и происходят все сложности. Создать самодостаточное сознание — не значит создать нечто зачаточное, а уж оно затем само

по себе усовершенствуется в некоем самопроизвольном процессе. Сущность этого мнимого процесса никому не понятна именно потому, что таких процессов вообще не бывает. На самом же деле изначально необходимо сотворение высокоразумного субъекта, пусть и не имеющего опыта жизни и не знающего мира; осознающего пусть не полностью, но в достаточной мере свое бытие и способного творить это бытие. Неудивительно, что согласно «Розе Мира» монады порождаются «Богом и только Богом»*, тогда как, например, «демоны <...> неспособны сотворить ни одной»**. Для земного человека постижение и тем более преобразование устройства своего «я» очевидным образом выпадает за грань возможностей, ибо он не знает онтологии своего сознания. Тем не менее человек живет. Совершенствуясь во внешнем мире и будучи освобождена от постижения внутренних задач непрерывного самотворения, душа человеческая поддерживается в бытии своим вторым, высшим Я — духовной монадой.

10. БОГ

Все многообразие сущего произошло из единого метафизического источника, и этот источник — Бог, называемый Солнцем Мира. В Боге бытие и сознание тождественны. Бог обладает Абсолютной истиной о себе, полностью осознает собственную сущность, творит эту сущность, может изменять любые методы действия (правила переходов причин в следствия), определяющие разворачивание Его субстанции. Ибо в Нем, по словам Даниила Андреева, «бытие и сознание суть одно, а не различные, противостоящие друг другу, категории»***.

Метафизика Розы Мира очень далека от пантеизма. В строгом смысле она также не может быть названа панэнтеизмом, то есть философской системой, предполагающей пребывание мира «в Боге», в составе субстанции Бога на правах некоторого вторичного, несубстанциального бытия. Согласно Даниилу Андрееву, субстанция Бога представляет собою *часть* в объеме субстанции всего бытия. Бог, который есть Дух, субстанциально не включает ни материальное мироздание, ни субстанцию духовных монад, подобных Ему онтологически по их надсубстанциальной природе.

* РМ 2.3.68 (3:93).

** РМ 2.3.19 (3:84).

*** РМ 2.3.65 (3:92).

Надо отметить, что с позиций последовательного панэнтеизма (не говоря уже о пантеизме) нельзя считать Бога самосознающим субъектом в предельном смысле, таким, у которого сознание тождественно бытию. Ведь очевидно, что в наблюдаемой реальности тождество бытия и сознания не распространяется на всю полноту бытия: в мире существует великое множество бессознательных процессов, которые не похожи на проявление какого-либо самосознающего субъекта. Нельзя назвать непосредственной частью субстанции объемлющего Божества и наши собственные «я», поскольку вложенность одного сознания в другое нарушала бы тождество бытия и сознания в таком Божестве, в силу наличия в этом бытии субъектов с автономной самоопределяющейся волей.

Хотя Бог не есть субстанциальная основа монад или материальных миров, он объемлет их, сообщаясь с ними. Бог не есть панэнтеистически *всесущий* Субъект, как полагал, например, Вл. Соловьев, но Он — *вездесущий*, или, что лучше передает смысл — *вездеприсутствующий* (хотя, судя по всему, из этого вездеприсутствия исключаются материальности, творимые демоническими монадами). Бог не «трансцендентен» миру, не отличен от мироздания по природе своей субстанции, но Он — транскосмичен. Транскосмическими сферами Даниил Андреев называет «объемлющую космос обитель чистого Духа, то есть Пресвятой Троицы»*. Несколько раз упоминается такое значительное событие планетарной метаистории как «низлияние сил Приснодевы-Матери из транскосмических сфер»**. В надмирной транскосмической обители пребывает не только Бог, но и все монады, прошедшие путь своего становления в материальных слоях. Там их сознание отождествляется сознанию Божества, не утрачивая своей индивидуальности. В Боге они способны познавать абсолютные истины тех или иных объектов бытия, доступных всеведению Бога, и сотворят Ему как братья Божии. Сравним со строками из 1-го послания Иоанна: «Возлюбленные! мы теперь дети Божии; но еще не открылось, что будем. Знаем только, что, когда откроется, будем подобны Ему, потому что увидим Его, как Он есть»***. Метафизический смысл этого состояния в том, что множество духовных монад соединяются теснейшими и глубочайшими динамическими субстанциальными

* РМ 3.3.42 (3:137).

** РМ 3.2.116 (3:116).

*** 1 Ин 3:2.

связями и осуществляют высшее, непредставимое для нас творческое взаимодействие в Едином.

Образ «объемлющего космос» транскосмического Эмпирея надо представлять так, чтобы избежать предрассудков геометрического воображения, заставляющих рисовать себе замкнутый пространственный объем, охваченный по внешней границе этой сферой Чистого Духа. Бог присутствует в мироздании *имманентно*, что выражается в существовании множества Его субстанциальных связей с частицами материальностей. Благодаря этим связям и происходит восприятие в мире духовных излучений и низлияний сил Бога. В таких случаях Божественное действие-энергия непосредственно проявляется в назначенном месте мирового целого, и ей совсем нет нужды преодолевать длительный и чреватый препятствиями путь от самых «границ космоса», рисующихся нашему привыкшему к геометризации воображению.

* * *

Единый Бог есть Троица — одно сознание, троичное в своих ипостасях (лицах). Ипостаси Бога — Отец, Приснодева-Матерь, Сын. Сын — Мировой Логос, Основа Вселенной, ее высший Демиург. Пресвятую Троицу можно мыслить как выражение трех сфер единого сознания Бога — воли, чувств и разума. Такая *проявленная троичность* сознания выражена и в триипостасном бытии некоторых творимых Богом монад.

Единосущность ипостасей понимается в «Розе Мира» как единство субстанциального объекта и ни в коем случае не как единоприродность трех отдельных, подобных друг другу объектов. С одной стороны, ипостась — это выражение сущности, воспринимаемое во внешнем мире. Но с другой стороны, ипостась не есть произвольно принятая маска, модус, как это трактовалось в савеллианском модализме III века н. э.¹⁴, где отрицалась внутренняя троичность Бога, а Сын отождествлялся с Отцом. Представление о степени единства Лиц Троицы, выводимое из всего сказанного Даниилом Андреевым, оказывается несколько ближе к латинскому богословию, нежели к греческому. Ипостась можно синонимично назвать Лицом, но не отдельной Личностью. Божественных Лица три, но трех отдельных самосознающих единиц нет, ибо сознание Бога — одно. Лица можно соотносить с внутренними сферами единого сознания: волей, чувствами, разумом; такое соответствие не единожды можно встретить у религиозных мыслителей прошлого. Проявленная

троичность этих сфер у тех монад, которым она присуща, также не нарушает единства их сознания.

Точка зрения, ставящая знак равенства между ипостасью и личностью, стала популярной в среде русских православных богословов XX века, но не имеет прямых подтверждений в текстах отцов Церкви, по причине отсутствия в греческом и латинском языках периода античности и Средних веков слов, семантически равнозначных нашей «личности». Но все-таки нельзя не признать, что греческое богословие действительно больше тяготело к представлению о отдельных личностях и делало это небезосновательно, ибо, читая Новый Завет, мыслить Иисуса одной личностью с Богом, к которому Он обращался и молился, было бы довольно странно.

Итак, в Троице ортодоксального христианства определилось представление об ипостасях Отца и Сына, и этим несомненно открывалась глубокая истина. Однако ограниченно геоцентрическое восприятие мироздания еще не могло дать разуму древних богословов достаточного и очевидного основания для проведения различия между Мировым Логосом-Разумом и выразившим Его Планетарным Логосом-Словом — воплотившимся Иисусом Христом. Что же касается Святого Духа Божьего, то по всем текстам Библии Его правильнее понимать как Божественное действие-энергию, а в случаях, когда возникает необходимость личностной трактовки — отождествлять с ипостасью Отца. Потому что именно в качестве Духа Отца, то есть Бога, воспринятого лишь со стороны только этой ипостаси, понимался Святой Дух в древнем, дохристианском иудаизме.

Нельзя, однако, сказать, что христианство совсем не знает Женственной ипостаси Божества. В православии и католицизме почитание Девы Марии метафизически отсылает к одной из сторон ипостаси Приснодевы-Матери — материнскому началу, заботе, ласке и утешении миру. А вот другая существенная сторона, как обозначает ее Даниил Андреев, «чувство Вечной Женственности как начала космического, божественного»*, в историческом христианстве так и не нашла своего выражения, к сожалению.

Религиозно-философской мыслью индуизма ипостась Сына понята не была, что и неудивительно, учитывая географическую отдаленность и отсутствие заметного духовно-культурного взаимопроникновения с европейским регионом в период после Христа. Зато первые две ипостаси, Отца и Матери, были восприняты

* РМ 6.3.9 (3:229).

мистическим разумом и поняты как Вечное Божественное начало и Его Энергия-шакти. Хотя конечно же индуистское осмысление нельзя считать идеальным. В частности, в нем не обнаруживается никаких проблесков понятия о Приснодевстве и зачастую встречается даже нечто прямо обратное: результат неосознаваемого смещения представлений о Высшем Божестве с представлениями о локальных, планетарных иерархиях.

В получившем наиболее широкое распространение течении вишнуитского теизма первые две ипостаси представлены в обликах Бхагавана Вишну и Его супруги Лакшми. «Вишну-Пурана» так говорит об этих двух божественных началах в бытии: «Вечна и непреходяща мать мира Шри, (супруга) Вишну. Как Вишну проникает повсюду, так и она <...> Но к чему много слов?! Короче говоря, Бхагаван Хари есть (все), что среди богов, животных, людей и прочих именуется мужчиной, а Лакшми — (все), что именуется женщиной. И, кроме них <...> нет ничего нового»¹⁵. Глубокая истина, заключенная в этой интуиции индуистского религиозного сознания, прямо подтверждается Даниилом Андреевым: «Истекая во вселенную, божественность сохраняет эту присущую ей полярность; ею пронизана вся духовность и вся материальность вселенной. На различных ступенях бытия она выражается различно»*.

* * *

В представлениях вишнуизма о Лакшми и христианства — о Богоматери Марии выявляется интересная общая черта этического плана. Достойное сожаления древнее заблуждение обеих религий, приписывавшее Богу роль безжалостно-«справедливого» судьи в мироздании, не суть важно — судящего лично или же посредством закона кармы, опровергается и преодолевается не чем иным, как Женственным началом. Древний христианский акафист, написанный ок. V века, величает Деву Марию: «благоуханное к Богу ходатайство», «за весь этот мир заступница», «к людям Божье благоволение» (*перевод А. Десницкого*)¹⁶. По решению Папы Римского от 1991 года исполнение этого акафиста знаменует прощение грехов, то, что католики называют полной индульгенцией. А православные литургические тексты называют Деву Марию «Умилостивительницей правды Божией», «Пременильницей праведного Божиего гнева на милость»¹⁷. Сходное понимание со временем было

* РМ 6.3.12 (3:230).

выработано и в теистическом индуизме: «Возникает вопрос: как может справедливый бог прощать грешные души? Система возвышает Лакшми, супругу Бога, до роли посредника. Строгая справедливость Бога смягчается милосердием Лакшми, которая не знает, что нужно наказывать. Этот посредник является из самой природы Бога и расточает милосердие, когда к нему взывает набожный человек. Благосклонность Лакшми есть необходимая прелюдия к благосклонности самого Бога. Даже прошлые кармы могут быть забыты» (*Радхакришнан С. Индийская философия*)¹⁸.

* * *

В троическом богословии Розы Мира именованная всех трех ипостасей находят свое оправдание в акте рождения Мирового Логоса: любовь первых двух ипостасей, Отца и Матери, рождает третью — Сына. Это метафизическое событие происходит «прежде всех веков» (по слову никео-константинопольского Символа веры), до начала Вселенной. Воплощение Планетарного Логоса в богочеловеке Иисусе Христе выражает для нас ипостась Бога-Сына и символизирует предвечное рождение Вселенского Логоса. Тем самым обнаруживается глубинный смысл земного рождения Логоса-Слова от Святого Духа как силы ипостаси Отца и от Девы Марии как выразительницы ипостаси Приснодевы-Матери Вселенной. Еще в предсуществовании Марии, прежде воплощения в Палестине I века до н.э., «Мировая Женственность просветлила все Ее существо, и это предопределило то, что Она впоследствии стала Богоматерью»*. Девственное рождение Иисуса Пресвятой Богоматерью мистически выражает приснодевство второй ипостаси, смысл которого состоит в том, что «извечный союз между Отцом и Матерью не изменяет Ее предвечной сущности; именно поэтому мы именуем Матерь миров Приснодевою»**. Таким образом, записанное в текстах Евангелия от Матфея и Евангелия от Луки, а также в Символе веры рождение Иисуса от Святого Духа и Марии Девы находит новое, более последовательное и несравненно более глубокое объяснение.

Рождение третьей ипостаси из любви двух первых может служить наглядным онтологическим опровержением попыткам возвести в ранг *универсального закона бытия* так называемую «диалектическую триаду» Гегеля, в которой синтез третьего осуществляется

* РМ 6.2.19 (3:216).

** РМ 6.3.13 (3:230).

в результате *борьбы* двух начал. Помимо отсутствия в Пресвятой Троице диалектического конфликта и борьбы (ведь любовь прямо противоположна борьбе), в Ней нет места также и гегелевскому «снятия» первоначальных «тезы» и «антитезы»; нет и дальнейшего «диалектического развития» по гегелевской схеме.

* * *

Большинство монотеистических религий склонны приписывать Богу атрибут всемогущества. Если трактовать всемогущество в радикально-максималистическом смысле, то как понятие оно окажется логически невозможным, самопротиворечивым, и его употребление будет неизбежно вести к алогизмам. В самом деле, может ли «всемогущий» создать независимый и неподконтрольный субстанциональный объект, дальнейший процесс существования которого будет определяться только из него же самого, а внешние вмешательства будут невозможны? Если да, то «всемогущий» по условию задания утрачивает мнимое всемогущество в отношении созданного объекта; если нет, то всемогущества уже изначально нет. Усиленная версия этого парадокса: способен ли «всемогущий» создать второго «всемогущего»?

Всемогущество, понимаемое как способность сделать «все, что угодно», не прикладывая ни малейших усилий, за нулевое субстанциональное время, противоречит внутренней сущности практически всех телеологических задач, поскольку они требуют некоторого последовательного процесса. Не составляет труда указать на абстрактно-логические задачи, которые в принципе не могут быть решены менее чем за определенное число действий. Чтобы найти наибольшее из 8 произвольных чисел, надо выполнить как минимум 7 операций сравнения (каждое из чисел должно участвовать в сравнении). Допустим, что есть возможность выполнять сравнения параллельно в любом количестве; но и тогда потребуется 3 последовательных акта: в первом сравниваются 4 пары чисел, во втором — 2, в третьем — выбирается большее из одной оставшейся пары чисел.

Мысль о радикальном всемогуществе ведет не только к фатальной алогичности, невозможности и неконструктивности представлений, но также полностью обесмысливает всякое творчество: и Бога, и всех других живых существ. Ведь по сути ее адептами постулируется, что можно одним мановением сделать «что угодно», перевести реальность в любое состояние. Содержания творческого действия просто не существует, все делается автоматически, само собой и непонятно каким способом, методом.

Но все же понятию «всемогущества» можно придать осмысленность и, как следствие, практическую применимость в суждениях, не влекущую обязательных противоречий, если трактовать его как максимальную концентрацию власти в руках одного субъекта, как всевластие. У Даниила Андреева слово «всемогущество» означает, как правило, именно всевластие, концентрацию власти. В его стихотворениях встречаются, например, такие выражения, как «крошечная сфера / Всемогущего там Люцифера»*, которыми буквальное всемогущества, конечно же, не подразумевается. И когда он пишет, что «Бог абсолютно благ! светоносец! / А не всемогущ <...>»**, то это следует понимать именно в смысле «не всевластен».

Всевластие не есть какая-то онтологическая характеристика. Оно устанавливается и сохраняется только при условии *приложения* сознательных усилий к тому и *избегания* определенных действий. На приводившийся выше пример, показывающий имманентную противоречивость всемогущества, могли бы, пожалуй, возразить, что «всемогущий», благоразумно храня свой статус, просто не станет создавать независимых от себя субстанциальных субъектов, а станет создавать как раз таки тотально зависимых и управляемых. Но это уже была бы именно попытка держаться за всевластие, а совсем не безусловное онтологическое всемогущество.

Но возможно ли вообще тотально зависимое бытие, как оно могло бы быть устроено? Оставаясь в рамках ясной смысловой содержательности, совсем нетрудно, воспользовавшись современными аналогиями, рассматривать создание некоей несубстанциальной «виртуальной реальности», по отношению к которой власть ее создателя была бы весьма значительной. Изнутри она даже могла бы *по видимости* казаться абсолютной, поскольку единое время «вторичного мира» создатель мог бы приостанавливать и производить модификации, требующие сколь угодно большого количества действий на субстанциальном уровне. Но наш мир точно не таков, поскольку время в нем не едино (как оно едино в любой компьютерной программе), а фундаментально релятивизировано. Это так, поскольку наш мир субстанциален и не вторичен. Да и вообще: из каких соображений такой Творец мог бы решить создавать несубстанциальный мир? Ведь из-за «вторичной виртуализации» творение неизбежно сравнительно теряет в качестве и сложности, ибо первичный

* РБ 3.[12.]З (1:99).

** РБ 15.17 (1:365).

уровень вмещает в себя вторичный, будучи его носителем (в роли носителя — субстанциальный «компьютер» как второй бытийный объект, помимо собственно сознания Творца), но обратное невозможно. Или этот Творец псевдо-бытия просто *не в силах* творить на уровне природы своей субстанции? Но такое принижение творческих сил во всяком случае категорически несовместимо с утверждениями о всемогуществе Бога. Конечно же для Бога не представляет затруднения творение на уровне первичной субстанции. Или может быть дело в том, что Творец желает сохранить безусловную власть над мирозданием? Но тогда рушатся основополагающие этические основы, и этот создатель может быть кем угодно, но только не всеблагим Богом.

Против приписывания благому Богу атрибута всевластия можно выдвинуть следующие возражения этического порядка.

1. Намеренное сохранение всевластия Первотворцом было бы несовместимо с идеей высшего добра, с отношением к творимым существам как к себе, что подразумевает наделение их собственным субстанциальным бытием, могуществом и абсолютной свободой. Всеблагий Бог не станет порождать зависимых «тварных» существ.

Бог Добра за всевластие не держится, Он отдает себя. Напротив, установить свою власть над другими, подчинить своему Я внешнюю реальность стремится начало демоническое, каждый отдельный демон. Уместно вспомнить замечательное произведение Дж. Р. Р. Толкиена «Властелин колец», где именно стремление к власти показано как основание мирового зла и как сила, губящая тех людей (и не только людей), в чьи сердца она проникла¹⁹.

2. Идея всевластия Божества по отношению к миру не может вызывать доверия уже только потому, что видимым образом ведет происхождение из обусловленной прошлыми эпохами социоморфной трактовки отношений Бога и человека как господина и раба. На эту тему много и удачно сказал Н. Бердяев:

«Наиболее неприемлемо для меня чувство Бога как силы, как всемогущества и власти. <...> Категория власти и могущества социологическая, она относится лишь к религии как социальному явлению, есть продукт социальных внушений. <...> На Бога и божественную жизнь не переносимы отношения властвования. В подлинном духовном опыте нет отношений между господином и рабом» (Бердяев Н. А. Самопознание)²⁰.

В рамках «юридического» истолкования, все еще распространенного в христианском богословии, социоморфизм породил идею

о первородном грехе библейских Адама и Евы как «грехе непослушания». Понятно, что грехом, требующим наказания, «изгнания из рая», абстрактное непослушание можно объявить только в системе отношений между господином и рабом. Даниил Андреев отмечает несостоятельность всех таких первобытно-социоморфических установок, принимавшихся историческими религиями:

«Противники религии как таковой указывают на то, что она требует отказа от личной воли, требует покорности нашей воли Боже-ству. И по отношению к некоторым религиям прошлого они правы. Но Роза Мира не есть религиозное учение прошлого. Она есть религиозное и социально-этическое учение будущего. Никакой „покорности“ воле Божией Роза Мира не требует, ибо ценно только то, что совершается человеком добровольно, а не по принуждению»*.

3. Если бы Бог обладал всевластием, то никакого фактического восстания демонов и их противоборства Богу вообще не было бы. Какой же может быть смысл в восстании, если оно заранее обречено, да еще с перспективой жесточайшего возмездия, предписываемого в ортодоксальном христианстве или в исламе? И что могло бы иметь место при условии знания о всевластии «Бога-ревнителя и мстителя», когда восстание бессмысленно? Скорее всего, мучительно-подчиненное существование, несовместимое ни с какой любовью. Можно, правда, утверждать, что богоборческие существа были намеренно введены в заблуждение и потому не верили в реальность всевластия, но это весьма шаткое построение уже хотя бы потому, что верующих людей их священные тексты в такое заблуждение не вводят, и стало быть, здесь нет какого-либо универсального смысла ради мнимого «обеспечения свободы» или чего-то еще.

4. Наконец, самый известный и важный аргумент исходит от теодицеи: всевластие несовместимо с благостью Бога, если признавать наличие зла в мире. При утверждении всевластия разъяснения потребовало бы как первичное зарождение зла с колоссальным разрастанием в масштабе, так и вопрос о том, почему не блокируются конкретные акты явного зла, почему жертвы действий, порожденных злой волей, не бывают спасаемы от насильников явным вмешательством высшей всевластной силы.

Религиозные системы, обусловленные традицией и догматической необходимостью, обычно пытаются избавиться от проблемы теодицеи путем смысловых подмен.

* РМ 2.3.46 (3:390).

Самый простой вариант такой подмены — определить добро как волю Бога, а зло как сопротивление этой воле. Тогда всеблагость Бога действительна *по определению*, ибо Он не может сопротивляться собственной воле, и не должна проверяться на соответствие реальным нравственным критериям. А поскольку прямого общения с Богом на предмет вопрошания Его воли нет, то «воля Бога» узнается из священных писаний. Последствия такого подхода, естественно, плачевны для движения верующих к нравственному идеалу, поскольку древние священные тексты от совершенства весьма и весьма далеки. Люди вполне могут начать всерьез оправдывать готовность Авраама, как рисует его ветхозаветная легенда, принести в жертву своего сына*, или пророка Елисея, по магическому проклятию которого (именем Яхве!) из лесу вышли две медведицы и разорвали на части 42 малых ребенка, неразумно посмеявшихся над пророческой плешью**. Возведение в абсолют воли Бога — очень яркая манифестация социоморфной религиозной парадигмы «господина и раба». Этот подход характерен для ислама, иудаизма, а в христианстве — для кальвинизма, хотя нередко проскальзывает и в других конфессиях. При разборе этих учений в системе нормальных, а не лукавых понятий уясняется, что всеблагость Бога в них по сути отрицается. Бог оказывается прямым источником как добра, так и зла мира. Пророкам Ветхого Завета проблема теодицеи была еще неведома, их не посещала потребность маскировать суть своих взглядов, и потому они выражались вполне определенно: «Я образую свет и творю тьму, делаю мир и произвожу зло; Я, Яхве, делаю все это»***; «Бывает ли в городе зло, которое не Яхве произвел?»****

Несколько более утонченный вариант той же подмены понятий добра и зла опирается на бездоказательное постулирование, что всякое зло нам лишь *кажется*, а на самом деле неведомыми путями будто бы ведет к «благу». А потому в глубинном смысле никакого зла будто бы вовсе и нет! Вот как излагает эту точку зрения иудейский раввин:

«<...> существует и другое, более глубокое объяснение природы зла. Согласно ему то, что представляется нам злом, изнутри себя не является таковым. *Зло не только в итоге приводит к добру, до-*

* Бт 22:10; Коран 37:102.

** 4 Цар 2:24.

*** Ис 45:7.

**** Ам 3:6.

бро — его изначальная сущность (курсив наш. — А. К.). Несмотря на то что на первый взгляд что-то кажется нам злом, виною тому не сама сущность мнимого «зла», а неполнота нашего понимания происходящего. Таким образом, различие между добром и злом в человеческой жизни есть не более чем различие между явным и скрытым добром. Как положительное мы воспринимаем добро, доступное нашему пониманию, а как отрицательное — добро, превышающее понимание. Это напоминает ситуацию, когда к человеку обращаются с добрыми пожеланиями на непонятном языке» (*Штейнзальц А. Вера, провидение и упование*)²¹.

Можно ли вывести из этих слов, что преследование евреев Гитлером как раз и было теми самыми «добрыми пожеланиями», которые, увы, остались непонятыми и неоцененными евреями?.. Близкая точка зрения, к сожалению, типична и для ортодоксально-христианского представления о Промысле Божьем (в частности, можно сослаться на текст Василия Великого «О том, что Бог не виновник зла») ²². Согласно ему, утверждается, что зло существует только в намерениях, из которых реализуется лишь то, что Бог «попускает» ради пользы людей, тем самым обращая зло в «добро». Болезни и страдания посылаются как «испытания» людям и т. д. Конечным критерием «добра» объявляется вещь совершенно выходящая за пределы проверки: загробное спасение. Убили, например, человека бандиты, но зато он спасен. А если нельзя его назвать спасенным по причине очевидных всем смертных грехов, то это значит, что Бог предвидел, что спастись он все равно не сможет, и попустил ему умереть, чтобы другим вреда не приносил. Правда, существуют долгоживущие злодеи, но и они, быть может, найдут свое объяснение — ведь должен же кто-то исполнять функцию упомянутых выше «попущенных» бандитов и быть «бичем Божьим». После вникновения в смысл этих недостойных, этически низких нагромождений легко возникают подозрения о серьезной поврежденности совести святых отцов, всерьез разрабатывавших подобное «богословие». Но все-таки их личной ответственности не так уж много. Все эти построения объективно диктовались логикой Ветхого Завета и ветхозаветных влияний в Новом Завете, да и практическая этика человеческого общества тех жестоких древних веков находилась на таком же уровне.

Критика, направленная против богословия «попущений», сталкивается с той трудностью, что люди, принявшие для себя этот подход, уже малоспособны к восприятию нравственной аргументации. Они готовы оправдывать практически любое зло, ссылаться

на нашу неспособность видеть и знать «истинное добро». Но кроме нравственной, возможна и чисто логическая аргументация. Очевидно, что многие виды зла, такие как войны или эпидемии, приводят к массовым и бессистемным жертвам, что подрывает теорию индивидуально обусловленных «испытаний» от Бога. Также обнаруживается, что многие люди, уверенные, будто бы «на все воля Божья», почему-то сопротивляются, порою весьма активно, явлениям личной, общественной и государственной жизни, которые считают неправильными. От верующих христиан можно многое услышать о злом влиянии бесов. А ведь и такое влияние вроде бы должно влечь конечное благо, согласно теории «попущений». Но в чем же конкретная польза, скажем, от откровений Е. П. Блаватской и Е. И. Рерих со всей их явной и скрытой антихристианской направленностью, ради чего они «попущены»? Отчего предполагаемому всемогуществу не поставить нерушимый заслон между бесами и людьми? Увертки догматичного сознания, держащегося всей силой воли за идол «всемогущества» могут вступать даже в такую фазу, когда утверждается, что взаимодействие с инфернальной силой «попускается» будто бы ради обеспечения свободы людей, или, по другой версии, ради опять же «испытаний». Последним уже прямо отрицается нормальность становления живых существ в добре, свободе и творчестве, и существование сил зла приобретает статус полезного *диалектического момента* в развитии. Будучи доведена до логического завершения, глубоко ветхозаветная по духу ортодоксально-богословская теория о Промысле, вольном попускать или не попускать всякое зло и даже быть источником «кажущегося» зла во благо, приходит к той же идее, которая проповедовалась упомянутыми выше теософскими деятелями.

«Нельзя утверждать, что Бог есть синтез всей Вселенной, как Вездесущий, Всезнающий и Бесконечный, а затем отделить Его от Зла. И так как в мире гораздо больше Зла, нежели Добра, то отсюда логически следует, что *или Бог должен вмещать Зло, или быть прямой причиной его*, или же отказаться от своих притязаний на Абсолютность» (Блаватская Е. П. Тайная Доктрина)²³.

Что тут сказать? Конечно же, всеблагой Бог не есть «синтез Вселенной» и такого рода абсолютность вовсе не составляет необходимого признака в определении Бога — как Первотворца и источника бытия. Всезнание Его не распространяется тотально на *все* будущее. «Прямой причиной» зла Он, конечно же, не является. Но беда в том, что определенные идеи в ортодоксальном богословии могут подводить

к выводам вполне теософским, почти в духе пантеистического «синтеза Вселенной». Это было отмечено еще Николаем Бердяевым:

«Наибольшую критику во мне вызывает традиционное учение о Промысле, которое, в сущности, есть скрытый пантеизм в наименее приемлемой форме. Об этом я говорил уже. Если Бог-Пантократор присутствует во всяком зле и страдании, в войне и в пытках, в чуме и холере, то в Бога верить нельзя, и восстание против Бога оправдано» (*Бердяев Н. А. Самопознание*)²⁴.

Проблема теодицеи легко загоняет в тупик не только авраамические религии, но и те формы теистического индуизма, в которых можно говорить о добре и зле, о благодати Бога. В учении гаудиявайшнавов, или кришнаитов, которое ведет цепь формальной преемственности от проповедника XV века Чайтаньи и которое стало заметным явлением в XX веке на Западе и в России, утверждается, что зло происходит из-за отпадения отдельных душ из «духовного мира», обители Бога Кришны, в «материальный мир», где страдания обусловлены законом кармы. Такой подход выглядит, конечно, более разумным по сравнению с библейским: человек подвержен злу не из-за грехопадения отдаленного предка, а по личному выбору. Правда, по факту очевидного отсутствия памяти у людей об отпадении из «духовного мира» этот аргумент во многом теряет силу; утверждение о личном отрицательном выборе оказывается совершенно произвольным и не отраженным в сознании личности.

Главная же слабость такой попытки объяснить зло мира заключается в том, что если отпадения душ от Бога происходят регулярно и в массовом количестве, то объяснение этих отпадений только свободной волей будет неубедительным и недостаточным. Массовые явления всегда имеют общую причину в онтологии, общей для всех единичных вещей. Несостоятельна была бы, например, попытка объяснять рост преступности в постсоветской России, по сравнению с Советским Союзом, свободной волей конкретных бандитов! Хотя свободная воля отдельно взятого бандита и имеет отношение к вопросу о его участии в преступной деятельности, но она не объясняет общую статистику. Объяснение здесь кроется в том, что воля людей свободна не вполне и в какой-то мере зависит от состояния общества. То же верно и для отпадений из «духовного мира» в «материальный мир». Онтология бытия оказывается в целом органически порочной, если применить к ней телеологическую и нравственную оценку. Но дело в том, что первоначально в индуизме вопрос о такой оценке, вопрос о теодицее — не ставился. Те формы индуистского

теизма, где обнаруживается идея всемогущего личностного Бога, исторически и философски вторичны по отношению к имперсоналистической философии, где высшая реальность — Единый Брахман — не считалась личностной, не управляла миром, и потому вопрос теодицеи не мог быть поставлен. В кришнаизме унаследованное понятие безличного Брахмана практически обесмысливается и служит только для объяснения «заблуждений имперсоналистов», поскольку его помещают *иерархически ниже* Верховной Личности Бога. Однако то же наследие имперсонализма сохраняется без изменений во многих иных аспектах учения, в частности в том, что Бога не считают творцом других джив — индивидуальных «я» живых существ. Все дживы оказываются вечными частицами природы Кришны. Они предназначены служить Кришне (и опять мы сталкиваемся с древней социоморфной парадигмой), а когда это их утомляет, обречены на длительное падение в «материальный мир», пока снова не разовьют любовь к Богу. Но ведь благому Богу не нужны нижестоящие слуги, пусть даже «преданные» (бхакты), и для Него не могло бы быть приемлемо столь неблагое устройство бытия, где кто-то страдает из-за «нежелания служить» и где вообще могут объективно возникать какие-то причины для страданий.

Другой момент несоответствия теистического индуизма идее всеблагости Бога связан с тем, что всемогущий Бог оказывается ответственным за закон кармы в материальном мире, согласно которому за каждое зло следует жестокое возмездие. Если солдаты вражеской армии убивают младенцев, то последние «заслужили» это в прошлых жизнях. Особенно странно (хотя во многом и верно по сути), что закон кармы несет возмездие, но не ведет к исправлению; впрочем, совесть, очевидно, и не могла бы принять «исправления» такими методами. В дживах убитых младенцев ничто не меняется в лучшую сторону. Низшие формы воплощения вообще не дают никакой возможности улучшения себя, а только искупают карму. Нечего и говорить, что юридическая идея о наказании, мести злом за зло, «око за око» несовместима с добром и любовью. Подлинное добро никогда не воздает возмездия ни вечным адом (по учению исторического христианства), ни отмщением посредством закона кармы. Истинное добро конечно ограничивает носителей зла в их деятельности, но не мстит им, а прилагает все усилия для преобразования их внутреннего существа. Поэтому от всеблагого Бога никак не может исходить санкция на существование закона возмездия.

Если не признавать логически невозможного всемогущества, нравственно невозможного всевластия, а также такой формы всеведения Бога, которая подразумевает точное и полное знание о процессе возникновения будущего зла, то проблема теодицеи находит полное и безупречное разрешение. Этим условиям вполне удовлетворяет учение Розы Мира.

Утверждение нравственной невозможности приписывать Богу атрибут всевластия гармонично сочетается с некоторыми другими важными метафизическими принципами. Во-первых, монады абсолютно свободны, бытийно самодостаточны, и никто не может управлять их волей. Бог творит их как независимые субстанциальные объекты. Они и есть тот творимый Им «камень», который Он «не может поднять». Во-вторых, Бог не монополюсный творец мировой онтологии. Он не управляет материальными мирами и не определяет их устройство и законы. Бог творит монады, а в ипостаси Мирового Логоса — созидает замысел Вселенской метаэволюции на самом объемлющем, наивысшем уровне, но сам не воплощает его в непосредственное бытие. Логос свободно сотворит множество монад. Творческое созидание ими своих миров порождает онтологию, где не подразумевается прямое управление со стороны Бога. У всеблагого Бога и не может быть стремления ни к власти над миром, ни к управлению всяким мельчайшим событием. Свобода — вот универсальное условие жизни мироздания в добре и любви. Если Бог не управляет процессами в мирах, которые творятся богосотворческими монадами, то тем более очевидно, что из какой бы то ни было зависимости от Бога выпадает материальность Антикосмоса, творимая монадами богоотступническими вопреки вселенскому творческому замыслу Мирового Логоса.

* * *

Бога называют всеведающим, и в этом заключена несомненная правда. Но не так-то просто достичь точного понимания сущности всеведения Божия. Первейшая ошибка состоит в том, что атрибут всеведения зачастую трактуют в смысле *тотального* знания: не только о прошлом, но и о будущем. Этим сразу же обрушивается последовательная логика мышления, порождается ряд абсурдных следствий и проблем. Для поверхностного взгляда, не преодолевшего еще стереотипную трактовку всеведения, может показаться, что Даниил Андреев ее даже подтверждает, когда несколько раз пишет о знании Богом будущего. Однако *во всех* этих случаях речь идет

исключительно о событиях планетарных, по масштабам Вселенского Времени совсем недалеких, и ни о каких обобщениях на бесконечное время речи не ведется. Какую именно мысль о предведении будущего стремится передать нам Даниил Андреев, становится яснее после внимательного, с учетом контекста, разбора следующего маленького отрывка из «Розы Мира»:

«Во всей своей *определенности* и во всей своей *полноте* Грядущее ведомо только Всеведающему. Перед нами же оно предстает как непрерывно ветвящаяся цепь дилемм»*.

Эти слова *ничего* не говорят о тотальном предведении сколь угодно отдаленного будущего Богом. Смысл их в другом — в том, чтобы подчеркнуть различие между двумя типами предведения: точно *определенным* для каждого события и *полным* по охвату множества всех синхроничных событий во Вселенной знанием Бога и, с другой стороны, знанием в виде цепи ветвящихся дилемм, где наличествуют критические точки метаистории, исход событий в которых неясен сопоставимым по силе и по субстанциальному масштабу противоборствующим силам — провиденциальным и демоническим. Идею о том, что точное знание Бога простирается в будущее на неограниченный срок, вывести отсюда *невозможно*. Напротив, из контекста ясно, что речь идет о сроках ограниченных — о будущем нашего мира в ближайшие столетия, о периоде времени, соотносимом непосредственно с содержанием главы «Возможности», в самое начало которой Даниил Андреев и помещает эту мысль о различии в способах предведения будущего Богом и Провиденциальными силами планетарного масштаба (от которых исходило все его знание). И делается это с целью подчеркнуть условность излагаемого автором, соотнесенность только с одним, наиболее благоприятным вариантом решения ветвящейся цепи метаисторических дилемм. Определенность и полнота предведения Бога характеризует картину знания будущего на *конечный*, ограниченный срок.

Вообще, если мы стремимся к разумности, а не утверждаться в установках воли на непреклонное повторение немислимых и ведущих к противоречиям догм (к числу которых относятся многие категории традиционной религиозной философии и, тем паче, богословия), то любые приписываемые Богу атрибуты надо сопровождать описаниями способов их реализации, хотя бы только в самых общих чертах, хотя бы ради того, чтобы удостовериться, что здесь

* РМ 12.1.1 (3:459).

нет логической невозможности. Даже неточности и недопонимание на этом пути будут всегда предпочтительнее, нежели бездумное повторение вещей бессмысленных и невозможных.

Прежде всего нельзя не обратить внимание, что автор «Розы Мира» нигде и никогда, ни словом единым не утверждает широко распространенную парадоксальную догму «Божества вне времени» (ее несостоятельность разберем позже). Всеведение Бога Даниилом Андреевым по существу увязывается с доступностью Абсолютной истины Вселенной для соизмеримого ей по внутреннему масштабу субъекту познания, такому, который способен познавать все мироздание «в себе», то есть на субстанциальном уровне. Познание любой истины возможно только в отношении сущей субстанции, то есть мирового прошлого, но не мирового будущего (рассуждая о прошлом и будущем, надо не забывать, что одновременность событий — вещь довольно условная, о чем свидетельствует и теория относительности, и в данном случае подразумевается онтологическая позиция Бога). Как уже отмечалось, упоминание на страницах «Розы Мира» первичного метафизического факта о соизмеримости между Вселенной и Богом прямо свидетельствует об *актуальной конечности* субстанции Бога, даже если в своем разворачивании она потенциально бесконечна. Уже в силу одного этого однозначно исключается полное предведение мирового будущего на бесконечный промежуток времени вперед, ибо соответствующее представление было бы *невместимо* ни в какой конечный объем субстанции субъекта познания.

Предведение о судьбе некоторого объекта в его будущем выводится из абсолютной истины о нем, то есть из познания объекта на субстанциальном уровне. Дальность предведения ограничена возможностями сознания субъекта отображать внутри себя и обрабатывать соответствующие объемы представлений. Эта дальность может быть по нашим меркам весьма значительной, но она всегда ограничена, даже у Бога, просто в силу актуальной конечности субстанции.

Кроме того, предведение остается потенциально истинным лишь при условии, что не происходит воздействий предвещающего субъекта на объект, не постулированных заранее с целью их учета в акте предведения. Или, более широко, недопустимы любые *не учтенные заранее* воздействия на объект извне. Поэтому, если субъект узнал в акте предведения нечто для себя новое и воздействовал на объект с учетом этого знания (таким воздействием может быть простая передача этого нового знания о будущем объекту), то содержание предведения утрачивает потенциал истинности.

Теперь уясняется смысл евангельских слов Иисуса Христа о предведении будущего только Богом, но никем из тех, кто вовлечен в процесс: «О дне же том, или часе, никто не знает, ни Ангелы небесные, ни Сын, но только Отец»*. Отец здесь, как и везде в библейском контексте, синонимичен Богу, а Сын означает Мессию, т. е. воплощенного Планетарного Логоса, выражающего для нас божественную ипостась Логоса Вселенной. От самого Логоса Вселенной предведение будущего сокрыто быть не может.

Предведение Бога не может распространяться на Него самого. В противном случае Он становится детерминирован этим знанием, что несовместимо с наличием живого самосознания. Бог обладает Абсолютной истиной о себе, но только об актуально сущей своей субстанции, а отнюдь не о своей будущей потенциальной бесконечности. Предположение об ограниченном по сроку, но абсолютно точном *предведении себя* также лишено смысла, поскольку потребуются, в соответствии с условиями, сформулированными выше, чтобы прежде акта предведения было заранее постулировано *все* его содержание, поскольку здесь новое для субъекта автоматически передается объекту, который с ним в данном случае совпадает. Сбывалось бы такое мнимое предведение, полностью лишенное элементов реального исчисления будущего, только при строгом волевом следовании всему постулированному его содержанию, которое тем самым превращалось бы в «абсолютный план действий», не допускающий никаких отступлений и вариаций. При сознательном же действии вне точнейшего соответствия задуманному предведение себя теряло бы потенциал истинности.

Таким образом, всеведение Бога имеет две стороны. Первая из них — это фактическое всеведение *о прошлом*, о сущей неизменной субстанции, обладание Абсолютной истиной о Вселенной. Из слов Д. Л. Андреева (он пишет об Абсолютной истине «Большой Вселенной») однозначно не ясно, включаются ли в нее абсолютные истины монад. Даже если не абсолютно всеведение Бога в отношении субстанции монад, не достигших еще транскосмической Плеромы Бога, или в отношении субстанции миров из создаваемой демоническими силами материальности (у которой иное онтологическое устройство, она лишена одушевленности на уровне частиц и не оживляется вседеприсутствием в ней Бога), то степень ведения о них тем не менее должна быть достаточной для того, чтобы

* Мк 13:32.

учитывалось воздействие от рассматриваемых сущностей и не нарушалась возможность предведения в отношении всей той материальной Вселенной, что создается богосотворческими монадами и на которую бесспорно распространяется вездеприсутствие Бога. Решение самого вопроса о наличии сущностей, выпадающих из сферы всеведения Бога, зависит от того, обусловлена ли возможность субстанциального познания вещей вездеприсутствием Бога через непосредственные субстанциальные связи с объектами познания.

Другая сторона всеведения — абсолютно точное предведение Богом будущего на значительный срок вперед. Оно подразумевает постоянное обновление картины через новые и новые акты предведения. Кроме регулярных обновлений картины с целью удерживания опережающего срока всеведения, может возникать также потребность в обновлениях из-за воздействий субъекта на объект, использующих новое для сознания Бога знание, например из предшествующего акта предведения. Необходимость в актах предведения по причине использования нового знания, когда отменяется значение наличного предведения, не должна возникать слишком часто, чтобы не обесмыслить саму идею предведения. Из сказанного можно заключить, что опережающее предведение Бога в отношении мироздания логически требует определенного Его самоограничения на характер взаимодействия с мирозданием, ограничения на частоту действий, не предусмотренных заранее.

Всеведение, которое включало бы в себя не опережающее, а тотальное предведение Бога, не только логически непредставимо, но и приводит к ряду конкретных тупиковых выводов. По аналогии с невозможным тотальным всемогуществом, невозможное тотальное предведение в отношении себя и всего творимого убивает идею творчества. В самом деле, что это за творческий процесс, ход и результат которого в точности известен заранее? Неразрешимым оказался бы и вопрос теодицеи. Если благой Бог дает начало бытию вне себя и точно предвидит возникновение мирового зла, отпадение демонов, то почему бы не внести в творение необходимые коррективы, чтобы избежать такого хода событий?

Концепцию Розы Мира допущение тотального всеведения подрывало бы не только из-за общей алогичности этой установки. В мировом бытии настоящего момента, в однородных прошлом общих условиях, когда продолжается творение Богом монад и по-прежнему движется вселенская метаэволюция, новые отпадения монад, подобные восстанию Денницы-Люцифера, оказываются уже невозможны.

Разумное объяснение этому только в том и состоит, что когда произошло отпадение части монад, предведение Бога изначально не достигало отдаленного будущего. Это отпадение недостаточно объяснять просто свободной их волей, поскольку любое массовое явление (а не единично-индивидуальное, сложившееся в силу, быть может, редких и специфических условий) имеет общую причину в онтологическом устройении бытия, в данном случае — в изначальной природе монад. Не следует непременно думать, что для Бога вообще была непредставима возможность отпадений и возможность зла. Не было только предведения о том, что какие-то конкретные особенности в сложнейшей, несомненно благой по замыслу, природы монад при определенных условиях, при возникновении и усвоении монадами, например, идеи богоотступничества, породят неустойчивость на путях добра. Даруемая Богом абсолютная свобода монад в их самобытии чрезвычайно усложняет далекое предведение о них, и потому даже для Бога свобода на практике означает потенциальную возможность различных, непредсказуемых выборов. Но тогда, когда трагедия отпадения произошла, или даже еще раньше, когда опережающему предведению Бога уяснилась неизбежность этого, — тогда и могла быть видоизменена природа новых творимых монад ради устранения выявившегося типа неустойчивости ко злу.

* * *

«Бог сотворил мир из ничего» — гласит известная формула ортодоксального христианства. Как и в случае с догматическим присвоением Богу предельных качеств, человек, не склонный пренебрегать мышлением, непременно почувствует, что и здесь его сталкивают с чем-то невнятным и сомнительным.

О формуле творения «из ничего» критически отзывался в свое время Вл. Соловьев: «богословское положение о сотворении мира *из ничего* <...> не есть какое-нибудь объяснение, а только требование отказаться от всяких объяснений» (*статья для энциклопедии Брокгауза-Ефрона «Причина»*). В «Трех разговорах» Соловьев высказывает надежду на преодоление этого догматического постулата в будущем: «Таким понятиям, как Бог, *сделавший* мир из *ничего* и т. д., перестают уже учить и в начальных школах*. Выработан некоторый общий повышенный уровень представлений о таких предметах, ниже которого не может опускаться никакой догматизм»²⁵.

* Курсив источника цитаты. — Г. С.-Л.

Действительно, какой смысл в утверждении о творении некоторой вещи Богом «из ничего»? Кем или чем определяются все без изъятия свойства, которые можно выявить, познав субстанциальную, абсолютную истину этой вещи? Надо полагать, что ее творцом, т. е. Богом, иначе в каком же смысле мы говорим об акте творения! Можно ли вообразить ситуацию, где некоторый номинальный Создатель говорит «да будет вещь», после чего возникает ниоткуда объект с неведомыми прежде свойствами? Но тогда этот Создатель — не творец, а заклинатель загадочной потусторонней творящей сущности, которая, надо думать, только повидимости кажется «ничем». Бог творящий именно потому называется творцом, что творит полностью «из себя».

Правда, формула о творении «из ничего» не лишена смысла, если она вступает в спор с философскими системами, которые исповедуют принцип первичного дуализма. Например, если считается, что Божество («духовное начало») творит мироздание из совечных ему материальных частиц, ваяя из них определенные формы и структуры. В этом случае часть свойств творимого объекта, вообще говоря, может не задаваться творцом, а предопределяться врожденными свойствами некоей вечносущей пассивной субстанции-первоматерии. По отношению к таким философским системам формула о творении «из ничего» выглядит справедливой, поскольку подчеркивает отсутствие внешнего по отношению к Божеству «материала». Но формула «из себя» выражает *ту же* мысль несколько не худшим образом.

Также интересно обратить внимание на единственное место в Библии, которое кажется подтверждающим идею творения «из ничего» (домысли некоторых *современных* иудеев и христиан на тему, что еврейский глагол «бара» в книге Бытия будто бы означает «творение из ничего», можно не рассматривать): «Умоляю тебя, дитя мое, посмотри на небо и землю и, видя все, что на них, познай, что все сотворил Бог *из ничего* и что так произошел и род человеческий»*. В данном случае перевод, и не только русский, но в первую очередь ранний латинский (*ex nihilo*), — ошибочен. В древнегреческом оригинале 2-й маккавейской книги, написанной во II в. до н.э. и входящей в католический и православный каноны Ветхого Завета на правах второканонической, прочитываются слова «οὐκ ἔξ ὄντων» (не из сущего). Однако в раннем греческом богословии получила хождение версия текста, где первые два слова были переставлены: «ἐξ οὐκ

* 2 Мак 7:28.

ὄντων» (из не-сущего, что уже близко к загадочному «из ничего»). Авторская мысль, надо думать, заключалась в отрицании вечности материального начала и характерного для учений древнегреческих философов субстанциального дуализма Божества и бесформенной первоматерии.

Но что же такое творение «из себя»? Как составляющая оно присутствует практически в любом творчестве. Человек, создавая некоторое произведение искусства, обычно запечатлевает его на том или ином материальном носителе. В некоторых видах деятельности свойства носителя очень важны, и весь процесс можно охарактеризовать как *формирующий* (скульптура). В других случаях свойства носителя никак не связаны с содержанием творчества, и тогда процесс принимает характер *запечатлевающего*, то есть чистого отображения информации (написание книги).

В отличие от деяний человеческих, творение «из себя» на первичном уровне означает порождение самой субстанции. Причем порождается она на *тех же* метафизических основаниях, что и субстанциальное приращение собственного бытия творца, которое и есть его жизнь. В сознании Бога любое «движение», в том числе и такое, что не творит новых сущностей вовне, порождает новую первичную субстанцию, а не изменяет прежде возникшую.

Можно было бы, конечно, сказать, что разворачивание субстанции и есть творение «из ничего». Но только тогда придется принять, что Бог творит «из ничего» в том числе и самого себя, и, более того, данный принцип — не только не монополия Бога, но метафизически необходимое условие *всякого* динамического бытия для каждого объекта в мироздании, ибо всякий процесс существования обусловлен постоянным порождением новых объемов-структур первичной субстанции. Поэтому, если мы решились бы, в целях совместимости с традиционным богословием, называть разворачивание субстанции творением «из ничего», то пришлось бы иметь в виду, что творение «из чего-то» — не есть альтернатива ему, а опирается на него, будучи вторичным методом более высокого уровня по отношению к разворачиванию первичной субстанции. Ведь то, что видится нам творением «из чего-то», по смыслу означает переупорядочение объектов путем изменения их состояний, их связей. Но как уже объяснялось, в любом изменении на самом деле ничто не меняется субстанциально, а рождаются новые слои бытия в шестивии разворачивающейся субстанции.

Идею эманации мира из Бога часто противопоставляют идее творения мира Богом. В свете новой метафизики субстанции обе

формулы совпадают благодаря новой трактовке. Прежде всего, «естественное» представление об эманации как «черпании материала» отбрасывается как невозможное метафизически, поскольку оно опирается на представление об изменении состояния субстанции, тогда как первичная субстанция не изменяется, а разворачивается, порождая новую субстанцию и преемственный ряд состояний в прирастающем бытии. Соответственно исчезает опасность «исчерпания» источника эманации, и уже нет необходимости искушать разум допущением об актуальной бесконечности количества «эманационного материала». Идея эманации из сущности Бога сохраняет свое значение в плане причинно-следственном, а также в плане подчеркивания единой природы субстанции творящего и творимого. Бог рождает и творит духовные монады «из Себя»*, в полной мере определяя своим действием их надсубстанциальную природу (как онтологически подобную Его сознанию). Первичная субстанция творимых монад точно тождественна по природе субстанции Бога. Разница между внешним и внутренним творчеством Бога в том, что внутреннее самотворение Бога нельзя назвать эманацией, ибо не происходит выхода «из себя» и порождения новых *автономных* субстанциальных объектов.

Следует иметь в виду, что только монады эманруют из Бога, но отнюдь не мировая материя. Все виды материальностей создаются монадами. В силу этого своего положения метафизика Розы Мира отдалается от различных форм философского пантеизма в некотором роде даже дальше, чем христианская ортодоксия, объявляющая видимый мир непосредственным созданием Бога.

Эманация субстанции не подразумевает деления и количественного умаления того субъекта, из которого она исходит. Непосредственно к неизменной структуре первичной субстанции понятие делимости вообще неприменимо. Эманация и видимость деления возможны лишь в разворачивании субстанции. Когда субстанциальные отношения не воспроизводятся на новых стадиях разворачивания, то это соответствует утрате существенной части динамических субстанциальных связей и обособлению нового динамического субстанциального объекта. Бог и монады в своем бытийном процессе не могут быть делимы никакими внешними воздействиями, поскольку разворачивание их субстанции определяется только внутренними методами-законами.

* РМ 2.3.55 (3:91).

Если ортодоксальное богословие берется настаивать на догматической формуле творения «из ничего» против формулы «из себя», то это делается прежде всего ради утверждения идеи о безмерном различии природы Бога и «твари». Несчастливая «тварь» вообще с какой-то удивительной настойчивостью унижается в традиции исторического христианства, равно, впрочем, как и в других авраамических религиях. Но онтологический дуализм Бога и всего остального бытия, «бездна», разделяющая одно от другого, в некотором роде противоречит даже Ветхому Завету. И книга Бытия говорит что-то про образ и подобие*, и в псалме Асафа — «Я сказал: вы – боги, и сыны Всевышнего — все вы»**. Последняя фраза особенно важна, поскольку была использована Иисусом Христом как аргумент против своих гонителей: «Иудеи сказали Ему в ответ: не за доброе дело хотим побить Тебя камнями, но за богохульство и за то, что Ты, будучи человек, делаешь Себя богом. Иисус отвечал им: не написано ли в законе вашем: Я сказал: вы боги?»*** Текст не дает никаких оснований считать, что здесь подразумевается *потенциальная* возможность обожения путем «усыновления Богу», как это было истолковано позднейшим богословием. Божественность — уже данность, ибо присуща духовной природе всех монад. Бог есть дух****, и высшее в человеке — такой же по природе дух. Хотя, конечно, и в православной богословской мысли о потенциальности обожения заключено очень много правды. Воплощающейся душе обычного земного человека предстоит пройти длительный путь совершенствования, прежде чем станет возможным непосредственное единение со своей монадой. И еще многократно длиннейший путь монаде предстоит пройти для достижения ступени единения с Богом и непосредственного сотворчества Ему.

11. МОНАДЫ

Понятие о монадах, введенное Даниилом Андреевым, надо отчетливо различать от других монадологических концепций, в частности от монадологии Лейбница²⁶ и от выдержанных в том же русле более поздних по времени метафизических построений, например Н. О. Лосского.

* Бт 1:26.

** Пс 81:6.

*** Ин 10:34.

**** Ин 4:24.

«Монада. — Здесь — первичная, неделимая, бессмертная духовная единица, богорожденная либо богосотворенная. Мироздание является собой неисчислимое множество монад и многообразные виды создаваемых ими материальностей»*.

Монады *первичны*, и это значит, что они — само-сущие субстанциальные объекты. Их основой является та же первичная субстанция, что у Бога. Надсубстанциальная онтология монад, внутренняя структура их субстанции соответствует природе сознания. Сознание монад творится Богом по подобию Его сознания. Единоприродность монад Богу выражается в абсолютной свободе их самозаконного внутреннего бытия, в способностях любви, творчества, беспредельного совершенствования. Абсолютная свобода означает невозможность внешнего воздействия на субстанцию монады помимо принятия ее волей. Некоторые монады, как богорожденные, так и богосотворенные, могут выражать троичность сознания (сферы воли, чувств, разума) в трех ипостасях, по подобию Пресвятой Троицы. В поэтической форме Даниил Андреев так описывает эманлирующую от субстанции Божества юную монаду:

Преисполнено света и звона,
Устремилось в простор бытия,
Отделяясь от Отчего лона,
Мое Богом творимое Я**.

* * *

Онтологическое различие между богосотворенными и богорожденными монадами не носит качественного характера, как могли бы быть истолкованы эти термины в семантике ортодоксального христианского богословия, где в триадологических спорах чрезвычайную важность приобрел вопрос о рожденности или сотворенности Сына Божьего. Согласно метафизике, признающей единство природы субстанции и телеологичность надсубстанциальной онтологии, любая рожденность из Бога одновременно есть сотворенность. И не одни только монады творит Бог, но также и самого себя. В бытии-сознании Бога не может быть ничего бессознательного, в том числе и рождения вне сознательного творчества. Термины «богосотворенный» и «богорожденный» вводятся с целью словами

* РМ КС (3:531).

** РВ 4.2.[1] (1:105).

обозначить *различие*, заданное порождающими природами этих двух онтологических классов монад, разницу между двумя типами идей, по которым монады каждого класса сотворяются.

Разница эта может быть понята нами как различие в начальном внутреннем масштабе сознания и как известная степень изначальной заданности типа жизненного пути для богорожденных монад: «Они крупнее масштабно, они непосредственно вышли из непостижимых глубин Творца, они предназначены к водительству мирами и с самого начала приступают к нему, не зная ни падений, ни срывов и в дальнейшем только возрастая от славы к славе, от силы к силе»*. Хотя все монады создаются «Богом и только Богом»**, но в случае большинства богосотворенных монад в этом творчестве соучаствуют*** и те великие монады, что завершили свое восхождение в материальном мироздании и поднялись к единению с Божеством в Его транскосмическую надмирную обитель. Богорожденных монад немного. В пределах нашего планетарного космоса монад богорожденных лишь несколько десятков, и соотношение их численности с монадами богосотворенными характеризуется, по-видимому, величиной большей, чем десять порядков. Из всех монад, отступивших от Бога и объединяющего принципа всеобщей любви, один только Люцифер был монадой богорожденной. Однако и по внутреннему своему масштабу, и по творческой силе, богосотворенные монады достаточно древнего происхождения превосходят, и намного, юные богорожденные монады.

Другое отличие богорожденных монад от богосотворенных состоит, по-видимому, в особой их изначальной внутренней субстанциальной связи с Богом или, может быть, в потенциальной возможности общения, взаимопонимания в случаях установления такой духовной связи. На всем протяжении путей становления монад до их вступления в транскосмические высшие сферы Бога «видеть лицом к лицу могут лишь богорожденные монады»****. Той же способностью тесного общения с Богом объясняется сопособность богорожденных монад становиться носителями и средоточиями Божественного Духа для водимых ими миров. Так, богорожденная монада Планетарного Логоса, воплощавшегося на земле

* РМ 6.2.1 (3:210).

** РМ 2.3.68 (3:93).

*** РМ 10.3.9 (3:357).

**** РМ 7.1.14 (3:241).

в богочеловеке Иисусе Христе, «выражает собою, как Слово выражает Говорящего, одну из ипостасей Троицы: Бога-Сына»*.

Но существует ли, помимо этого, и некий род субстанциальных связей между Богом и всеми остальными, богосотворенными монадами? Может показаться, что в пользу утвердительного ответа должны быть поняты следующие слова Даниила Андреева:

«Господь — это неизменное и невыразимое первоверховное стремление, это — духотворящая власть, действующая во всех душах, не умолкающая даже в глубине демонических монад и направляющая миры и миры, от микробрамфатур до сверхгалактик, к чему-то более совершенному, чем добро, и более высокому, чем блаженство»**.

Однако здесь надо учесть, что данный отрывок на самом деле являет не собственное знание Даниила Андреева, а всего лишь перефразировку фрагмента поэмы Арнольда «Свет Азии», процитированного в тексте самой же «Розы Мира» главой раньше: «<...> это невысказываемое Великое сильнее самих богов: Оно неизменно, невыразимо, первоверховно. Это — Власть созидающая, разрушающая и воссоздающая, направляющая все и вся к добру, красоте и истине»***. Обратим внимание, что Даниил Андреев опускает ряд моментов, неприемлемых в этическом плане, или же исправляет их (власть названа духотворящей).

Судя по всему, в разбираемом утверждении надо видеть не регулярное, через субстанциальные связи, прямое духовное воздействие Бога на все монады, которое они могли бы, допустим, принимать или отвергать, а «первоверховное стремление», заложенное при творении в саму онтологию сознания. И эта изначально благая онтология полностью не трансформирована даже у демонических монад, потому и не умолкает в них Божественное. И только в аналогичном смысле можно понять слова «если мировые законы поражают нас своей жестокостью, то это потому, что голос Бога возвышается в нашей душе против творчества Великого Мучителя»****. Здесь автор имеет в виду, что все добрые качества в душе человека — сама ее онтология, определяющая направленность нравственного выбора, происходят, хотя и *косвенно*, через творчество монад, от изначального Божьего творческого действия и соответствуют Его замыслу о бытии.

* РМ 6.2.3 (3211).

** РМ 2.3.48 (3:90).

*** РМ 2.2.59 (3:78).

**** РМ 2.3.24 (3:85).

* * *

Смысл первого этапа пути становления богосотворенных монад, после вступления в пределы одной из брамфатур Вселенной, — в задаче формирования каждой из них своей души из просветленной, одухотворенной материальности и в совершенствовании этой души. Сознание может быть присуще не только духу, ведь «различие между духом и материей скорее стадияльное, чем принципиальное <...>»*. Но что же такое душа, и зачем монаде, с ее духовным бытием, необходима еще и душа?

Отметим прежде всего, что сознание монады человека, его высшее «Я» — это сущность, на данном этапе отдельная от человеческого «я», от нашего непосредственного самоосознания. Влияния монады на душу относятся к категории сверхсознательных. В качестве примера Даниил Андреев приводит феномен совести, основа которого — голос светлой монады человека. Для того чтобы этот голос был «услышан» человеком в физическом воплощении, нужны еще и другие условия, определяющие проницаемость всего ряда материальных облачений монады человека (шелът — сама душа, астрал, эфирное тело, физическое тело). Монада творит свою душу, поддерживает само ее устойчивое бытие, которое без воздействия духа невозможно. Необходимость такого воздействия находит основание в предположении, что процесс активной жизни сознания по своей сущности требует постоянного творческого созидания онтологии сознания. Поскольку люди, очевидно, не заняты такой деятельностью, не имеют ни малейшего о ней представления и просто не способны к ней (уже из-за одного только совершенного незнания устройства собственного сознания), то эта деятельность выполняется монадой, внутренне созидающей и себя, и свою душу.

На первый взгляд идея о том, что у каждого из нас есть второе, высшее Я, кому-то может показаться странной и непривычной. Но может ли человеческое сознание считаться именно такой сущностью, которую мог бы непосредственно сотворить Бог? Если благой Бог, который есть Дух**, должен творить монады единоприродными себе и абсолютно свободными, то ведь свойства абсолютной свободы у человеческого сознания не наблюдается. А уж если рассматривать ситуацию с животным царством, откуда в доисторическую эпоху выделился человеческий вид, то его представители пока не достигают

* РМ 2.3.13 (3:82).

** Ин 4:24

в своем земном воплощении хотя бы ступени достаточно высокой разумности. Пусть даже и не настолько низок опускается этот уровень, как можно заключить из наблюдений за отдельными простейшими и насекомыми, которых нельзя рассматривать как отдельные души, ибо воплощения их душ — коллективные, иногда даже высокоорганизованные (муравейник, пчелиный улей). Непосредственно в людях и у тех душ, что воплощаются в животном царстве, затруднительно найти неколебимое онтологическое основание и залог будущей славы, будущего беспредельного совершенствования в свободе и творчестве. Из этого решающего соображения следует вывод, что эмпирически известные нам формы сознания не могли быть созданы непосредственно Богом.

Душа творится не Богом, а ее монадой. Залогом грядущей божественности каждой души оказывается единение со своей монадой после прохождения душой некоторого начального пути становления. Сама же духовная монада творится Богом по образу и подобию, и ей изначально присущи все качества чистого духа, включая и абсолютную свободу.

В первоначальной разделенности духа и души есть глубокий смысл. Монада выступает как носительница «внутренней» творческой силы, ее изначальная задача заключается в совершенствовании творческих способностей, связанных с созиданием онтологии сознания. Формируя и поддерживая бытие своей души, монада совершенствуется в этой деятельности, ее творческая сила этим прирастает. В то же время совершенствуется и сама душа, но по-своему, в творческой силе совсем другого рода, связанной с деятельностью во внешнем мире, во взаимодействии с другими живыми существами и вне связи с задачами внутреннего созидания. После слияния монады и ее ставшей души в непосредственное единство эти две творческие силы дополняют друг друга. При объединении двух сознающих существ не возникает противоречий, конфликтов установок воли, предпочтений, склонностей и т. д. Отчасти согласование обеспечивается процессом генезиса, поскольку монада, творя свою душу, передает ей некие свои глубинные качества. Но гораздо важнее, что сами способы существования монады и ее странствующей по разноматериальным мирам души исключают пересечения и дублирование друг друга. Не выходящая за пределы внутреннего созидания жизнь монады и протекающая в постоянном взаимодействии с внешней реальностью жизнь души — они просто предназначены к взаимному дополнению. Прежде слияния со своими душами монады не общаются

с другими монадами. После слияния общение делается возможным как естественное продолжение прежде установившегося общения душ между собой. Из начального замкнутого пребывания в себе монада выходит посредством души.

Монады не определяют самостоятельно онтологию других, ниже лежащих по отношению к душе материальных облачений. Например, физическое тело человека, как известно биологам, формируется динамической порождающей природой, образующейся в основном в результате сочетания природ родителей. Принадлежность к объединяющей абстрактной природе является условием возможности взаимопонимания и взаимодействия множества существ во внешней реальности. Существа с большим различием внутреннего устройства неизбежно воспринимали бы мир по-разному, с трудом понимали бы друг друга, не имели бы общей основы для совместной деятельности.

* * *

Изложенная на страницах «Розы Мира» трансфизическая концепция разноматериальной структуры человека позволяет по-новому осмыслить выработанное христианским богословием на основе идей древнегреческой философии триадическое разделение на дух, душу и тело. Параллели здесь хорошо понятны: дух — монада; душа — это шельт, представляющий непосредственное «я», и астрал, как ближайший инструмент шельта, вмещающий глубинную память всех воплощений и некоторые специфические дары, вкладываемые в личность высшими силами; тело соответствует эфирному и физическому телам. Выяснение смысла разделения между душой и духом представляется особенно важным. Известно, что ортодоксальными богословами этот момент либо объяснялся неубедительно и неосновательно, либо же вовсе происходил отказ от триадической антропологии в пользу диадической, где оставались душа и тело, а понятие о духе просто утрачивалось. Интересно отметить, что хотя ортодоксальному сознанию не так-то легко принять идею существования высшего Я у каждого человека, но интуитивно некоторые христианские мыслители прошлого все же подходили к этой идее настолько близко, насколько вообще возможно. Вот одна показательная цитата:

«В Евангелии и во всей новозаветной литературе дух назван „пневма“. Это древнее слово, обозначавшее с незапамятных времен дух в смысле „дыхание“ или дуновение, приобрело в Новом

Завете иной смысл. Этим словом начали обозначать высшую человеческую монаду, аналогичную душе, но стоящую выше в иерархической лестнице в человеческой тримерии. В триаде человеческого существа дух есть высшее начало. Дух есть конкретное, есть существо или сущность, а не абстракция или сборное понятие или сумма известных свойств или качеств. Дух живет и дает жизнь другим. В отличие от тела „дух животворит, а плоть не пользуется нимало“*. Дух оживляет плоть и тело, а не наоборот»; «Дух пребывает в обычных условиях в латентном состоянии, давая себя знать лишь в моменты исключительного напряжения воли и в молитвенной концентрации» (Позов А. С. Основы христианской философии)²⁷.

Хотя монада сама по себе и не пребывает в «латентном состоянии», но с позиции восприятия души так оно и должно казаться. Монада действительно животворит всего человека, и действительно, ощутить ее бытие можно лишь в моменты исключительного, духовного взлета воли и чувств человеческой эмпирической личности. Хотя случаются, по-видимому, и редчайшие исключения. Философ и психолог Уильям Джемс на страницах своего исследования «Многообразие религиозного опыта» приводит в ряду примеров индивидуальных религиозно-мистических переживаний следующий весьма примечательный рассказ, где речь идет, как нетрудно догадаться, о необычной и редкой способности души человека воспринимать свою монаду.

«„В возрасте между двадцатью и тридцатью годами я мало-помалу стал неверующим, однако я не могу сказать, чтобы я когда-нибудь терял это, так хорошо описанное Гербертом Спенсером “неопределенное сознание” Абсолютной реальности, которая лежит за миром явлений. Для меня эта Реальность была не просто непознаваемым, как у Спенсера, потому что хотя я и перестал обращаться к Богу с детскими молитвами и никогда ни о чем не просил Н е в е д о м о е **», но по некоторым данным я нахожу, что я часто был с Н и м в отношениях, подобных тем, какие создаются молитвой. Во всех моих затруднениях, в особенности в домашних и в деловых, в неудачах и заботах, когда мой дух был угнетен, я находил помощь, как я вижу теперь, у этого Нечто, лежащего в основе всех вещей. Он был возле меня, или я был возле Него, — не знаю, как лучше

* Ин 6:63.

** Курсив источника цитаты. — Г. С.-Л.

выразиться — во всякую трудную минуту моей жизни; он укреплял меня и вливал в меня бесконечные жизненные силы, чтобы я мог снова почувствовать Его тайное спасительное присутствие. Это был как бы неиссякаемый источник жизни, справедливости, истины и силы; к Нему я инстинктивно обращался каждый раз, когда ослабевал. И Он всегда выручал меня из беды. Я вижу теперь, что между ним и мною было личное отношение, потому что в последние годы, когда я потерял пути к нему, у меня явилось ясное чувство ничем вознаградимой потери. Раньше я всегда находил его, как только обращался к нему. За этим последовали годы, когда я то находил его, то не мог найти. Я помню целый ряд ночей, когда я не мог заснуть от горя. Я метался в темноте, разыскивая как бы ощупью знакомое присутствие *верховой души моей души*, которая всегда раньше была на страже возле меня, протягивая руку помощи; но общение между нами было прервано. На месте этого Существа была пустота. Теперь, когда мне около пятидесяти лет, я совершенно утратил возможность единения с ним. И я должен признать, что моя жизнь потеряла в нем великую опору. Она стала чем-то безжизненным и безразличным. Я вижу, что испытываемое мною раньше было близко к молитве верующих, хотя я и не называл это молитвой. То, что я называл здесь словом “Существо”, нельзя отождествить со спенсеровским Непознаваемым. Это был мой собственный, обретенный инстинктом личный Бог, на высшую доброту которого по отношению ко мне я всегда полагался. И как-то случилось, что я потерял Его“»²⁸.

Помимо триадической схемы «дух-душа-тело» в христианстве, интуитивное знание о бытии монад людей можно проследить в древнеегипетской религии, в зороастризме, в индуизме.

В Древнем Египте интуицию о монаде и ее материальных облачениях можно усмотреть в представлении, что люди и даже боги обладают несколькими «душами»: Ка – двойник человека, Ба – жизненная сила, Сах — тело. И еще: Ах – сияние, Шуит — тень. Считалось, что душа Ка обитает на небесах и не встречается с человеком в его земной и даже в потусторонней жизни, что верно для монады, ведь ее становящаяся душа прежде соединения с ней проходит свой путь не только на земле, но и в «потусторонних» мирах. Душе Ка усопшего египтяне приносили жертвы в поминальных храмах. Древнейшее название столицы Египта Мемфиса — Хет-Ка-Пта — «Дом [души] Ка [бога] Птаха». А против извечного врага солнечного бога Ра змея Апопа, олицетворения зла и мрака, направлялось такое заклина-

ние: «Заклинание об одолении Апопа. <...> Сгинь, Апоп! Пропади, Апоп! Сгинь, Апоп! Пропади, Апоп! Это Ра и его Ка, это фараон и его Ка. Прибывает Ра – могучий. <...>»²⁹

Отблески знания о бытии духовных монад можно обнаружить и в зороастрийской религии, если обратиться к такому понятию как «фраваша». У каждого человека, помимо души (урван), есть своя индивидуальная фраваша. Бессмертные фраваша существуют еще прежде рождения людей. Считается, что свою жизнь на земле и борьбу со злом они выбрали свободно (в концепции Д. Андреева монады людей свободно выбрали брамфатуру, где проходят путь становления). Фраваша есть не только у людей, но и у всех богов, и даже у самого Ахура-Мазды. Последнее вполне справедливо, если иметь в виду, что Бог есть Первомонада. Существенно, что чаще всего именно души людей (урван), а не фраваша, упоминаются как живущие после смерти в небесах с богами. Тем самым верно передана идея того, что душе еще предстоит пройти определенный путь до соединения со своей монадой. Все движение в мироздании существует благодаря фраваша. От них исходит внутренняя жизненная сила каждого существа. Впрочем, следует иметь в виду, что представление о духовной монаде претерпело в рамках зороастрийской религии малоосознаваемое смещение с более древним культом душ умерших предков, а также с представлениями о небесных хранителях, покровителях и помощниках, или о «гениях мест» — например, гор, поселков или домов и даже некоторых предметов, таких как священные книги. По причине столь обширной многозначности термина «фраваша» в зороастрийских религиозных текстах с ним соотнесено много утверждений, никак не связанных с фактами бытия духовных монад.

В индуизме понятие о высшем Я живого существа вылилось в форму представления об индивидуальном атмане, неизменном «субстанциальном Я» — свидетеле процесса жизни воплощенного «я». За благо считалось познание и осознание атмана, освобождение от запутанности сознания ложным эго. Индивидуального атмана следует отличать от высшего Атмана, по определению тождественного Брахману. В имперсоналистических течениях, таких как адвайта-веданта, индивидуальный атман считается тождественным высшему Атману-Брахману. Это, конечно, неверная позиция, хотя идея адвайты о Едином Атмане-Брахмане и стремлении к отождествлению с ним также содержит зерна истинности, о чем будет сказано чуть далее.

* * *

Путь становления души может проходить через циклы воплощений в тех или иных мирах, но с течением времени душа непременно восходит от низших, плотноматериальных слоев к высшим. При этом утраты материальных облачений, вообще говоря, происходит не должно. Телесная смерть в нашем мире, когда эфирное тело расстается с физическим, происходит лишь вследствие искажения мировых законов волей противобожеской силы, то есть демонов. Естественный же путь перехода из слоя в слой — это трансформация нижнего из материальных облачений, возводящая его на более высокий уровень. Известное обоснование в этом свете получает христианская богословская идея неразрывного единства духа, души и тела. Изначально она опиралась на древнеиудейское представление о телесном воскресении мертвых, но теперь может быть понята более духовно. Разумеется, душа вовсе не предназначена к *вечному*, пусть даже «блаженному», телесному пребыванию в Царстве Бога на земле, хотя такое Царство действительно должно прийти после «всеобщего воскресения». Цель всеобщего воскресения, то есть сошествия на землю в преображенных, бессмертных физических телах великого множества живших прежде людей из небесных стран всех метакультур человечества, — это просветление всей планетарной материи и возведение всей физической планеты в более высокий слой бытия.

В конечном итоге душа, прошедшая свой путь становления в плотноматериальных слоях, достигшая достаточно высокой ступени нравственного, духовного и творческого усовершенствования, соединяется со своей монадой. Тогда монада покидает тот особый слой, где пребывают становящиеся монады с момента своего вхождения в пределы планетарного космоса, и вступает на лестницу высших планетарных миров, в слои метаэфирной материальности. Впоследствии, впрочем, не исключены схождения в плотноматериальные миры, но для этого, конечно, необходимо облечение монады соответствующими индивидуальными материальными телами. Воплощение божественного Логоса в Палестине в I веке н. э. является как раз примером такого спуска с высочайшей планетарной вершины в нижний, физический слой. Другой пример — воплощение богорожденных монад народоводительствующих инстанций, демиургов и соборных душ метакультур человечества, но воплощение не физическое, а только астрально-эфирное.

Начальный этап творения и становления индивидуальной души до слияния с духом в единство необходим только богосотворенным

монадам. Богорожденным монадам некоторый необходимый уровень творческих сил для деятельности во внешней реальности дан изначально. В дальнейшем они, как и соединившиеся со своими душами богосотворенные монады, продолжают совершенствоваться в собственных творческих силах, как внешнего, так и внутреннего созидания, творя свою неповторимую индивидуальную сущность.

* * *

Первый качественный этап становления богосотворенных монад приводит их к обретению некоторого уровня творческой силы и способностей действия во внешнем мире. Вторая, более отдаленная, веха на пути монады связана с достижением высокой степени самопознания и с вхождением в полноту способностей осознанного творения и совершенствования своей индивидуальной онтологии. Вероятно, монада приближается и даже достигает тождества бытия и сознания в пределах своей субстанции, то есть качества, присущего самому Богу. Даниил Андреев пишет о познании своей природы монадами богосотворенными — «тайна их творения Богом может быть постигнута каждой из них, хотя, конечно, на чрезвычайно высокой ступени восхождения»* — и монадами богорожденными — «тайну их божественного рождения не постигает и никогда не постигнет никто, кроме них самих»**.

И наконец, высочайшая из вмещающихся в наше представление целей монады ведет ее за пределы всех материальных слоев, к вступлению в мировую Божественную Полноту, в транскосмическую обитель чистого Духа.

«Чем выше ступень каждого Я, тем полнее совпадает его воля с творческой волей Господней. И когда оно, начав свой космический путь с простейших форм живой материи, минует ступени человека, демиурга народов, демиурга планет и звезд, демиурга галактики, оно через Бога-Сына — погрузится в Отца и воля его полностью совпадет с Отчею волею, сила — с Отчею силой, образ — с Отчим образом и творчество — с Отчим творчеством»***.

«Монада эмануирует из Отчего лона в материю не для того, чтобы скользнуть по поверхности одного из слоев планетарного космоса, а для того, чтобы пройти его весь, познать его весь, преобразить его

* РМ 6.2.2 (3:210).

** РМ 6.2.1 (3:210).

*** РМ 2.3.48 (3:91).

весь и, возрастая от величия к величию, стать водителем звезд, созидательницей галактик и, наконец, соучастницей Отца в творении новых монад и вселенных»*.

«Вселенский план Провидения ведет множество монад к высшему единству. По мере восхождения их по ступеням бытия формы их объединений совершенствуются, любовь к Богу и между собой сближает их все более. И когда каждая из них погружается в Солнце Мира и со-творит Ему — осуществляется единство совершеннейшее: слияние с Богом без утраты своего неповторимого Я»**.

«Каждый из нас, рано или поздно, достигнет Плеромы — божественной Полноты и вступит в родимое Лоно уже не только как дитя, но и как брат Божий»***.

То состояние соединения в любви и сотворчестве, в котором пребывают в Плероме Бог и монады, можно было бы обозначить греческим термином «перихоресис», использовавшимся в ортодоксальном богословии для выражения идеи взаимопроникновения Лиц Троицы. Можно предполагать, что в состоянии перихоресиса субстанциальные связи соединяют индивидуальных субъектов настолько тесно, что поле представлений каждого сознания доступно для остальных и, что особенно важно, понятийно прозрачно для них. При таком совпадении монады, как частного субъекта, с Субъектом Абсолютным для нее открывается способ познания абсолютных истин из точных и полных отображений объектов мировой реальности в сознании Бога.

Единение монад с Богом не похоже на пантеистическое «слияние с Абсолютом». Во-первых, не происходит растворения личности. Как раз наоборот: цель состоит не в унификации, не в утрате «материалом» структуры, а во взаимообщении множества максимально своеобразных, неповторимых Я, прошедших свой собственный путь становления. Во-вторых, единение с Богом не обусловлено какими-либо непреложными метафизическими законами. Никакая внешняя необходимость не понуждает монаду стремиться к Богу. Только ее собственная свободная воля, ее любовь, ее желание сотворчества Богу в великих вселенских деяниях.

Даниил Андреев называет транскосмическую сферу Эмпиреем, оговаривая отличие своего понимания от фантастического «мира неподвижных звезд» древней астрономии-астрологии. Действительно,

* РМ 10.3.9 (З:357).

** РМ 2.3.16 (З:83).

*** РМ 6.3.14 (З:230).

еще в античной натурфилософии Эмпиреем называли верхнюю часть неба. В Средние века родилось новое католическое осмысление этой идеи. Данте Алигьери упоминает в «Божественной Комедии» об Эмпирее как о высшем небе, превыше девяти небес Луны, Меркурия, Венеры, Солнца, Марса, Юпитера, Сатурна, звезд и сферы Перводвигателя, причем объяснение всей этой концепции десяти небес встречается на страницах другой его книги:

«...по мнению Птолемея и по признанию астрологов и философов <...> существует девять подвижных небес <...> За пределами всех этих небес католики помещают еще одно небо — Эмпирей, иначе говоря, небо пламенеющее, или светоносное и полагают, что оно неподвижно <...> Место, где пребывает это высшее Божественное начало, созерцающее только собственное совершенство, спокойно и безмятежно. Это — *местопребывание блаженных духов* <...> Это и есть постройка, венчающая Вселенную, в которую она вся и включена и за пределами которой нет ничего; и она не имеет никакого места, но была создана только в Первом Уме, именуемом греками „Протоноэ“. Это и есть то великолепие, о котором говорил Псалмопевец, обращаясь к Богу: „Слава Твоя простирается превыше небес!“» (Данте Алигьери. Пир)⁸⁰.

Смысл, близкий к католическому пониманию, можно усмотреть и в истолковании Небесного Царства как состояния единения с Богом в мистике восточного христианства. В трактовке греческих богословов, и в частности православных священнобесмолвствующих — исихастов, Царство приобрело новый духовный смысл, не совпадающий с евангельским. В древнем иудаизме и в евангельских текстах Царство Небес (по-арамейски) или Царство Бога (по-гречески) относилось к земным реалиям и было целью пришествия Иисуса Мессии. В том же отстранении от непросветленного земного бытия, надмирно истолковывалось Царство христианами гностиками первых веков н.э. К Небесному Царству, к Плероме устремлялась, забывая и отторгая материальный мир, их мысль, творящая странный и загадочно-притягательный миф из соединения веры в Христа с образами эллинской околофилософской мифологии. Интуиция о той же высочайшей реальности присутствует и в концепции непроявленного (ниргуна) Брахмана адвайта-веданты, где осознают себя единым Я все живые существа, и в их числе сам Ишвара — определенный (сагуна) Брахман, верховный личностный Бог. Ошибочный уклон адвайта-веданты, связанный с ее имперсоналистическим отрицанием значения личности, во многом

преодолевается в более поздней философской системе ограниченной недвойственности Рамануджи (вишиштадвайта).

Общий недостаток всех древних представлений о Высшем состоял в стремлении приписать предельной высоте бытия статичную неподвижность. «Роза Мира» такой взгляд на вещи не приемлет. Беспредельное творческое восхождение — главная суть смысла жизни. В частном своем приложении и раскрытии смысл жизни оказывается не универсальным для всех и не заданным раз и навсегда, но настолько же многообразен, динамичен и лишен предопределенности, насколько бесконечны и неисчерпаемы формы творчества.

В завершение этой темы воспроизведем образ Божественной Полноты, представленный в последних строках последнего акта драматической поэмы Даниила Андреева «Железная мистерия»:

Голоса транскосмических сфер:

- К нам! Через слои лучезарных времен — К нам!
- К нам! Сквозь Андромеду, Орел, Орион — К нам!
- К нам! Выше, все выше, в последний эон — К нам!

Ответный хор:

- К вам! Ставших галактик летит караван — К вам!
- К вам! Зыблется весь мировой океан — К вам!
- К вам! Вдаль, в эмпирей, за последний туман — К вам!

Всемирный хор:

- Благ! Сущий в созвездьях, сердцах, голосах — Благ!
- Благ! В дивных законах, в живых чудесах — Благ!
- Благ! В неизреченных Своих небесах — Благ!***

12. МАТЕРИАЛЬНОЕ МИРОЗДАНИЕ

Материальное мироздание существует в форме динамической сетевой структуры, объединяющей частицы — автономные разворачивающиеся субстанциальные объекты, посредством устанавливаемых и поддерживаемых какое-то время субстанциальных связей между ними. Понятно также, что в своей целостности мировая струк-

* Курсив источника цитаты. — Г. С.-Л.

** ЖМ 12 (2:327).

тура сложным образом упорядочена, а не является равномерно-хаотической. В ней различаются осмысленные подструктуры, которые выделяются в своих надструктурах большей плотностью внутренних связей и особой внутренней динамикой этих связей. Подструктуры могут быть вложены друг в друга, вплоть до мельчайших образований, таких, например, как ядра атомов, отдельные протоны и нейтроны внутри этих ядер, где каждый протон или нейтрон сам подразделяется на три частицы-кварка.

* * *

Есть два типа структур высочайшего уровня, в некотором смысле «дополнительных», или «ортогональных» друг другу: материальные слои и брамфатуры.

Пространства материальных слоев образуются динамическими сетевыми структурами — решетками частиц в непроявленном состоянии. С теми или иными местами пространства-решетки слоя динамически связываются частицы в состоянии обычной проявленной материи, о которой мы говорим, что она «находится» в той или иной точке пространства. Каждому такому слою, рассматриваемому в его целостности, присуща определенная размерность пространства и определенное число параллельных потоков времен разных темпов. Пространственный объем слоя может быть очень велик, но всегда остается *конечным*. Наш физический слой обладает тремя измерениями пространства и одним потоком времени, а его объем характеризуется космической протяженностью, то есть соответствует всей расширяющейся Вселенной.

Основная идея устройства материального мироздания выражается понятием *многослойности*, чем утверждается не просто бытие множества отдельных слоев, но также их параллелизм, как бы «вертикальная» взаимосвязь, если упрощенно-схематично представить слои как плоскости. Взаимодействие между слоями происходит в *брамфатурах*, благодаря субстанциальным связям-взаимодействиям между проявленной материей разных слоев. Такие непосредственные связи осуществляются через *микробрамфатуры* — разноматериальные системы, включающие частицы материи из различных слоев (в нашем мире это молекулы и некоторые виды атомов), динамически возникающие и существующие порой исчезающе малое по нашим масштабам время. Великое множество этих связей, со всей их динамикой, закономерное соотносит локализованную область в одном слое со столь же локализованной областью в другом.

Хаотического перемешивания связей не происходит и возникает тот или иной вид параллелизма крупномасштабных материальных образований разных слоев. Важно подчеркнуть, что этот параллелизм касается именно проявленной материи, а не решеток непроявленных частиц, образующих пространства разных слоев.

Брамфатуры — это системы многослойных материальностей. Брамфатура включает в себя мир из проявленной материи (спутник планеты, планету, звезду) в каждом слое, где она присутствует. По этой причине большинство небесных тел физического мира имеют как бы «двойников» в слоях других материальностей. Далеко не все слои обладают космической протяженностью. Во многих из них пространство гаснет на границах планетной системы звезды или на границах галактики. Есть и немало слоев, целиком принадлежащих только одной брамфатуре; передвигаясь в их локально ограниченном пространстве невозможно достигнуть других брамфатур. Помимо брамфатур отдельных небесных тел существуют и отличающиеся от них по структуре макробрамфатуры — системы, объемлющие звездные группы, отдельные галактики, группы галактик и макробрамфатура всей Вселенной. В макробрамфатурах достигается единство и взаимосвязанность мироздания для материальных образований более масштабных, нежели отдельная звездная система.

Связан ли взаимодействием каждый материальный слой непосредственно со всеми остальными в многослойной брамфатуре или же только с некоторым подмножеством других слоев? Верен, конечно же, второй ответ. Взаимодействие, во всяком случае — активное, происходит только между «ближайшими» слоями. Прямого взаимодействия между «отдаленными» слоями нет, и скорее всего оно просто невозможно из-за сильного различия типов их материальности. Вследствие этого в структуре многослойной брамфатуры образуется восходящий ряд слоев. Впрочем, было бы грубой ошибкой считать этот ряд строго линейным, полагая, что всегда можно сравнить два произвольно выбранные слоя по высоте в терминах «выше-ниже». Сетевая онтологическая структура делает возможной *частичную упорядоченность* ряда материальных слоев в брамфатурах, которую нельзя отобразить в водном мерном геометрическом представлении высоты. Строго линейное представление естественно только для наивного мышления, склонного воображать все слои располагающимися в едином геометрическом «сверхпространстве», но такая картина не адекватна реляционной онтологии мироздания.

* * *

Для монотеистических религий, и в особенности для религий авраамических, характерно утверждение, что материальное мироздание является монопольным творением Бога-Творца. Древним людям такой подход мог казаться правдоподобным по следующим причинам. Во-первых, им было очевидно, что сами живущие на земле люди в творении мира не участвовали. Поэтому религиозно-мифологическое сознание могло выбирать между деятельностью одного Бога или совместным деянием нескольких богов, каждый из которых выполнял свою часть работы. Во-вторых, творение мира в древних религиях рассматривалось как кратковременный акт, который имел место в прошлом. И в силу этого более правдоподобной оказывалась, пожалуй, версия об одном Творце, нежели о нескольких, поскольку в последнем случае потребовалось бы дополнительно объяснить происхождение многих богов, как существовали они до сотворения мира, почему стало возможным их согласованное деяние и т. д.

На необъятно расширившемся горизонте представлений человека современности все видится существенно иначе. Прежде всего, уясняется бесосновательность рассуждений о творении мира как об однократном акте. В пределах нашей Галактики астрономами обнаруживаются звезды с планетными системами, сформировавшиеся по космическим меркам времени совсем недавно, всего лишь миллионы лет назад. Во времена обитания на Земле динозавров их могло не быть и в замысле. В нашей Галактике район туманности Ориона выделяется исключительной активностью звездообразования. Этот астрономический факт по-видимому коррелирует с подчеркиванием Даниилом Андреевым особого значения этой системы множества звезд: «Внутри нашей Галактики системой, полностью освободившейся от демонических начал, является Орион — макробрамфатура необычайного могущества духовного Света»*. Наблюдаемые процессы формирования звезд и галактик, их различные возрасты безупречно свидетельствуют: творение мироздания происходит непрерывно.

Приведенному аргументу богословие исторического христианства, да и не только оно, не может противопоставить ничего существенного, кроме позиции религиозного геоцентризма, согласно которой все, происходящее «где-то там, далеко», совершенно неважно. Но позиция игнорирования не выглядит убедительной: не странно ли объявлять центром бытия одну-единственную планету,

* РМ 2.3.21 (3:84).

вращающуюся вокруг одной из двухсот миллиардов звезд в одной конкретной галактике «Млечный Путь» — размеры которой хотя и больше средних, но все же не представляют чего-то исключительного среди сотен миллиардов других наблюдаемых галактик. Что же до вопроса об отсутствии так называемых «сверхцивилизаций» космических масштабов — плода *техногенного* воображения писателей-фантастов, то метафизика, опирающаяся на «Розу Мира», решает этот вопрос очень просто и понятно. Смысл происхождения живых существ и их сообществ состоит совсем не в техническом развитии и не в освоении других планет. Да и не странно ли было бы «осваивать» миры, созданные или создаваемые в составе других брамфатур ради своих будущих целей и задач? Вектор духовного возрастания сообществ живых существ лежит совсем в другом измерении: он переводит их бытие в высшие материальные слои. Ведь любой из миров плотноматериального космоса — это только самое начало пути. Причем время существования разумной жизни в *физическом* слое, принадлежащем какой-либо брамфатуре, может быть невелико в сравнении с периодом формирования тела планеты и подготовки всех необходимых условий на ней.

Итак, если творение мира не есть однократное событие прошлого, то насколько правдоподобно считать, что за этой деятельностью стоит исключительно один Творец? В чем тогда состоит смысл потусторонней жизни душ всех прочих живых существ, если религиозное сознание давно поднялось на ступень высшую по отношению к древнеавалонской, древнеиудейской или древнегреческой религии и осознало великую истину духовного бессмертия? Можно ли назвать разумным предположение, что они являются пассивными свидетелями творчества Бога? Вопросы вполне риторические. Всякий, кто, отстранившись от предрассудков, немного задумается над всем этим, естественно придет к выводу, что традиционные представления о монопольном Творце мира, да еще сотворившем (по Библии) мир целиком в течение шести дней (или пусть даже более длительных периодов), а затем почившем от трудов, ни при каких перетолкованиях не становятся адекватными реалиям физического мира. Творение новых галактик, звезд и планет происходит *непрерывно*, а никак не в «четвертый день творения»*. Этот же аргумент действителен и против циклических доктрин индуистского происхождения, когда между творением Вселенной (например, Брахмой) и ее предпо-

* Бт 1:14–19.

лагаемым разрушением постулируется период стабильного или скорее даже постепенно инволюционирующего существования.

Только творчество, как категория неограниченная, потенциально бесконечная и многообразная по содержанию, может претендовать на значение универсального смысла жизни. Насколько же творчество превосходит широтой возможностей хотя бы такую категорию, как познание, выдаваемую за общий смысл жизни адептами плоского рационализма и «научного мировоззрения»! Творческое восхождение личности происходит по двум осям, по внутренней оси созидания своей личности и по оси внешнего действия. Миротворение суть высшая форма внешнего творчества для монад, проходящих путь становления в мироздании. Творчество космических масштабов, предполагающее высокую ступень совершенства внешних творческих способностей, для человеческих монад и оказывается не фактом настоящего, а потенцией будущего.

Метаэволюция всей Вселенной и отдельных миров движется творческим действием монад, созидających и просветляющих материальную среду своего бытия. Всякая эволюция глубоко телеологична. Никакое ее качественно значимое продвижение не бывает самопроизвольным, полностью исключая разумное целеполагание над собой или в себе. Галактики, звезды, планеты, горы, реки, органическая жизнь «сами по себе» никогда не возникли бы и не могли бы ни развиваться, ни существовать устойчиво сколько-нибудь длительный срок.

Признание потенциального участия в миротворении всех без исключения монад не означает безучастности Бога-Творца. Неправильно было бы думать, что Бог, постоянно творящий монады, остается в отношении к миру бездеятельным. Надо только научиться различать уровни творческого действия. На высшем уровне творит Сам Мировой Логос — Бог-Сын. Его вселенский план объемлет все бытие, включает в себя и подразумевает как основание творения свободно избираемые пути и замыслы всех остальных демиургов, действующих в той или иной части мироздания, в большей или меньшей. И Бог, и вся транскосмическая обитель монад, взошедших на предельную высоту духовного бытия, участвуют в жизни материальных миров. В высшие слои материальных брамфатур из Божественной Плеромы низливаются потоки духовных сил, воспринимаемые их обитателями и преобразующие, просветляющие, обогащающие их духовное состояние, а затем выражающиеся в их собственном творчестве в отношении низлежащих слоев мироздания.

* * *

Субстанциальные объекты можно разделить по типу онтологии на духовные и материальные, но природа первичной субстанции у них одна. Нет субстанциального дуализма, такого как в философии Декарта или в индийской системе санкхья. По словам Даниила Андреева, «различие между духом и материей скорее стадияльное, чем принципиальное, хотя дух творится только Богом, эмануирует из Него, а материальности создаются монадами»*. В одном из писем он называет себя дуалистом «не в философском, а религи<иозном> смысле» (*письмо к Р. С. Гудзенко от 12.12.1958*)**, то есть не в смысле дуализма первичных субстанций, а также не в смысле какой-либо из многочисленных форм онтологического дуализма, когда утверждается кардинальное онтологическое различие некоторых *двух* сфер в бытии. Такое отрицание дуализма, впрочем, никоим образом не означает признания онтологического монизма, и потому всеобъемлющий, целостный «философский монизм»***, характерный для большинства направлений восточной религиозной философии, Даниилом Андреевым также не принимается.

Все материальное мироздание является полем творчества для монад, средой, в которой проходят пути их индивидуального становления. Материальности, творимые богосотворческими силами, обладают одушевленностью на уровне единичных частиц. Трудно, однако, сказать, до какой степени правомерно отождествление элементарных частиц, о которых пишет Даниил Андреев, с известными современной физике. Из упоминания «инфрапротонных сил»**** в тексте «Железной мистерии» (1950 – 1956) видно, что ему было известно о неэлементарности протонов, при том, что современниками-учеными протон воспринимался как элементарная частица (см., например, «Физику и философию» В. Гейзенберга)³¹. Поэтому не исключено, что речь может идти о более глубоком уровне. Во всяком случае, «Роза Мира» прямо исключает веру в то, что наука через квантовую теорию (о которой Даниил Андреев имел хорошее общее представление) близко подошла к предельному рубежу знания о сути бытия материи: «<...> в соотношении масштабов субъекта и объекта имеется

* РМ 2.3.13(3:82).

** П 125/70 (4:284).

*** РМ 4.1.30 (3:149).

**** ЖМ 11 (2:298).

граница, ниже которой разрыв между абсолютной и относительной истиной вновь начинает возрастать: например, разрыв между абсолютной истиной какой-нибудь элементарной частицы и нашей относительной истиной о ней чрезвычайно велик»*.

Для современного физика, если он ученый-материалист с приземленными мечтами об «окончательной теории», допущение, что «элементарные частицы — живые существа, а иные из них обладают свободой воли и вполне разумны»**, может выглядеть неожиданным. И все же фактам оно нисколько не противоречит и «лишней сущностью» (в смысле «бритвы Оккама»³²) не является, поскольку может объяснить вещи, которые физики пока *условились считать* объяснения не требующими. Действительно, квантовое вероятностное описание процессов, при невозможности предсказаний отдельных дискретных квантовых актов, вполне может быть видимым выражением внутренней жизни частиц. Идея квантовых компьютеров, способных выполнять некоторые сверхзатратные для классических процессоров операции, опирается на использование так называемых запутанных квантовых состояний, которые характеризуются колоссальным количеством информации (исключающим всякое их практическое моделирование) и вполне могут служить доказательством истинной сложности системы субстанциальных связей между частицами. Идея сложного внутреннего бытия частиц не нова. Разговоры о «свободе воли электрона» были популярны даже в среде самих физиков в 1920-е годы, на заре становления квантовой механики. Философ Н. О. Лосский видел в недетерминируемом законами физики аспекте поведения отдельной частицы проявление свободной воли стоящего за частицей индивидуального «субстанциального деятеля». Еще раньше метафизическую гипотезу об одушевленности частиц высказывал В. Соловьев в своих «Чтениях о богочеловечестве».

Одушевленность и даже разумность отдельных частиц конечно же не означают, как прямо подчеркивает Даниил Андреев, будто бы возможно какое-то общение людей с ними. Для общения субъектов необходимо, как условие, сходство понятийных базисов. Но этого, конечно, нет, ибо собственная жизнь частиц нам непонятна и недоступна, и тем более наша жизнь в макромире недоступна частицам. Нет оснований считать, что в представлении частиц обнаружится хотя бы понятие геометрического пространства

* РМ 1.3.10 (2:39).

** РМ 2.3.12 (3:82).

определенной размерности, то самое, которое Кант полагал «априорным». Куда вероятнее, что им представляется сеть из колоссального количества связей с непонятым для нас многообразием их типов и частных особенностей. Какого-либо способа постижения понятийного базиса частиц у человека нет. Научные формулы, надо думать, содержат знания о сущности сознания частиц примерно столько же, сколько статистические закономерности человеческих обществ — о сущности сознания человека. Индивидуальная жизнь частиц начинается глубже уровня общих для физической материальности законов.

Описание жизни частиц на субстанциальном уровне при помощи математических методов, очевидно, невозможно. Ведь если разворачивание субстанции представляется для ума чисто дискретным логическим процессом, то надо иметь в виду, что множество всевозможных логических процессов неизмеримо шире, чем множество процессов, которые описываются, хотя бы приблизительно, вневременными математическими формулами. В математические описания не вмещается даже процесс работы обычной компьютерной программы, не говоря уже о процессе бытия некоей одушевленной и, тем более, разумной сущности.

* * *

Но если частицы обладают в себе одушевленной природой, то как это соотносится с предположением о том, что жизнь индивидуального сознания требует постоянной поддержки действием, творящим его онтологию? Очевидно, что частицы — отнюдь не монады и само-сущим сознанием не обладают. Общие идеи, задающие онтологию частиц с их одушевленностью и специфическим сознанием, творятся монадами, и даже, если говорить о более плотных видах материальности — творчеством душ (шельтов), даже еще раньше их воссоединения со своими монадами. Поэтому естественно, что сознание частиц гораздо слабее индивидуализировано и намного проще по структуре, чем сознание любого творимого монадой шельта. И здесь мы приходим к обоснованию еще одной важной идеи, указанной Даниилом Андреевым. Жизнь частиц материальности поддерживается благодаря вседеприсутствию Бога в материи, благодаря действию Мирового Логоса. Такое вседеприсутствие надо понимать как сеть субстанциальных связей, соединяющую Бога с каждой частицей мировой материи и передающую им воздействия Духа Божьего.

«Дух же Божий воистину вездесущ — Он пребывает даже там, где нет никаких монад, например, в покинутых всеми монадами руинах брамфатур. Без Него не может существовать ничто, даже то, что мы называем мертвой физической материей. И если бы Дух Божий покинул ее, она перестала бы быть — не в смысле перехода в другую форму материи или в энергию, но совершенно»*.

Помимо этого, Даниил Андреев пишет о Едином Боге как о «зизжителе Вселенной»**, а также «объемлющем все монады и *зизждушем весь мир*»***. В отличие от монад с их само-сущим бытием, действующих в пределах мира, одушевленная жизнь частиц, составляющих этот мир, невозможна без участия Бога. Разворачивание субстанции живых частиц не является их внутренним самодостаточным процессом, а движется необходимым участием Бога. Богу ведома общая для всех частиц материальности часть метода разворачивания их бытия. Внутренняя сущность этого метода, его идея-представление, превышает способности постижения тех монад, что творят материальности, но используется ими как фундамент для создаваемой ими «надстроечной» онтологии, определяющей специфику частиц того или иного вида материальности. Из всего этого становится понятно, почему материя просто «перестала бы быть» без Духа Божьего: остановился бы сам процесс разворачивания субстанции частиц.

Бог действительно Вседержитель Вселенной, но только не державный единовластный Пантократор, правящий миром и навязывающий всем свою волю, а поддерживающий и животворящий частицы Мировой материи. Бог никак не управляет частицами. Индивидуальное бытие частиц определяется их внутренними свойствами и взаимодействиями друг с другом. Глобальная же организация динамически-сетевых структур частиц, их сообществ, все то, что мы называем мировыми законами, непосредственно создается и совершенствуется творчеством монад. Частица живет в рамках мировых законов подобно тому, как человек живет на земле в рамках не им созданных физических, биологических и отчасти даже социальных законов.

В индуизме деятельность Божества по отношению к миру представляется обычно в трех аспектах: творение, поддержание, раз-

* РМ 2.3.13 (3:82).

** РМ 1.3.35 (3:47).

*** РМ 1.2.25 (3:35).

рушение. Первый из этих аспектов, «творящий», можно принять, но со значительным видоизменением смысла: миротворение носит постоянный и не монополярный характер. Последний, «разрушающий» аспект следует отвергнуть как искажение, происходящее от религиозно-философского монизма индуистской традиции, исторически обусловившего ее неспособность осознать темное, противобожеское происхождение всякого распада, разрушения и смерти. А вот средний из этих трех аспектов, соотносимый обычно с проявлением Единого Брахмана в лике Вишну, действительно весьма близко передает суть отношения Божества и материальной вселенной.

Материальная вселенная может быть религиозно осмыслена нами как Тело Бога-Сына. Именно в этом ключе надо бы переосмыслить слова Иисуса Христа, как они донесены до нас евангельскими текстами: «Сие есть Тело Мое»*, «Сие есть Кровь Моя»**, а также «Я емь истинная виноградная лоза, а Отец Мой — виноградарь»***. По словам Даниила Андреева:

«Признавая мистическую действенность таинств, установленных древним христианством и совершаемых священниками христианских церквей, нельзя, однако, не отметить, что вследствие сдвигов, происшедших в мировом религиозном сознании за последние века, наше изменившееся понимание стремится вложить в некоторые таинства, например в *евхаристию*, *существенно новый смысл*»****.

Интересно, что среди конфессий исторического христианства сейчас нет единого понимания евхаристии. С этим связаны споры о т. н. «пресуществлении» святых Даров. Католики настаивают на буквальной транссубстанции Даров в человеческую плоть Христа, которую нельзя увидеть будто бы потому, что, несмотря на «замену субстанции», сохраняются акциденции от субстанции хлеба. Протестанты настаивают на символическом понимании причастия. Некоторые течения современного православия (тут можно сослаться на богослова, профессора МДА А. И. Осипова) продвинулись в верном направлении и приблизились к выводу, что хлеб Причастия не превращается в Тело распятого Христа, но вся материя обладает общей природой, и в таинстве хлеб только соединяется с ипостасью Бога-Сына, а не изменяет

* Мк 14:22.

** Мк 14:24.

*** Ин 15:1.

**** РМ 12.3.11 (3:492).

природу. В системе идей Розы Мира распятие Иисуса Христа как событие трагическое, происшедшее вследствие яростного противодействия демонических сил Его миссии на земле, следует переосмыслить как символ распятого Мирового Логоса, вездеприсутствие которого в Мировой материи может быть названо охватывающим *все мироздание* Крестом сострадания — до тех пор, пока существует власть демонов в мирах, которые им удалось завоевать или где законы материальности искажены ими. Поэтому евхаристия — не только земное таинство. Свой смысл оно обретает и в Небесах.

«Это было их причащением Богу-Сыну, *распятому*, пока существует во Вселенной демоническое начало, в Мировой материи, *Им оживляемой*, — в той живой плоти, мистериальным знаком которой мы берем хлеб и вино»*.

Эта же идея высказывалась Даниилом Андреевым в стихотворной форме еще в относительно раннем периоде его биографии:

Верь, что Вселенная — тело
Перворожденного Сына,
Распятого в страданье,
В множественности воле;
Вот отчего кровь Грааля —
Корень и цвет мирозданья,
Жизни предвечной основа,
Духа блаженная боль.

(«Песнь о Монсальвате», 1938)**

В другом, более позднем стихотворном упоминании, добавлена аллюзия на слова Иисуса Христа в Евангелии от Иоанна: «Я есть истинная виноградная лоза»***, «Я есмь лоза, а Вы ветви»****, чем указывается их высшее метафизическое значение, с учетом того что через личность Иисуса выражается и говорит для людей сам Логос Вселенной:

— Мироздания лоза нетленная,
Солнце праведных,
Бог —
Сын!

* РМ 7.1.14 (3:241).

** ПМ 3.4 (2:581).

*** Ин 15:1.

**** Ин 15:5.

Состраданием во всей вселенной
древле распятый
Бог —
Сын!
(«Железная мистерия», 1956)*.

Интересно, что трактовка причастия по Розе Мира легко решает формальную богословскую проблему, «какого Тела причащались Христос и ученики на тайной вечере», учитывая, что события происходили прежде распятия и воскресения Христа в преображенном теле. Ответ: они причащались Тела Мирового Логоса, которое не имеет какого-либо специфического отношения к физическому Иисуса.

* * *

Сказанное выше о вездеприсутствии Бога относилось только к *сиайре* — материальности, создаваемой богосотворческими монадами. Но кроме нее есть еще и материальность антикосмоса, творимая монадами богоотступническими. Их замыслом изначально предполагалась перспектива отдельного бытия, и потому материальность антикосмоса не предполагает никакого участия Бога. Онтологически она полностью самодостаточна, но за счет *утраты* одушевленности частиц, их разнообразия и, главное, возможностей их совершенствования.

«Агга. — Все виды материальностей нашей брамфатуры, созданные или создаваемые демоническими началами. Структурно отличаются от материальностей физических и вообще от *сиайры* тем, что количество первичных слагаемых агги крайне ограничено и ни одна из ее элементарных частиц не обладает ни свободой воли, ни одушевленностью»**. Частицы *агги* совместимы с *сиайрой* по способам связывания и взаимодействия, и потому сложное образование из агги, такое например, как индивидуальное плотноматериальное тело, вообще говоря, может действовать в слоях материальности, не относящихся к демоническому антикосмосу.

Весьма вероятно, что цель завладения мирами, творимыми Провиденциальными силами, демонические существа себе ставят именно в связи с трудностью создания больших количеств материи для новых слоев и миров антикосмоса. Ситуация особенно усугубляется тем, что демонические миры практически обречены, рано или

* ЖМ 7 (2:171).

** РМ КС (3:529).

поздно, на распад в процессе внутренней борьбы за власть, и их труды пропадают зря. Потому более выгодным оказывается захват миров из сийры и подчинение их материальности своим законам. Конечно, такие слои не входят в демонический антикосмос и не могли бы быть отделены от Вселенной Бога. Но поскольку способ мироустройства, позволяющий поддерживать собственную устойчивую вселенную, демонами так и не выработан, то отделение все равно не может произойти в обозримом будущем, и, следовательно, борьба за захват миров оказывается оправданной в глазах темной и злой силы.

* * *

Как говорилось выше, материальное мироздание является полем творчества и становления для творимых Богом монад. Но в деятельности благой миротворящей силы живая материя мира не может восприниматься утилитарно, как страдательное средство. А потому у монад есть добровольное долженствование по отношению к Мировой материи. Их задача состоит в просветлении материи и возведении ее во все более и более одухотворенные состояния и формы существования.

Частицы просветленной материи восходят в более высокие слои брамфатур через трансформу, преобразование макроскопического материального тела. Быть может, существует и какой-то неизвестный пока процесс постоянного индивидуального восхождения отдельных частиц. Даниил Андреев упоминает целые слои локальной протяженности в нашей брамфатуре, которые существовали в древности, но уже не существуют ныне. Материальность этих миров, не только проявленная, но и все, что образует непроявленную ткань пространств, судя по всему, должна была перейти в другие, в высшие слои. Когда вся брамфатура завершает свой путь становления, то все ее обитатели и многократно просветленные и одухотворенные материальности сосредотачиваются в самых высоких ее слоях: «Когда человечество — физическое и уже внефизическое — закончит свой колоссальный цикл, когда закончат его и все царства планетарной Природы, они полностью совпадут с этим планетарным раем. Тогда начнется раскрытие Мировой Сальватэрры, как цветка, в готовый принять ее простор Духовной Вселенной»*. В плотных слоях материальности брамфатура к тому времени уже не присутствует и не проявляется.

* РМ 6.1.30 (3:210).

13. ОНТОЛОГИЧЕСКИЙ ПЛЮРАЛИЗМ

В первое основание излагаемой нами метафизической системы был положен принцип субстанциального монизма, содержание которого раскрывалось в предыдущих главах через описание единой природы первичной субстанции. Телеологический и динамический онтологический плюрализм — это второй метафизический принцип. Он относится к устройству бытия выше природы первичной субстанции и происходит из присущей природе первичной субстанции *возможности* плюрализма локальных методов ее разворачивания.

Необходимо сделать предварительные терминологические уточнения, связанные с введением динамики в онтологию. В истории философии онтологию чаще всего понимали статически, и «онтологическим плюрализмом» называлось философское утверждение о нескольких независимых «началах бытия». У древнегреческих и древнеиндийских мыслителей статический плюрализм выражался в представлениях о четырех первоэлементах — земля, вода, огонь, воздух; иногда к ним добавляли еще и пятый — эфир или акаша. Такого рода плюрализм нескольких различных по типу субстанций, каждая из которых может существовать сама по себе, не взаимодействуя с другими, точнее будем называть не онтологическим, а субстанциальным.

Рассмотрение вопроса о количестве и качестве первичных субстанций, как правило, помещают составной частью в более обширную тему онтологии. Мы, однако, будем стараться не допускать пересечений между терминами «субстанциальный» и «онтологический». Делается это ради более четкого разграничения: 1) присущей всем объектам в бытии, актуально не изменяющейся природы единой первичной субстанции, от 2) пополняемого творческим действием и ходом телеологической эволюции множества порождающих и абстрактных надсубстанциальных природ, которые не универсальны, а относятся только к определенным группам сходных между собой объектов в бытии. Для случаев, когда точная конкретизация субстанциальной или онтологической (надсубстанциальной) сферы неуместна или проблематична, вполне подходит термин «метафизический» как понятийно охватывающий и всю теорию субстанции, и динамическую онтологию, и многочисленные прилегающие вопросы. При этом существенно, что телеологический динамизм в онтологии делает динамической всю метафизику в целом.

В рамках этой терминологии под определение субстанциального плюрализма подпадает атомистическое учение ньяя-вайшешики,

одной из шести ортодоксальных систем индийской философии, поскольку там утверждается, что существует столько же видов атомов, сколько и первоэлементов (тех, что перечислены чуть выше). Альтернативная точка зрения представлена в джайнизме и в учении Демокрита, где все атомы — одного типа.

Довольно неочевидный случай для классификации представляет монадология Лейбница. Из-за учения о *зависимой только от Бога* предустановленной гармонии эту метафизическую систему нельзя признать субстанциальным плюрализмом, пусть даже сам философ и называет свои монады «простыми субстанциями» и вводит необходимое в случае субстанциального плюрализма понятие о различных *типах* монад, призванных объяснять многообразие форм неодушевленной и одушевленной природы. Из определения Бога в трактате «Монадология» («...высшая субстанция, которая едина, всеобща и необходима, так как нет ничего вне ее, что было бы независимо от нее <...>»³³) вытекают, пожалуй, субстанциальный монизм и панэнтеизм в онтологии. Предустановленная гармония, в силу своей универсальности и всеохватности, не дает возможности говорить даже о подлинном онтологическом плюрализме. Если разобраться, то в основе своей метафизика Лейбница — это онтологический монизм, который лишь на более высоких уровнях онтологии переходит в плюрализм типов объектов, а затем — в плюрализм конкретных объектов (лейбницева монада).

* * *

Анализа требует и понятие метафизики. Некоторую путаницу в этот вопрос в свое время вносила марксистская философия, идеологически противопоставлявшая «метафизике» свою, унаследованную от Гегеля, «диалектику». В исторической ретроспективе это противопоставление, пожалуй, не лишено смысла. Сам Гегель часто отталкивался в своих рассуждениях от «старой», или «прежней» метафизики. Переход на новый уровень им и впрямь был совершен и, несмотря ни на что, составляет заслугу немецкого философа. Гегелю удалось преодолеть преимущественно статический характер метафизических систем прошлого. Правда сделано это посредством введения динамики узко диалектической, основанной на весьма сомнительном постулате о том, что развитие происходит через зарождение, борьбу и синтез противоположных тенденций.

Но преодоление статизма Гегелем не дает оснований считать, что произошел какой-то выход за пределы самого понятия метафизики.

Правда если говорить о марксистской философии, то среди метафизических систем она все же попадает в крайнее, уникальное и потому как бы не вполне «метафизическое» положение: в ней явная несостоятельность диалектической онтологии в применении к физическому миру оказывается помноженной на малосмысленность самого сочетания метафизики с материализмом. Если люди представляют собою временные образования из молекул и атомов и никакого бессмертия вовсе нет, если трансфизического бытия мироздания не предполагается, то всякий интерес к предмету метафизики исчезает. Для материалиста намного лучше в качестве мировоззрения подходит позитивизм. Метафизика диалектического материализма тем более неубедительна, что центральная суть ее заключается в несостоятельном и даже совершенно противоречащем очевидности отождествлении динамики онтологии физического мира с «диалектическими» закономерностями, усмотренными в коллективном человеческом мышлении. Кое-как удерживалась эта философия лишь за счет того, что мнимые «законы диалектики», которые не универсальны даже для процессов становления идей, понимаются в высшей степени расплывчато и оставляют огромный произвол для субъективных интерпретаций.

Нет сомнений, что серьезная метафизика должна быть динамической, но, конечно же, на основе, совершенно отличной от гегелевской диалектики. Динамика, как принцип, есть нечто более широкое, нежели любая диалектика. Процессы, в которых можно умозрительно обнаружить диалектику — всего лишь частная возможность на безграничном множестве причинно-следственных, логических процессов. В частности, диалектику невозможно обнаружить в логических процессах компьютерных программ, которым нисколько не присуще бессознательное саморазвитие путем «борьбы противоположностей», зато присущ очевидный телеологизм, движение к целям, заданным их создателем. Более того, едва ли возможно вообще помыслить (или практически использовать) *бессознательные* логические процессы, где гегелевская диалектика была бы не просто формальным свойством, а реальной движущей силой, то есть приводила бы к каким-либо нетривиальным следствиям, к действительному, качественно непредвиденному заранее развитию. Обнаружить видимость «диалектического развития» удастся только там, где в процесс включены *сознающие* существа, способные своим разумом и творческой силой производить нечто качественно новое

в столкновениях между собой. Но и это лишь частный случай телеологического развития, которое в других случаях может проходить без всякого столкновения тезисов и антитезисов.

Итак, движущей силой в динамической метафизике является творческая деятельность сознания. Мы уже говорили о необходимости такого действия для поддержания сущности всякого сознания и о том, что душу человека поддерживает и творит его духовная монада, высшее Я, а одушевленную жизнь создаваемых монадами материальных частиц — Бог в ипостаси Мирового Логоса. Точно так же, без телеологического воздействия немыслима никакая эволюция в Природе. Самопроизвольного бессознательного развития в мироздании нет и быть не может. Известные науке физические законы сами по себе привели бы не к самоорганизации материи, а как раз к обратному — к многократно статистически преобладающим процессам распада и разрушения. Но явь мировой действительности не такова. А поскольку она не такова, то и возникает почва для фантастических спекуляций, из которых наиболее правдоподобной и кажутся «диалектические законы». Другая, более современная и наукообразная, но столь же несостоятельная по фактам метафизическая спекуляция — это т. н. «порядок из хаоса», или философия нестабильности Ильи Пригожина. Потребность в подобных конструкциях для объяснения самопроизвольного бессознательного развития естественно возникает, когда отрицается *регулярное* телеологическое направление эволюции действием сознания.

Интересно, что живой телеологизм отрицается не только материалистическим мировоззрением, но и догматической верой в одноразовый креационизм, где вся телеология ограничивается «первичным толчком». Примером, до некоторой степени курьезным, может служить новый (и довольно удачный, между прочим) русский перевод Корана, сделанный Валерией Пороховой, точнее не сам перевод, а комментарии переводчика, прилагаемые к этому изданию, получившему одобрение шейхов Исламской Академии в Каире.

«Аллах — это лишь одно из имен того Одного, Единого для всей Вселенной, Бога — Творца всего, что суще, того, если угодно, Суперразума, того Абсолюта всего бесконечно огромного *механизма* Вселенной, в том числе и нашей скромной планеты, который *функционирует столь безотказно по столь совершенным законам диалектики*, которые были открыты гением классической немецкой

философии Гегелем (открыты*, но не назначены) и ниспосланы всем нам во благо, ибо назначены нам во благо они Творцом нашим, одно из прекрасных земных имен Которого — Аллах»³⁴.

«<...> прекрасный пример *Господнего закона диалектики природы* — „перехода количества в качество“, — открытого Гегелем тысячу лет спустя после сошествия Корана»³⁵.

«Материальное творение уже с момента своего создания подчиняется неизменным законам становления и распада. То, что мы называем *законами диалектики природы*, не что иное, как творческая Воля Аллаха, которая, воплощаясь в деяние, непрестанно созидает и *разрушает* миры. Вечен и непрестанен круговорот творения в неуклонном становлении, *распаде* и возрождении. Момент начала распада каждого небесного тела точно определен»³⁶.

Как видим, гегелевской диалектикой очень легко обосновывается отказ от этических критериев, смешение добра и зла. Вводится даже «богоустановленный» метафизический механизм, связывающий всякое разрушение и смерть в мире непосредственно с волей Бога. Выполняют процитированные выше комментарии и «казак» древней социоморфной парадигмы «господина и раба». Бог представляется монопольным и всемогущим *законодателем*, не дающим места творчеству других существ и ответственным за все мировые законы, в том числе и за нравственно неприемлемые, возмущающие совесть, которые, согласно Даниилу Андрееву, сформировались под демоническим влиянием (например, закон борьбы за существование в биосфере).

В сравнении с ничем не объясняющими, ничем не предсказывающими «законами диалектики», телеологическое объяснение динамики бытия достовернее, ибо имеет явные эмпирические подтверждения. В самом деле, возможности творчества человека не вызывают сомнения: через это творчество движется, например, прогресс человеческой культуры и науки. А поэтому вполне уместно и расширенное представление о телеологии, распространяемое и на природную эволюцию. Разница только в том, что инстанции, созидающие онтологию миров, пребывают за пределами физического слоя, и воздействия оттуда не столь очевидны для нас. Формирование галактик, звезд, планет, органической жизни и устойчивое существование всех этих систем не может быть самопроизвольным. Все эволюционные процессы происходят, разумеется, с использованием известных науке законов, но не имеют в этих законах доста-

* Разрядка соответствует курсиву источника. — Г. С. Л.

точного основания и содержат непознанный пока наукой элемент трансфизических влияний, через которые и передается воля миротворящих инстанций. Если же телеологическая поддержка процессов по тем или иным причинам прекращается, то мир, покинутый монадами, обречен на постепенное вырождение и разрушение. Примеры: состояния природы и ландшафтов Меркурия, Луны, Марса и Плутона. Первичная роль творческого действия сказывается и в последствиях конфликтов противоборствующих телеологических воздействий из разных источников, которые случаются в демонических мирах из-за внутреннего противоборства, рано или поздно приходящего в разрушительную фазу. Примером тому некоторые реально наблюдаемые современными астрономами явления, предсказанные Даниилом Андреевым: «Есть разрушающиеся галактики. И когда астрономические наблюдения внегалактических туманностей охватят более длительный период, чем сейчас, процессы этих мировых катастроф приоткроются взору науки»*.

В законах физики не сокрыта движущая сила эволюции. Универсальные законы того или иного материального слоя не обеспечивают развитие форм материи, а только стабилизируют миры, хранят их от превращения в бессмысленный хаос ничем не упорядоченного взаимодействия отдельных элементарных частиц. Частиц, конечно, не в представлении современной физики (ибо это представление ограничивается аспектом их участия в мировых законах), а в смысле их полной, глубинной сущности, той сущности, что выявляется, по-видимому, в непредсказуемых теорией единичных квантовых событиях. Поэтому и замечает Даниил Андреев: «Законы оберегают мир от превращения в хаос. Сами демоны вынуждены считаться с ними, дабы миры не распались в пыль»**.

* * *

Принцип онтологического плюрализма достоверен на нескольких смысловых уровнях.

Самое очевидное, лежащее на поверхности — *плюрализм объектов* (аналогичный плюрализму атомистических и монадологических систем, вне зависимости от признания ими существования различных типов «атомов», или же только одного типа). Бытие образовано великим множеством субстанциальных объектов,

* РМ 2.3.20 (3:84).

** РМ 2.3.55 (3:91).

монадами и частицами материальностей, находящихся в определенных динамических соотношениях между собой и с Богом. Можно рассматривать и сложные составные объекты. Общее количество объектов постоянно увеличивается благодаря тому, что Бог творит новые монады*, а монады — новые материальные миры. Следовательно, этот вид плюрализма, как, впрочем, и все другие, не является статическим (вечносущим или однажды «в начале времен» сотворенным), но обладает бесспорной *динамикой количества*.

Далее следует принцип *плюрализма природ*, означающий, что всевозможные объекты бытия созданы действием не одной порождающей природы, а многих. Количество порождающих природ никак не предустановлено. Они не образуют никакого платоновского «мира вечных идей», а существуют как представления и разрабатываются творчеством сознания. Кроме того, плюрализм природ подразумевает потенциальную изменчивость индивидуальной онтологии объектов. В силу этой внутренней изменчивости объекты могут выходить из рамок соответствия породившей их природе-идее, входить в рамки понятий о тех или иных абстрактных природах и выходить из них (примерно так же, как человек, меняющий свои убеждения, может быть относим к тем или иным религиозным, философским или политическим группам).

Еще один вид плюрализма — *плюрализм мировых законов*. Сознанию материалиста, как человека ограниченного представлением только о физическом слое, может казаться, что динамический плюрализм невозможен для «неизменных» и «фундаментальных» законов материи. Действительно, законы нашего слоя устойчивы, их изменчивость современной наукой не зафиксирована (разговоры идут только о незначительных изменениях констант в законах физики за миллиарды лет эволюции вселенной), и, во всяком случае, законы единообразны для всех мест физического мира. И все же, вопреки доступной нам видимости, законы физики не фундаментальны. Эти законы не запечатлены в «мире идей» и не заданы природой первичной субстанции. Они вторичны по отношению к собственному бытию частиц и к их взаимодействиям. Законы — только общепринятая норма этого бытия, установленная ради устойчивости материального слоя. Плюрализм систем мировых законов открывается в реальном существовании трансфизических слоев и в возможности сотворения новых слоев материальности, с другими глобальными и устойчивыми законами.

* РМ 2.3.19 (3:84).

Перечисленные виды плюрализма становятся возможны благодаря фундаментальному *плюрализму процессов* в природе первичной субстанции. Поскольку при разворачивании субстанции из себя могут порождаться новые «законы», точнее методы разворачивания субстанции, то оказывается возможным порождение одним процессом других, независимых от него, не подчиненных каким-либо общим с ним причинно-следственным «законам». Все субстанциальные объекты в их динамике предстают как процессы разворачивания субстанции. Эманация монад из сущности Бога означает порождение автономного сознающего процесса из процесса сознания Бога.

* * *

Динамическая метафизика Розы Мира дает интересное решение вопроса о соотношении бытия и сознания, которое выводит ее за рамки противоположения идеализма и материализма. Даниил Андреев очень определенно высказывается на этот счет. Классические формулы «сознание определяет бытие» и «бытие определяет сознание» он называет примитивными, а проблему в целом характеризует следующей фразой: «вопрос сложнее, чем эти формулы»*.

Поскольку все бытие есть первичная субстанция, то всегда можно сказать, что бытие определяет бытие. Но, разумеется, при этом надо отдавать себе отчет, что влияет на что. Не все фрагменты бытия воздействуют на другие фрагменты с равной силой. Если только мы не подвержены астрологическим суевериям, у нас нет оснований считать, что текущее бытие, например, планеты Меркурий скольконибудь существенным образом «определяет» нас.

Любой объект в бытии может оцениваться на предмет обладания сознанием. Бог, монады, а также души (шельты) монад, создаваемые ими из тончайшей одухотворенной материи — обладают сознанием. Специфическим сознанием обладают и частицы создаваемых богосотворческими монадами материальностей, поддерживаемые Мировым Логосом; этим они отличаются от неодушевленных частиц материальностей, создаваемых демонами. В сознающих объектах величина «зазора» между бытием сознания и самим сознанием может различаться. В случае Бога она оказывается нулевой, и потому верна для Бога формула бытие = сознание, означающая полноту познания собственной онтологии

* РМ 2.3.63 (3:92).

и полный контроль над этой онтологией, возможность изменения в себе любых структур и методов разворачивания субстанции. Духовные монады и их души *изначально* не обладают такой полнотой охвата собственного бытия сознанием. Но на очень высокой ступени восхождения монады, уже задолго до того со своими душами соединившиеся, по-видимому, способны достигать в себе тождества бытия и сознания.

Различные воздействия бытия на бытие можно некоторым образом классифицировать по типам.

1. Простейший случай — воздействие бессознательного бытия на таковое же.

2. В случаях, когда воздействие происходит из сознательных процессов, из воли и разума, можно говорить о воздействии сознания на бытие.

3. В случаях же, когда имеет место воздействие на сознание помимо осознанного восприятия, следует говорить о воздействии бессознательного бытия или сознания на *бытие сознания*. На бытие сознания Бога или монад такое воздействие извне не может быть оказано, ибо они обладают абсолютной свободой в себе. Однако такое воздействие может быть оказано на души, в том числе на все человеческие «я». Это выражается для нас, в частности, во всех феноменах, связанных с областью личной бессознательной природы (физического и эфирного тел) и коллективного бессознательного.

4. В случаях, когда влияние проходит через осознанное восприятие, следует говорить о влиянии бессознательного бытия или сознания на сознание. Такое влияние извне воспринимается в том числе и сознанием Бога или монад.

Очевидно, что такая метафизика не является идеалистической. Бытие может совпадать с духовным сознанием, если оно достигло ступени высочайшего внутреннего совершенства и самопознания. Но во множестве других случаев бытие субъекта «глубже» его сознания, еще не достигшего должных высот. Последнее относится к творимым Богом монадам, пока они не поднялись до ступени полного охвата своего бытия и тем более — к творимым монадами душам, не достигшим еще слияния со своими монадами, и, стало быть, и к душам всех людей на земле. С другой стороны, отличие такой метафизики от материализма не только в возможности отождествления бытия и сознания, но и в том, что множество сознающих субъектов, не тождественных изначально собственному бытию, не возникает самопроизвольно в бессознательных процессах, а сотворяется иным сознанием.

Применение материалистической формулы «бытие определяет сознание» по отношению к отдельному человеку неправомерно. Однозначная зависимость сознания людей от достоверно проверяемых внешних условий их бытия опровергается опытом. В одних и тех же условиях люди становятся совершенно разными. Например, сознание Даниила Андреева не только не определялось атмосферой общественного бытия (и сознания) сталинской эпохи, но диаметрально расходилось с ней. Можно, конечно, сослаться на генетические факторы, на мнимое влияние случайностей и т. п., но здесь уже ничего объективно проверить нельзя.

Подобие достоверности материалистическая формула может приобретать только при проведении статистического усреднения по множеству людей и отнесении ее к обществу в целом. На первичности материального бытия и на наличии неких объективных законов смены общественных формаций настаивал исторический материализм. Однако «предсказание» этой теории о неизбежной смене капитализма коммунизмом опровергнуто практикой, да и вообще ясно, что ничего стоящего эта «историческая алхимия» предсказывать не способна ни в отношении будущего, ни в отношении нераскрытых пока загадок прошлой истории. За пределами ее понимания уже изначально оказываются конкретные народы и государственные образования, их взлеты, падения, экспансия, войны и т. д. Тем более не найдем мы и намек на возможность объяснения в рамках этой теории процессов культурных, философских, религиозных (в особенности на высоких стадиях). Напротив, познание *метаисторического*, общие принципы и исходные сведения которого изложены в «Розе Мира», позволяет дать логичное объяснение указанным феноменам и строить предположения о будущем, обладающие *реальной* прогностической достоверностью. С метаисторической точки зрения общественное бытие и сознание определяется, помимо условий физического бытия и очевидной индивидуальной деятельности отдельных людей, творчеством миротворящих инстанций отдельных метакультур (демиургов, соборных душ, синклитов их небесных стран), а для мира в целом — творчеством Синклита Мира и других монад, сотворяющих самому Планетарному Логосу — Христу. Однако в нынешнем мировом периоде, или *зоне*, всякая Провиденциальная деятельность проходит в условиях непрестанной борьбы с демоническим станом, оказывающим влияние на бытие человечества со своей стороны.

Еще вопрос о бытии и сознании может ставиться как вопрос о происхождении вселенной, включая физический мир с его

законами. Ответ здесь простой: мироздание имеет своей непосредственной причиной творческую деятельность монад. Бытие и сознание монад, в свою очередь, имеет истоком Бога, в котором бытие и сознание тождественны.

Как можно понять, в рамках материалистической доктрины нет тождества бытия и сознания в начале физической вселенной, поскольку на этой стадии не предполагается вообще ничего сознательного. Более того, такое тождество в принципе никогда не могло бы *достигаться* ни одним сознанием, в силу утверждения о существовании первичных и непреложных законов. Эти законы образуют некую область бытия, которая остается бессознательной всегда, причем такая вот первичная бессознательность управляет всем миром. Ни одно сознание не может подчинить ее своей собственной воле, выйти из-под власти законов, изменить их.

Всего, что уже сказано в предшествующих главах о природе первичной субстанции, должно быть достаточно, чтобы уяснилось ее качественное отличие от субстанции материалистической философии — физической материи. Действительно, к первичной субстанции как таковой неприменимы известные науке представления о континууме пространства-времени, о движущихся в пространстве частицах или же о полях — изменяющихся распределениях числовых величин по пространству. Но еще важнее — отсутствие в природе первичной субстанции универсальных и непреложных законов, управляющих разворачиванием процессов, или, говоря точнее, по которым происходили бы переходы причин в следствия. Ведь не только для материализма, но и для различных форм натуралистического пантеизма характерно утверждение о развитии вселенной под действием некоторых неизменных, абсолютных законов. Разница лишь в том, что в нематериалистических учениях «непреложные законы» могут приобретать трансфизический характер, за счет включения в картину мира «тонкоматериальных» или «духовных» сущностей. Впрочем, даже и в материалистической философии могут возникать непреложные метафизические законы, чему примером пресловутые «законы диалектики», прилагаемые к сфере онтологии ради создания видимости объяснения становлению бытия на том уровне, где наука ничего содержательного сказать не способна.

Таким образом, метафизика Розы Мира кардинально отличается от материализма и пантеизма отсутствием непреложных законов. Кажущиеся нам столь незыблемыми законы физического слоя, как и законы любых других материальных слоев — не субстанциальны.

Они возникли благодаря деятельности сознающих существ, творящих онтологию миров.

* * *

В русской религиозной философии конца XIX — первой половины XX века большое значение приобрела выдвинутая В. Соловьевым идея всеединства. У нее есть несколько аспектов. Она выглядит почти бесспорной, если рассматривать ее как мирозренческий синтез, стремление к соединению во взаимодополняющую систему представлений религиозных, философских и научных. Но кроме этого возникла и метафизика всеединства. Как оценивать всеединство с точки зрения метафизики Розы Мира, как они соотносятся?

В метафизике всеединства есть своя правда и неправда. Неправда состоит в онтологизации всеединства, в тяготении к представлению о «естественном» и потому как бы механическом, бессознательном мировом процессе, который действует «сам по себе» или, быть может, «по воле Бога», но во всяком случае не движется сознательным творчеством живых существ. Кроме того, ошибочно и неверно было бы усматривать *всеединный процесс становления* в нашем мире, а также во всех других мирах, где идет *борьба* Провиденциальных и демонических сил. Не всеединство, а дуализм двух непримиримых начал — вот что это. И даже для миров, онтология которых не подвергается воздействию от злой воли богоотступнических монад, характерно на начальных стадиях становления не единство со всем остальным бытием, а как раз обратное — автономное развитие, выработка собственной неповторимой сути.

Но великая правда метафизики всеединства раскрывается на высших стадиях мирового процесса. «Вселенский план Провидения ведет множество монад к высшему единству. По мере восхождения их по ступеням бытия формы их объединений совершенствуются, любовь к Богу и между собой сближает их все более»*, — пишет Даниил Андреев. Предельная высота всеединства — Божественная Плерома, транскосмическая сфера, куда восходят монады, достигая единения с Богом и способности непосредственного сотворчества Ему. Не внешняя необходимость мировых законов, а только любовь и личностное сознательное стремление движет монады к всеединству.

* РМ 2.3.16 (3:83).

14. ВОПРОС О ПЕРВОПРИЧИНЕ БЫТИЯ

Логическая теория, как система претендующих на объективность представлений ума, всегда опирается на постулаты и разворачивается из них и только из них. Прообразом логического следования в мире действующего времени является *причинность*. В представлениях сознания действующего времени нет, и оно заменено «пространственными», структурными отношениями между частями системы представлений. Эти части существуют одновременно в «пространстве» представлений, но структурными отношениями маркируются так, что человек осознает, где посылки («прошлое»), а где выводы («будущее»). В мире действующего времени, то есть в метафизической разворачивающейся субстанции, прообразом полного набора постулатов логической системы представлений можно назвать первопричину — первосущность, относительно которой не ставится вопрос о ее причине.

Однако можно ли на этом основании удовлетвориться признанием существования беспричинной первосущности? Ведь постулаты любой теории хотя и первичны в рамках логической системы представлений ума, но за этими рамками обнаруживают вполне определенное происхождение: они берутся как отображения в уме фактов внешнего мира или же порождаются умом из каких-то своих соображений.

Надо честно признать, что вопрос о правомерности введения в метафизику объекта-первосущности по аналогии с постулатами логики пока обречен оставаться непроясненным. Да и что это за первосущность? отлична ли она по природе от первичной субстанции? как из нее рождается субстанциальное бытие, утрачивает ли впоследствии бытие связь с первосущностью? — поле для всевозможных метафизических спекуляций расширяется до беспредельности. Здесь мы ограничимся критикой расхожих богословских представлений о самосознающем Боге как об актуальной первосущности (полной неизменной первопричине) и покажем, что хотя бы ради правдоподобности и ради исключения немислимых понятий следует признать Бога не статической первосущностью, а первым динамическим сознающим субъектом, причиной собственного теогонического процесса и, разумеется, причиной остального бытия.

Обратим внимание на то, что в указанном направлении еще в Средние века продвинулась мысль немецких мистиков Мейстера Экхарта и Якоба Беме. Существенное отличие от божественного

Gottheit у Экхарта или бездны Ungrund у Беме состоит, однако, в том, что Даниил Андреев ни слова не пишет о значении каких-либо аналогичных сущностей в становлении мироздания. Даже если бы мы приняли некую добожественную первосущность в качестве гипотезы, ее значение, вероятно, должно ограничиваться исключительно объяснением происхождения Бога.

* * *

Наблюдаемое расширение физической вселенной и другие данные астрономии, экстраполяция известных законов физических процессов — все это настойчиво подталкивает к выводу о том, что наблюдаемый мир не существовал бесконечное время в прошлом. Следовательно, правомерна постановка вопроса о причине мира. Хорошо известно, как именно «Роза Мира» отвечает на него: материальные миры создаются духовными монадами, а сами монады творятся Богом, эмануруют из Него. Усмотрев в Боге причину всего остального бытия, мы переносим тем самым вопрос о первоначале с мира и монад на Бога.

Теологи прошлого и настоящего, христианские и не только, тоже признающие у мира начало во времени, всячески стараются избежать самой постановки того же вопроса о причине в отношении Бога. Рассмотрим три типичных способа схоластических рассуждений, которые обычно используются.

(1) Один из вариантов снятия проблемы сводится к утверждению, что Бог *неизменен* и пребывает *вне времени*. Бог производит мир, но вопрос о причине Бога неправомерен. В обоснование ссылаются на некоторые места Библии*. Но если вчитаться в контекст и воспользоваться адекватным переводом (в Послании Иакова речь идет не о метафизических качествах, а о сравнении Бога с небесными светилами: утверждается, что у «Отца светил» нет свойственных им перемен и затмений), то становится ясно, что в этих местах говорится не о метафизической абсолютной неизменности, а всего лишь о неизменности решений Бога**. Но даже и такую непреклонность волевых решений добросовестный толкователь не имеет права возводить в абсолют. Тексты Библии нередко противоречат друг другу. Авторы других ветхозаветных книг высказывают иную точку зрения. Известные примеры перемены решений библейского Бога:

* Мал 3:6; Иак 1:17.

** Ср. Тит 1:2; Пс 88:34–35; Прем 18:16; Ис 45:23.

«Бог раскаялся»*, «пожалел Бог о бедствии, о котором сказал, что наведет на них, и не навел»**.

Во всех вещах надо стараться найти главную суть. Здесь же она в том, что сознание древних иудеев, занятое провиденциальной задачей выработки монотеистической религии, оставалось чуждо высот философской обобщающей мысли и этим принципиально разнилось от эллинской мудрости. Формула «неизменного» Бога «вне времени» в христианском богословии лишь внешне прикрывается ссылками на Писание. Родилась же она из по-своему понятной, но ошибочной аксиологии древнегреческой философии, отталкивавшейся от изречения Гераклита «все течет» и воздвигшей неизменную сущность на высший уровень бытия. Эллинская мудрость в данном конкретном случае дает сбой (правда, сбой далеко не случайный, а очень типичный для древней философии), тогда как древний иудаизм оказывается в простоте своей еще не затронут «вневременным» заблуждением.

Из трактовки «жизни вечной» как неподвижного и неизменного бытия, а не восходящего творческого процесса, рождались порою весьма странные религиозные идеи, где само время метафизически связывалось со злом. Николай Бердяев приводит один такой любопытный казус:

«Вспоминаю одного, у которого была последовательно продуманная система спасения. Он исключительно был сосредоточен на проблеме времени как источнике зла. Он считал время победимым и проповедовал, что нужно „завернуться в мгновении“, тогда все входит в вечную жизнь, победится смерть» (*Бердяев Н. А. Самопознание*)³⁷.

Неразличение между временем как таковым и искаженным, омраченным устроением мира, которое выявляется во времени точно так же, как всякая иная онтология, в том числе и совершенно благая (не испытывавшая демонических воздействий), можно встретить даже у Владимира Соловьева. Показательно одно из его стихотворений, написанное вполне в духе идеализма неоплатоников:

Смерть и Время царят на земле, —
Ты владыками их не зови;
Все, кружась, исчезает во мгле,
Неподвижно лишь солнце любви!³⁸

* Бт 6:6.

** Иона 3:10.

Основная идея этого четверостишия возражений вызвать не может. Истинно, Бог, который неизменно есть любовь, пребудет всегда. И смерть победится. Но как можно было обидеть Время, поставив в один ряд со Смертью? И что же это за «неподвижная» любовь? Как она соотносится с теми *динамическими* проявлениями любви, которые только нам и известны? Любить может только некоторая личность, но разве личность может быть «неподвижной»?

Собственно, главный аргумент против идеи «Бога вне времени» состоит в том, что метафизическая неизменность Бога элементарно несовместима с наличием у Бога сознания: воли, чувств, разума, памяти и т. д. Сознание *по определению* является упорядоченным *процессом*. «Неизменный Бог» — это и не Бог вовсе, а безличный Абсолют — какая-нибудь система законов, управляющих миром в философии натуралистического пантеизма. Бессмысленно также утверждать, что Бог сам по себе «неизменен», но проявляется в мире своими действиями. В таком случае Бог живет только благодаря существованию мира и никакой сознательной жизни вне мира все равно не имеет.

Полная неизменность — это ограничитель возможностей сущности, а не достоинство. К неизменности тяготеет, например, тысячелетняя окаменелость, но было бы верхом абсурда приписывать ей какое бы то ни было преимущество ее по сравнению с человеком или другими живыми существами. Нельзя, впрочем, не признать наличие вполне объективных оснований в суждениях древних мыслителей, стремившихся идеализировать статику. Пред их взором непостоянство и текучесть эмпирической действительности оборачивалась конечной смертью и распадом, бессмысленными повторяющимися циклами, которые, казалось, не ведут никуда. Но то — следствие недолжного и трагического омрачения мирового бытия злой волей, а не норма вещей. Метафизическое отрицание изменения в роли средства преодоления зла подобно лечению головной боли при помощи гильотины, поскольку этим устраняются вообще *все процессы*, не только негативные, но и позитивные, такие как жизнь личности, ее самосовершенствование, творческая деятельность, возрастание общей мировой гармонии.

(2) Другой формальный способ обойти вопрос о начале бытия Бога сводится к попытке объявить Бога «причиной самого себя». Вот как изложил этот распространенный подход прот. Александр Мень:

«Те же, кто пытается распространить на сам Абсолют принцип причинности, обнаруживают непонимание этого принципа. Так,

Бертран Рассел с удивительным легкомыслием говорил, что вопрос „А кто сотворил Бога?“ привел его к отрицанию принципа Первопричины. Абсолютное потому лишь и является Абсолютным, что в отличие от относительных вещей оно есть *причина самого себя*. Только при наличии такой Первопричины становится понятной каузальность мироздания. Следует подчеркнуть, что, когда мы говорим о Первопричине, или Начале, речь идет не о *хронологической* причинности или начале во времени, а о причинности, уходящей корнями в самую суть явлений. В данном случае Первопричина есть ось, на которой держится мировой процесс и которая связывает все его звенья» (*Мень А. В. Истоки религии*)³⁹.

Вышеприведенное рассуждение является показательным образцом вводящей в заблуждение формулировки, способной удовлетворить только догматическое сознание. Здесь автор сам честно признает, что «речь идет не о хронологической причинности», но, похоже, совершенно не задумывается о правомерности такой *подмены понятий*. Вопрос ведь ставился о причинности именно в нормальном, «хронологическом» смысле! Ссылка на «корни в самой сути явлений» не имеет к вопросу о первопричине никакого отношения. Конструктивно эти «корни» могут быть поняты разве что в смысле указания на Бога как первичную субстанцию всех вещей. Это подразумевает метафизику как минимум панэнтеистическую (мир в Боге), но ничего не дает в плане ответа на поставленный вопрос. Поскольку адекватно понимаемая причинность (пусть, если угодно, хронологическая, хотя из-за вторичности, производности самого понятия времени такой термин не идеален) в самом Боге отрицается, то как результат получаем тот же вариант неспособного на процесс сознательной деятельности «Бога вне времени» со всеми сопутствующими следствиями, включая автоматический переход от допустимого для христианства панэнтеизма к недопустимому безличному пантеизму. Но тогда почему бы изначально не постулировать неизменные мировые законы в качестве «оси, на которой держится мировой процесс»?

(3) Еще один способ избежать вопроса о причине Бога можно вывести из *трансцендентно-терминологической* спекуляции известного православного богослова В. Н. Лосского, определившего бытие Бога как «превосходящее» и динамику, и статику:

«Если движение, перемена, переход от одного состояния в другое суть категории времени, то им нельзя противопоставлять одно за другим понятия: неподвижность, неизменность, непреходящесть

некоей статичной вечности; это была бы вечность умозрительного мира Платона, но не вечность Бога Живого. Если Бог живет в вечности, эта живая вечность должна превосходить противопоставление движущегося времени и неподвижной вечности» (*Лосский В. Н. Догматическое богословие*)⁴⁰.

Сразу отметим, что эта идея богослова XX века не найдет подтверждения у древних отцов церкви, мысливших вечность Бога в духе античной философской традиции, то есть чисто статически, именно как *противопоставление* времени, а не что-то «превосходящее». Приведем для примера суждение преп. Антония Великого. Несмотря на метафизическую ошибочность, оно заслуживает уважения из-за стремления автора избавить Бога от атрибутов «гнева и ярости». Отрицание подобных атрибутов, выводимых из Ветхого Завета, встречается в трудах древних отцов куда реже, чем хотелось бы. Ошибка же состоит в том, что логика абсолютизации статики приводит св. Антония к обезличиванию Бога через отрицание у Него не только недостойного гнева, но также и доброго чувства — радости:

«Бог благ и бесстрастен и неизменен. Если кто, признавая истинным то, что Бог не изменяется, недоумевает, однако же, как Он о добрых радуется, злых отвращается, на грешников гневается, а когда они каются, является милостив к ним; то на сие надобно сказать, что Бог не радуется и не гневается: ибо радость и гнев суть страсти. Нелепо думать, что Божеству было хорошо или худо из-за дел человеческих. Бог благ и только благое творит, вредить же никому не вредит, пребывая всегда одинаковым; а мы, когда бываем добры, то вступаем в общение с Богом — по сходству с Ним, а когда становимся злыми, то отделяемся от Бога — по несходству с Ним» (*Наставления св. Антония Великого*)⁴¹.

Что же касается существа идеи В. Н. Лосского, то подобного рода чисто терминологические (не метафизические, не гносеологические) построения всерьез воспринимать нельзя. Громоздить новые псевдокатегории можно беспредельно. Почему бы, например, не ввести еще одну категорию, «превосходящую» динамику и статику, но при этом отличную от введенной Лосским, а затем еще одну, которая будет «превосходить» их обе?.. О содержательном определении «превосхождения» автор очевидно не задумывался, и в этом вся проблема. Как человека с догматическим складом ума, его не интересует положительное решение вопроса. Его цель иная — чисто апофатическое дистанцирование от обоих вариантов, которые стали интуитивно восприниматься как нежелательные. От изменчивости

Бога — из-за необходимости держаться в русле сложившейся православной догматики. От Его абсолютной неизменности — из-за его очевидной на сегодняшний день абсурдности, несовместимости с определением личностного бытия и даже с библейским выражением «Живой Бог»*.

* * *

Интересно заметить, что подвергнутая критике формула «Бог — причина самого себя» приобретает вполне разумное содержание при условии ее переосмысления в рамках метафизики Розы Мира и адекватного понятия о причинности. Истолкование оказывается динамическим. Оно предполагает процесс сознательного самосотворения Бога — постоянного разворачивания собственной субстанции Единого. Предшествующий объем субстанции Бога действительно является причиной порождения новой и новой субстанции. Бог творит себя, но вопрос о первопричине не снимается. Правда теперь он касается уже сущности гораздо более простой — начала бытия Бога, а не Бога, каким Он стал. Но что же было в начале всего теогонического процесса?

В метафизике субстанциального монизма ретроспективная цепочка «мир — монады — Бог» может быть обобщена вопросом о первопричине всей субстанции бытия. Этот вопрос правомерен постольку, поскольку разворачиванию субстанции присущ строго причинно-следственный характер.

Даниил Андреев нигде не затрагивает вопроса о первоначале бытия и ничего не говорит о происхождении Бога. Скорее всего, тема эта очень сложна и требует каких-то новых понятий. Во всяком случае, из всего написанного им бесспорно следует, что Бог существует и творит во времени. В этой связи интересно следующее замечание: «Отмечу попутно, что различие двух значений слова „вечность“ до сих пор очень мало осознано нашей философской мыслью»**, где подразумеваются, с одной стороны, вечность в смысле «бесконечно длящегося Времени», а с другой — вечность в смысле «отсутствия всяких времен» (то есть число параллельных потоков времен разных темпов в материальном слое равно нулю). Из этого противопоставления

* Откр 7:15; Вт 4:33, 5:26; Дан 6:20, 14:25; Деян 14:15; Евр 3:12, 9:14, 10:31, 12:22; Ин 6:69; Ис 37:4; Иудифь 13:16; 2 Кор 3:3, 6:16; Мф 16:16, 26:63; Ос 1:10; Пс 41:3, 83:3; Рим 9:26; 1 Тим 3:15, 4:10, 6:17; 1 Фес 1:9; 1 Цар 17:26, 28:10; 3 Цар 17:12, 18:10; 4 Цар 5:16, 19:4, 19:16, 86:4.

** Примеч. Д. Андреева к РМ 2.3.11 (3:81).

видно, что отсутствие времен — это некоторое состояние слоя материальности (конкретно, галактического ада), который в субстанциональном смысле все же «внутри себя обладает движением». Такое онтологическое состояние должно быть преодолено и никак не может быть почтено за нормальное. В этом контексте уясняется вся бездумность и нелепость идеи о неизменном Боге «вне времени». За столь многие века ни богословие, ни традиционная метафизика так и не смогли осознать ущербный характер статической вечности и абсурдность помещения в нее высочайшего *сознающего* Субъекта!

* * *

Довольно часто со стороны атеистов можно услышать утверждение о том, что введение Бога в качестве первопричины мира ничего не дает, поскольку вопрос о происхождении мира всего лишь заменяется таким же вопросом в отношении Бога. Если мыслить Бога статическим и вечным, то атеисты действительно оказываются правы. Такой Абсолют, неспособный на движение сознания, можно в целях примирения всех точек зрения даже отождествить с мировыми законами атеистов. Если же мыслить динамическое самосотворение Бога, то положение вещей оказывается совсем иным.

Если считать бытие становящимся как бы почти с нуля, то наибольшей основательностью будет обладать допущение о первичном самосотворении в первичной субстанции единственного духовного Сознания. С какого-то момента это Сознание дает начало другим «Я» и через них — многообразию материальных миров. Куда больше необъяснимости и, как мы полагаем, прямой невозможности содержит в себе вера в самопроизвольное возникновение разнородной Вселенной, включающей галактики, звезды, планеты, целые классы подобных друг другу живых существ, в том числе разумных. В случае Бога как первой сущности сразу включается действие сознания, творческие возможности которого нам известны как минимум по собственному человеческому опыту. Бог и монады могут творить и менять любые законы в мироздании. Эти законы выступают как средство упорядочения мира, но они не самодостаточны и метаэволюцию не объясняют. В случае же безличного Абсолюта (в материализме или пантеизме) эволюционные процессы управляются бессознательными и неизменными законами, под действием которых *совершенно немислимым* самопроизвольным образом возникает, кроме прочего, целое множество сознающих сущностей. Не составляет труда помыслить происхождение бессознательного

бытия как результат сознательной телеологической деятельности. А вот обратное — нелепо, непредставимо и может быть только предметом *слепой веры* в самопроизвольную организацию.

15. ИСТИНА

Прежде чем подступиться к непосредственному разбору вопросов, связанных с понятием истины и познанием действительности, необходимо критически «ограничить» данную тематику со стороны, так сказать, отрицательной.

Есть в философии ряд методологических подходов, которые неизбежно заводили и заводят в тупики мысли тех, кто ими соблазнился. Имена этим методологическим установкам: апофатизм и антиномизм. Первая из них, являясь чем-то вроде философского табу — запретом на размышление об определенных «высших» предметах, менее опасна, нежели вторая. Утопить же истину в колодеце антиномий легче легкого. К сожалению, приходится констатировать, что многие из представителей русской религиозной философии поддавались в той или иной мере соблазну антиномического упрощенчества. Трудность некоторых вопросов, отсутствие очевидных путей их решений, мнимо «преодолевалась» попыткой объявить наличные противоречия собственного ума нормой, то ли соответствующей природе бытия, то ли выражающей нашу безнадежную неспособность выработать непротиворечивое представление.

Пагубный характер в особенности присущ теоретическому, рационалистическому антиномизму, претендующему на обязательность своих установок. В гораздо меньшей степени это касается такого антиномизма, как например у Н. А. Бердяева, талант которого заключался в интуициях и прозрениях, в емких афористических формулировках, в живом ощущении категорий нравственных и духовных, а не в строгом философском мышлении. Николая Александровича уместнее называть мыслителем, нежели философом. Для таких людей антиномическое игнорирование логической фатальности противоречий, может стать, не так уж вредно и даже в чем-то полезно, поскольку максимально высвобождает их способности к отдельным несистематизированным интуитивным прозрениям. Однако оформить свои прозрения в цельную, непротиворечивую философскую систему, допускающую дальнейшие выводы и приложения к различным частным вопросам, такой мыслитель, конечно же, не в состоянии.

Особенность же рационалистического антиномизма состоит в том, что существование противоречий оправдывается некими псевдодоказательными рассуждениями. Подводится своего рода «теоретическая база». Увлечение антиномизмом получило мощный импульс от Иммануила Канта, который указал на ряд «антиномий чистого разума», выражающих, согласно учению философа, неспособность разума познавать «вещи в себе». Вообще-то антиномией можно назвать любое противоречие, если привести его к соответствующей форме. Не стоит думать, будто бы антиномия отличается по существу от противоречия одинаковой доказанностью тезиса и антитезиса. Это всего лишь показывает, что противоречие заложено на уровне определений и аксиом. Правда, Кантом все же рассматривались специфические категории, имеющие отношение к «трансцендентальной» картине мира, и он полагал свои антиномии важными из-за неизбежности формирования представлений о мире именно через те понятия, какие представлял сам. Здесь-то и кроется заблуждение, в котором «догматическое упорство» прикрывает «непреодолимый скептицизм», как выразился Я. Э. Голосовкер в своем литературоведческом исследовании «Достоевский и Кант»⁴².

На самом деле «антиномии» Канта являются скорее «антиномиями ограниченного здравого смысла», который был неправомерно принят философом за общеобязательный «чистый разум». Допустим, в уме Канта и впрямь были внутренне противоречивые понятия; разбирать этот вопрос незачем, хотя даже философские словари признают, что «антиномии Канта не являются антиномиями в смысле современной формальной логики, т. к. обоснование и тезиса и антитезиса в них не поддается выражению в формально-логическом виде»⁴³. Весь вопрос в том, какое имеет отношение «модель Канта» к действительности, действительно ли неизбежны используемые им понятия в формировании представлений о бытии. Никаких противоречий не будет после нахождения других, более правильных логических определений для разбираемых Кантом категорий. Кант, например, считал невозможным мыслить пространство конечным, а мы считаем это вполне возможным: достаточно заменить представление о непрерывном континууме представлением о решетке связанных объектов. Кант считал невозможным совмещение причинности и свободы, для нас же здесь нет ничего затруднительного: если говорить о сознании духовных монад с их абсолютной свободой в себе то любые «необходимости», поняты как правила перехода причин в следствия в субстанции сознания, не являются всеобщими

и непреложными, они локально устанавливаются и переустанавливаются самим сознанием, которое в идеале детерминирует самое себя, и не подвержено внешним воздействиям, если только такие воздействия не приняты волей после осознания их сути; это и есть свобода.

В истории отечественной философии самый яркий пример антиномистической рационализации являет С. Л. Франк. Вот что он пишет:

«Так мы приходим к выводу, что мышление — именно в качестве трансцендентального мышления, осознающего условия самой рациональности, — хотя и никогда не достигает адекватно самого непостижимого, но улавливает его отображение в форме антиномистического познания*. Именно эта форма познания есть логическая форма умудренного, ведающего неведения. Элемент неведения выражается в ней именно в антиномистическом содержании утверждения, элемент же ведения — в том, что это познание обладает все же формой суждения — именно формой двух противоречащих друг другу суждений. <...> Антиномистическое познание выражается, как таковое, в непреодолимом, ничем более не преодолеваемом витании между или над этими двумя логически несвязанными и несвязуемыми суждениями. <...> И дело идет здесь поэтому совсем не о беспомощном, бессильном колебании или шатании, а об основанном на твердом решении и самоочевидно ясном узрении — свободном витании в середине или в единстве двух познаний — о витании, которому как раз и открывается последняя истина» (Франк С. Л. Непостижимое)⁴⁴.

Сам едва ли того желая, этим чудным словечком «витание» Франк наглядно иллюстрирует фундаментальную абсурдность своих рассуждений. Спрашивается, ну откуда же мыслителю может быть доподлинно известно, что противоречие внутри его ума вообще имеет какое-то отношение к действительности, а не исходит из ошибочности постулатов? Какое «самоочевидно ясное узрение» может гарантировать именно соответствие представления ума реальному бытию (а не правильность хода логических заключений, которые действительно бывают самоочевидными)? Здесь же требуется как условие познания субъектом абсолютной истины о бытии! Как быть, если в то время, пока мыслитель, соблазнившийся антиномиями, будет занят «свободным витанием», другой, более разумный философ,

*Здесь и ниже в цитате разрядка соответствует курсиву источника. — Г. С.-Л.

попросту откажется от его постулатов, понятий и «суждений» как от неадекватных и сумеет найти более точное и одновременно внутренне непротиворечивое решение того же вопроса? Как прийти к согласию, если каждый будет «витать» на свой лад? Наконец, какой вообще смысл в этом процессе, к чему он может привести, что может дать позитивного? Извлечена ли кем-либо из «витаний в антиномиях» хоть какая-нибудь новая истина, затем подтвердившаяся из опыта? Если бы физики начала XX века последовали методу С. Л. Франка и занялись бы антиномическим «витанием» между классическими понятиями волны и частицы, то квантовая теория, надо думать, никогда и не была бы разработана.

Вторым по значимости отечественным антиномистом-рационалистом и одновременно еще и математиком и мистиком был П. А. Флоренский. Перекидывая мостик от русской религиозной философии начала XX века к более близкому нам времени, приведем отзыв о главном труде Флоренского «Столп и утверждение истины»⁴⁵ со стороны протоиерея Александра Меня, еще одного человека, подпавшего, к сожалению, соблазну легиматимации противоречий.

«Особая глава „Противоречия“ написана с гениальной силой. И сегодня физика подтвердила (концепции Нильса Бора и других физиков): в фундаментальных свойствах природы мы находим *логические неснимаемые противоречия*. И здесь возникает принцип дополнительности, который позволяет описывать явление с двух сторон, не давая им единой интеграции. Но это не значит, что Флоренский считал, что истина не существует как целое. Он образно выражался так: целокупная истина, падая с неба, разбивается здесь на противоположные элементы, что есть возможность охватить целое, но для этого необходимо какое-то особое проникновение в реальность. И это проникновение идет за счет восприятия таинственного опыта Церкви» (Мень А. В. Павел Александрович Флоренский. Лекция)⁴⁶.

В собственных рассуждениях Александр Мень проводит ту же линию, ярко свидетельствующую о несостоятельности его представлений в области физики.

«<...> Человеческое мышление не может охватить целиком всю реальность. Поэтому физики создали так называемый принцип дополнительности. Это очень важный научный принцип. Он полностью подходит и к догматике, более того, — принцип дополнительности был употреблен в догматах Церкви задолго до Нильса Бора

и других, кто этот принцип выдвигал в науке. Он заключается в том, что значительные и фундаментальные явления действительности *могут быть описаны только в противоречивых терминах*; соединяющего их интегрального описания невозможно найти в принципе — его не существует» (*Мень А. В. Верую*)⁴⁷.

С тем, что *человеческое* мышление со своей *наличной* системой терминов не может охватить реальность вполне, надо согласиться. Но вот никак нельзя признать, что противоречия могут означать ее наилучший возможный охват! Напротив, они ясно указывают на наличие ошибок и на неадекватность всей системы представлений по отношению к реальности. Следовательно, ситуацию надо исправлять, и ее всегда можно исправить. Утверждение Александра Меня о *несуществовании* непротиворечивого описания и есть опаснейший тупик догматического антиномизма.

Что же касается *принципа дополненности*, то здесь автор демонстрирует свойственный ему широкий, но, увы, поверхностный подход, обнаруживающийся не только в научных, но также, хотя и не столь явно, в религиозных и культурных вопросах. Впрочем, мысль о том, что квантовая физика будто бы постулирует противоречия, высказывается весьма часто; разумеется, в кругах не ученых, а дилетантов. Вопрос «электрон — волна или частица?» кажется им убийственным, способным поставить в тупик какого-нибудь апологета логически строгого мышления. Однако, согласно современной теории, электрон нельзя назвать ни волной, ни частицей. Он характеризуется волновой функцией вероятности потенциального присутствия по пространству, которая может в определенных ситуациях редуцироваться до очень малой области, до «точки». Волновые и корпускулярные свойства элементарной частицы (частицы — как объекта «самого по себе», а не в смысле строго определенного пространственного положения) проявляются таким образом, что никакого противоречия не возникает.

Особенно интересно отметить, что большинству антиномистов свойственно этот «метод» превозносить вплоть до объявления его чем-то высшим, чуть ли не зримым выражением высот духовного познания. Столь бесосновательным самопревозношением они напоминают тех гегелевских диалектиков, которые всерьез уверены в том, что люди, отвергающие т. н. диалектическую «логику», попросту не способны ее понять.

«Понятно, что есть обыденный рассудок и есть высший разум, способный осмыслить и оценить антиномичность истины,

способный признать свои пределы в постижении высшего» (*Мень А. В. Письмо к Е. Н.*)⁴⁸.

На самом деле именно обыденный, догматический рассудок как раз и производит на свет антиномистов, во всяком случае, рационалистического толка. Антиномизм, как и апофатизм, целиком происходит от беспомощности и лени ума, от неготовности пересматривать устаревшие догматы, о проблемах с адекватностью которых некоторые антиномии, собственно, и сигнализируют. Хотя здесь надо еще заметить, что «антиномические» богословы нашего времени усматривают свои «антиномии» там, где их не видели богословы древние, ибо последним стремление оправдывать противоречия было вполне чуждо. Часто ссылаются на принцип «верую, ибо абсурдно», являющийся неточной цитатой из трактата Тертуллиана «О плоти Христа». Но ведь Тертуллиан там вовсе не легимизирует противоречия! Его «абсурд» — не подлинное противоречие, а некоторая необъяснимость, «немудрость» в мнениях людей неверующих, не принимающих аксиомы веры⁴⁹. В другом своем сочинении «О прескрипции еретиков» этот же Тертуллиан категорично заявляет, хотя и погрешая против выводов современной научной библеистики: «Апостольское учение лишено противоречий; в нем явлена вся истина, полученная от Христа»⁵⁰. И во всех своих полемических текстах Тертуллиан руководствуется нормальной логикой, негативно расценивая любые противоречия.

Деятельность высшего разума, на которую ссылается Александр Мень, заключается в интуитивном обретении представлений, которые оказываются безупречными логически, несмотря на то что они и не были выведены путем последовательных доказательств. Если бы высший разум действительно обнаружил какие-то свои пределы, то уж *сами эти пределы* можно было бы показать и обосновать. Но этого нет. А потому все соображения, высказываемые сторонниками антиномизма, не стоят ровным счетом ничего, все их примеры «антиномий» являются простыми ошибками, противоречиями в их собственных представлениях, хотя, возможно, и вытекающими из каких-то априорно «истинных» догматов. Приведем только один конкретный пример довольно широко известной в среде богословов «антиномии».

«Перед антиномией свободы и Промысла ограниченный разум останавливается, будучи не в силах заключить бытие в рамки системы» (*Мень А. В. История религий*)⁵¹.

Эта «антиномия», по Даниилу Андрееву, устраняется очень просто. Промысл онтологически не в состоянии нарушить свободу

монад; монады творятся Богом так, что их свобода воли не может быть нарушена абсолютно никем. Поэтому силы Провидения отнюдь не всемогущи. Сам же Промысл динамически изменчив по действию, ибо принцип стремления к всеобщему благу в нем обретает конкретизацию в зависимости от обстоятельств и не имеет ничего общего с однозначным предопределением будущего.

Труд Даниила Андреева в особенности прекрасен тем, что в его текстах нет и следа от апофатизма, антиномизма, универсализации диалектики, а также «металогических», «сверхвременных» или иных «трансцендентных» бессодержательных псевдокатегорий. Автор «Розы Мира» вообще свободен от оперирования туманными, сомнительными понятиями. В этом смысле Андреев похож на Вл. Соловьева и даже превосходит уважаемого им философа по безупречности построений, поскольку не разделяет склонность последнего к универсальной схематизации, ярко выраженную в стремлении рассматривать самые различные вопросы (гносеологические, онтологические, социальные) через триады понятий. Это не всегда было оправданно и порою производит в работах философа впечатление заданности и надуманности. Но все-таки именно Вл. Соловьев как никто среди русских религиозных философов конца XIX — начала XX века обладал замечательной способностью прокладывать путь творческой мысли в русле логической ясности и безупречности.

* * *

Итак, что же такое есть истина? Очевидно, что в нашем понимании этим словом обозначается весьма широкий спектр смыслов. Нередко его используют для подчеркивания своего положительного отношения к предмету (истинное счастье, истинный благодетель и т. п.). В истории философии нового времени были попытки поставить аксиологию выше всякой метафизики и считать в первичном смысле истинным «то, что полезно». Очень у многих людей в практическом определении истинности бессознательно преобладает критерий «то, что мне нравится», особенно когда дело касается областей, не проверяемых однозначно практическим опытом областей и где невозможны доказательства, проводимые с математической строгостью... Многоразличные побочные смысловые нагрузки на слово «истина» не будут включены в предмет дальнейшего рассмотрения постольку, поскольку мы занимаемся сейчас не аксиологической, а метафизической тематикой.

Определение истины, которое дает Даниил Андреев, выдержано в духе простой и понятной теории отражения и соответствия. Но делается это автором «Розы Мира», как мы увидим, более последовательно, нежели, скажем, в гносеологии материализма, представители которой вынуждены иметь дело не только с конкретными фактами, но и с универсальными и первичными «мировыми законами», со своего рода «миром идей», даже если в явном виде эта «идеальная субстанция» не признается ими.

«Истинными называем мы ту теорию или то учение, которые, на наш взгляд, выражают неискаженное представление о каком-либо объекте познания. В точном смысле слова истина есть неискаженное отражение какого-либо объекта познания в нашем уме. И сколько существует на свете объектов познания, столько же может существовать истин»*.

Но что же такое «неискаженное представление» и как отличить его от искаженного? Степень соответствия представлений действительности всегда проверяется *опытом* взаимодействия сознания с внешней реальностью и на практике распадается в длинный ряд частных способов проверки, которыми может быть выявлена искаженность соответствующих частных представлений.

Как показательный пример несостоятельности философских альтернатив, отрицающей познание истины через отражение, можно указать на «интуитивистскую» гносеологию Н. О. Лосского. Здесь очень быстро обнаруживается, что «непосредственное» познание по Лосскому оказывается обусловлено загадочным «сверхвременным» и «металогическим» бытием, постулируемым в рамках его метафизики, которым обладают т. н. субстанциальные деятели, стоящие за всеми феноменальными объектами, вплоть до элементарных частиц. Принятие таких «металогических» псевдокатегорий и воздвигаемых из них псевдоконструкций гарантированно переводит метафизику в область «классических» для истории философии произвольных спекуляций, а от этого следует сторониться как можно далее.

Если познание происходит через отражение сведений о структуре субстанции тех или иных объемов бытия на поле представлений памяти сознающего субъекта, то претендовать на статус истин могут только те представления, которые подразумевают в своем содержании отсылку к действительности. Представления, к которым приложима

* РМ 1.3.3 (3:38). Курсив источника цитаты. — Г. С.-Л.

оценка истинности, должны прямо или опосредованно ссылаться на простые «фактологические» представления, которые порождаются сведениями, поступающими в сознание извне, и выступают в роли аксиом, отображающих внешнюю реальность в сознании.

Можно обнаружить, что очень многие представления сознания не связаны с внешней реальностью. Такие представления, как арифметические равенства $2 \times 2 = 4$ и $2 \times 2 = 15$, нельзя назвать истинными или неистинными в бытийном смысле, хотя вполне можно сказать, что первое из них логически непротиворечиво, а второе — содержит противоречие. Истинность в смысле соответствия действительности никогда не следует смешивать с формально-логической «истиной» или «ложью», определяемой через отсутствие или наличие противоречий. Можно придумать сколько угодно непротиворечивых представлений, не имеющих отношения к бытию. Если же представление говорит о бытии, то в идеале оно должно быть непротиворечивым. Однако логическая непротиворечивость вовсе не означает абсолютной истинности. Точно так же наличие противоречий автоматически не влечет абсолютной ложности, хотя, несомненно, говорит о серьезном изъяне, который надо устранить, изменив представление с целью избавления от противоречий.

* * *

Все истины нашего сознания относительны. Это означает, что они соответствуют действительности не точно, а лишь в некотором приближении. Человеческое знание о внешнем мире формулируется относительно некоторого базиса собственных первичных понятий. Как пишет Даниил Андреев — «от себя»*. Сходство понятийных базисов множеств сознающих существ — необходимое условие их взаимопонимания — обусловлено сходством в их онтологии. Но первичные *для сознания* понятия вовсе не являются фундаментальными *для бытия*.

К примеру, решение средневекового спора между церковью и Галилеем о том, движется ли Солнце вокруг Земли или же Земля вокруг Солнца, не так уж очевидно и зависит от того, как определяется понятие «движение». Древнее понимание движения, предполагавшее неподвижность определенных тел, неважно, Земли или Солнца, оказывается элементом такого понятийного базиса,

* РМ 1.3.4 (3:38): «...Объекты познания познаваемы *от нас*, а не *из себя*» (курсив источника. — Г. С. Л.).

в котором отображение действительности заведомо будет *более искаженным*, нежели при опоре на представления об относительном движении, где речь шла бы о вращении вокруг центра масс. Квантовая физика пошла дальше и наглядно выявила неприложимость классических «естественных» понятий к тому новому уровню бытия физической материи, который открылся науке. Понятие движения все усложняется и усложняется. Но и само новое квантовое знание о бытии микрочастиц, по прямому утверждению Даниила Андреева*, еще чрезвычайно далеко отстоит от бытия субстанциального. Что особенно интересно, *истолкования* квантовой теории могут даже *отдалять* от понимания отдельных принципов субстанциального бытия: немалое число людей, склонных к вере в фундаментальность этой теории, легко могут усомниться во всеобщности причинно-следственной связи и допустить существование необъяснимых чистых случайностей.

Состояние сущей первичной субстанции и процесс ее разворачивания нельзя выразить ни в житейских понятиях, ни в «классических» представлениях о времени, пространстве и бесконечно делимой материи, ни в современном научном терминологическом базисе. Философское постижение общей природы первичной субстанции хотя и может приблизить к более адекватному понятийному базису, но из-за недоступности для нас первичных бытийных *фактов опыта* выразить в нем что-то конкретное не удастся. Никакое отвлеченное усвоение метафизических идей не открывает способа опытно познавать первичную субстанцию. Здесь уместна параллель со знанием формул теоретической физики без малейшей возможности непосредственной опытной проверки или практического приложения.

В логическом мышлении исключительно важную роль играет бинарный критерий, разделяющий представления на правильные и ошибочные. С его помощью отбрасываются одни представления, противоречащие другим, полагаемым за более достоверные, весомые и значимые. Но для оценки качества нашего познания действительности, то есть качества относительных истин, бинарный критерий *практически непригоден*. Если бы мы решили по-настоящему бескомпромиссно разделить свои представления о мире на истинные и ложные, то легко обнаружили бы, что при таком «черно-белом» подходе *все* они окажутся ложными и никаких истин в точном смысле слова у нас не останется.

* РМ 1.3.10 (3:39).

Никто, например, абсолютно точно не знает высоту дерева или здания. Если же пытаться уточнять ее, то при переходе на уровень микрочастиц само макроскопическое понятие протяженности теряет определенность и оказывается неадекватным новой картине бытия. Только на неискушенный взгляд могут казаться «абсолютными истинами» утверждения типа «река Волга впадает в Каспийское море». Успешно применять формулу «Волга впадает в Каспийское море» можно только в общении с людьми, которые *не сомневаются* в тождественности своей и нашей интерпретации заложенных в ней понятий. Но это не более чем совпадение неких условных символов и их отношений. Сами по себе никакие названия и ярлычки не могут соответствовать конкретным объектам в бытии. Чтобы эта фраза могла претендовать на истинность, мы должны уметь формулировать знание о бытийных сущностях, а не об именах. Предположим, что перед нами поставлена задача передать эту истину человеку, не знающему ни названия «Волга», ни «Каспийское море», ни вообще географии России. В этом случае пришлось бы обратиться к самой сути вещей. Но в какой мере она известна нам самим? Именно ограниченность и неточность содержательного представления о бытии этих двух водоемов и делает вышеприведенное утверждение относительной истиной.

Относительными оказываются не только наши истины отдельных фактов, но и общих физических законов. Называемая «всемирным законом тяготения» формула Ньютона, утверждающая, что сила притяжения тел пропорциональна их массам и обратно пропорциональна квадрату расстояния, верна лишь приблизительно и в не слишком «экстремальных» условиях. Пришедшая на смену ей общая теория относительности дает результаты, не просто количественно, но и качественно отличающиеся (отклонение света в гравитационном поле, замедление времени и т. д.), и опирается на существенно иные базисные понятия. Более того, и сама общая теория относительности абсолютной истиной быть никак не может уже хотя бы потому, что является классической непрерывно-полевой теорией, а не квантовой.

Называть истины относительными надобно не только ради различения их от истин абсолютных, сущность которых будет объяснена ниже, но также для того, чтобы не потерять из виду важные качественные различия на множестве возможных относительных истин, касающихся одного и того же предмета. Очевидно, что относительные истины, являясь описаниями, сделанными «с разных

сторон», с разной степенью точности и, главное, в *различных* понятийных базисах, далеко не равноценны. Некоторые из них приближены к абсолютной истине *лучше* других.

Сравнение разных относительных истин представляет собой задачу далеко не тривиальную. Понятно, что здесь немислим универсальный одномерный критерий и нет возможности выполнить однозначное *линейное* упорядочение по степени истинности. В общем случае сравнение неизбежно будет многомерным. А это значит, что из двух относительных истин первая может лучше соответствовать действительности по одним показателям, зато вторая — по другим. Однако не так уж редки и частные случаи, когда можно констатировать безусловное преимущество по любым показателям. Такое соотношение естественно возникает, например, в ходе поступательного развития знаний, касающихся определенной предметной области. Именно так обычно соотносятся между собой относительные истины сменяющих друг друга физических теорий — старых и новых.

Познание может быть обращено на объекты различного субстанционального масштаба. Современная физическая теория, хотя и касается законов, действующих во вселенских масштабах, по своей сути *локальна* и выражает наши относительные истины объектов минимального масштаба, элементарных частиц. Некоторые обобщения из нее, такие как различные модели эволюции расширяющейся физической вселенной, являются относительными истинами о колоссальном объекте познания — целом физическом материальном слое (впрочем, лишь одним из многих материальных слоев такой же космической протяженности).

Интересно выявить зависимость свойств относительных истин от масштаба объекта познания. Даниил Андреев отмечает три важные закономерности.

Во-первых, расхождение личных вариантов относительных истин у множества познающих субъектов *одного рода* тем больше, чем больше масштаб объекта познания сравнительно с характерным масштабом каждого из этих познающих субъектов. Поэтому для разных субъектов человеческого рода относительные истины Вселенной и Бога, как наиболее масштабных объектов познания, будут различаться в наибольшей степени.

Во-вторых, как и следовало бы ожидать, относительная истина некоторого объекта познания отстоит от его абсолютной, полной истины тем дальше, чем больше величина различия по

субстанциальному объему с познающим субъектом. Причина проста: невозможность отражения полного представления о большем в гораздо меньшем. Полное представление о физической вселенной, например, должно включать детальные знания о всех галактиках, звездах, планетах и т. д. Ум, вмещающий все это, должен быть во истину Божественным.

В-третьих, разрыв между относительной и абсолютной истиной вновь начинает увеличиваться при переходе к объектам познания малого субстанциального масштаба: «<...> разрыв между абсолютной истиной какой-нибудь элементарной частицы и нашей относительной истиной о ней чрезвычайно велик»*. Такое положение оказывается довольно неожиданным для современной материалистической и позитивистской парадигмы. Элементарные частицы не управляются идеалистическими «всеобщими законами», а являются индивидуальными одушевленными сущностями, взаимодействие которых создает на уровне доступной для нас поверхности достаточно простую систему вероятностных законов квантовой физики. Из того, что любой макроскопический материальный объект состоит из частиц, следует, что его абсолютная истина включает частные истины всех этих частиц. Но разрыв между истинами относительной и абсолютной для сложносоставного объекта все-таки уменьшается (в сравнении со случаем одной-единственной элементарной частицы) за счет удельного веса представлений о глобальной структуре связей частиц и о статистических следствиях из их локальных свойств.

* * *

Абсолютная истина уже на уровне определения слишком часто понимается неправильно, неконструктивно. Диалектические материалисты всерьез полагали, что в наличном человеческом знании содержатся некие абсолютные истины — такие моменты, которые в будущем не будут опровергнуты ходом развития науки. Интересно, как же в этом удостовериться, не заглядывая в будущее и не апеллируя к субъективной «очевидности» некоторых вещей? Данное определение, очевидно, неформализуемо и бесполезно. И если диалектический материализм постулировал «неисчерпаемость материи» и ее законов «вглубь», то возможность познания абсолютной, субстанциальной истины такой метафизикой исключалась однозначно.

* РМ 1.3.10 (3:39).

Другое типичное искажение, уже не материалистическое, а идеалистическое — проведение различия между относительной и абсолютной истиной в зависимости от их предметов: относительная истина будто бы связана с эмпирическим миром, а абсолютная — со сферой «трансцендентного», божественного. Получается, что человек в принципе может познать абсолютную истину, если добросовестно изучит какие-то положения религиозного учения, касающиеся метафизики. Еще более догматический и совсем уж антифилософский подход высказывается некоторыми верующими людьми, над гносеологическими вопросами никогда не задумывавшимися и в простоте своей утверждающими, что абсолютная истина будто бы заключается в их Священном Писании. Но чтобы она хотя бы гипотетически *могла бы* заключаться в Писании, надо сперва убедиться в принципиальной ее выразимости какой бы то ни было комбинацией из набора человеческих слов-понятий тех древних исторических эпох, когда эти священные тексты составлялись. Любопытно, что апологетов древних писаний в чем-то даже превзошел философ Гегель, объявивший, что если не «абсолютная истина», то во всяком случае ее «абсолютная идея» уже постигнута в рамках его, Гегеля, учения, после чего дальнейший качественный прогресс в философском познании мира невозможен.

С точки зрения адекватного определения термина все эти, по существу, *терминологические* подмены лишь вносят путаницу, поставляя на место осмысленного философского понятия нечто такое, что при ближайшем критическом рассмотрении не сможет претендовать вообще *ни на какую* доказуемую, а не постулируемую, абсолютность. Несомненно также, что все перечисленные выше подходы *не являются* абсолютных истин в том по-настоящему конструктивном смысле, о котором пойдет речь далее; во всех этих случаях можно говорить только об истинах относительных.

Итак, что же такое абсолютная истина? По определению Даниила Андреева:

«Истина же *абсолютная* есть отражение такого объекта познания, который каким-либо субъектом познан „в себе“. Такое познание принципиально возможно лишь тогда, когда противостояние объекта и субъекта снято; когда субъект познания отождествляется с объектом»*.

Познание «в себе» — это познание на уровне первичной субстанции. Оно предполагает онтологический доступ сознания на предельную

* РМ 1.3.4 (3:38). Курсив источника цитаты. — Г. С.-Л.

глубину бытия, считывание структуры первичной субстанции и ее отображение в представлении. Отождествление субъекта с познаваемым объектом — это не какое-то загадочное «слияние», а совершенно точное отображение полного объема сведений о субстанции объекта в представлении субъекта познания. Разумеется, объем такого представления будет колоссален и, даже для мельчайшего известного нам объекта, элементарной частицы, попросту невместим в эмпирическую человеческую память. Однако простого отображения в памяти субъекта информации об объекте недостаточно. Необходимо ее полное осмысление, причем осмысление «в себе» без приложения внешних категорий, без искажения заданным внешним понятийным базисом. Абсолютная истина тем и отличается от истины относительной, что в акте познания *не прилагаются* никакие относительные понятия ума, меняющиеся от субъекта к субъекту, но выводится *уникальная система понятий* для каждого конкретного случая. Осуществляется это посредством анализа первичной субстанции, ее методов разворачивания, заложенных в этих методах телеологии, а затем и всех более высоких уровней организации познаваемого объекта.

Правда, нельзя все же утверждать, что система уникальных понятий в акте абсолютного познания строится с «чистого нуля». Да это и невозможно логически. Первичной основой всегда будет базис «субстанциальных» понятий, соответствующий единой природе первичной субстанции или, что то же самое, единому во всем бытии методу познания субстанции сознающими субъектами, которые сами всегда субстанциально однородны познаваемым объектам.

Иногда понятие абсолютной истины подвергается критике с точки зрения факта изменчивости бытия. Действительно, не теряет ли смысл акт абсолютного познания, коль скоро его предмет испытал с тех пор некие изменения и трансформировался в нечто иное? Но в рамках нашей метафизики данная проблема снимается. Во-первых потому, что первичная субстанция не изменяется, но самопорождается и саморазворачивается, а возникшая ее структура пребывает стабильно и неизменно, доступна для чтения ее состояния, и потому всегда сохраняется соответствие истины сущему бытию, пусть даже это неизменная субстанция прошлого. И во-вторых, потому, что разворачивание субстанции полностью определяется из нее самой. Она не управляется внешними идеальными законами с необъяснимыми элементами индетерминизма, подобных чистым случаям квантовой теории. И только благодаря этому ведение абсолютной

истины дает возможности точного предведения будущего. Такое предведение может быть абсолютным на некоторый промежуток времени вперед для какой-нибудь внутренней *части* объекта познания при условии, что *в целом* объект познания охватывает полную субстанциальную причину для данной внутренней части.

Один из ключевых принципов в теории познания, очерченной Даниилом Андреевым, — *сепарабельность* первичной субстанции для абсолютного познания. Это означает, что возможно полное рассмотрение частичных структурных объемов бытия по отдельности, вне соотношения с другими частями. Объектом познания может выступить практически любой объем первичной субстанции.

«...Сколько существует на свете объектов познания, столько же может существовать истин»*. «Абсолютные истины частные суть неискаженные отражения какой-либо части Вселенной — части, познанной „в себе“»**.

Самое малое, что для нас как-то понятийно оформлено — элементарная частица, со всей, однако, пока непредставимой для науки внутренней своей субстанциальной сложностью. Применимость принципа сепарабельности должна, по-видимому, ограничиваться некоторым «минимальным бытийным объемом», поскольку бесконечно дробить дискретную субстанцию невозможно. Наиболее колоссальные объекты познания — Вселенная, то есть все материальное мироздание, и физическое и трансфизическое, а также соизмеримый этому мирозданию Бог. Субстанциальные масштабы даже величайших из духовным монад не могут быть, конечно, соизмеримы с Первомонадой Бога. Но не только Абсолютная истина Вселенной, Бога или монад, но даже абсолютная истина мельчайших частиц для нас, людей, недоступна:

«Ясно, что любая *частная* истина, сколь бы мал ни был объект познания, для нас доступна только в ее *относительном* варианте»***.

Интересно обратить внимание, что Вл. Соловьев в своей философии придерживался противоположного взгляда на познание и полагал, что абсолютная истина может формулироваться только о всеедином сущем, и потому бытие оказывалось не сепарабельным для абсолютного познания. Это различие не должно удивлять нас (даже с учетом величайшей симпатии Д. Андреева к Вл. Соловьеву), ибо

* РМ 1.3.3 (3:38).

** РМ 1.3.5 (3:38). Курсив источника цитаты. — Г. С.-Л.

*** РМ 1.3.8 (3:38). Курсив источника цитаты. — Г. С.-Л.

оно прямо обусловлено разницей в типе метафизической теории. Динамический онтологический *плюрализм* Розы Мира, по рассмотрении первичных принципов устройства бытия, очень далеко отстоит от панэнтеистической метафизики всеединства Вл. Соловьева. Впрочем, говоря о философии Соловьева, никогда не следует забывать, что перед безвременной своей кончиной в 1900 году он находился как раз в начале пересмотра своей философской системы; с учетом открывшейся ему темной стороны вещей («Три разговора») метафизика его не могла уже оставаться тем же безоблачным всеединством и неизбежно должна была приобрести более плюралистический характер. В более широком философском обобщении, онтологический плюрализм с его сепарабельностью абсолютного познания противопоставляет себя всем философским системам онтологического монизма, где части всего сущего считаются не обладающими само-бытием вне целого.

Когда Даниил Андреев пишет о недоступности «для нас» абсолютных истин даже мельчайших субстанциальных объектов, то местоимение «мы» подразумевает именно людей в их земном воплощении. Обратить на это внимание важно, чтобы правильно разобраться в вопросе об условиях познания абсолютной истины. Поэтому далее автор «Розы Мира» продолжает:

«Такой агностицизм, однако, не должен быть понят как безусловный: при конечном совпадении любого частного субъекта познания, любой монады с Субъектом Абсолютным, для нее становится возможно познание не только „от себя“, но и „в себе“. Таким образом, правомерен не безусловный, а только *стадиальный агностицизм*»*. Духовные монады после их вступления в Плерому, в состоянии единения с Богом, могут познавать частные Абсолютные истины непосредственно из сознания Бога. Совпадение монады как частного субъекта с Богом как Субъектом Абсолютным подразумевает общую, разделяемую память представлений. Монады сами не обладают всеприсутствием в мироздании в форме сети субстанциальных связей, охватывающей все частицы материальности, но могут воспользоваться абсолютной истиной, уже отображенной в сознании всеприсутствующего в материи Бога, который непрерывно поддерживает Абсолютную истину и выводимое из нее предведение о материальном мироздании. Но даже в Плероме монады могут познавать только частные абсолютные

* РМ 1.3.8 (3:38). Курсив источника цитаты. — Г. С.-Л.

истины. Познание целостной Абсолютной истины всей Вселенной, равно как и Абсолютной истины самого Бога, недостижимо и для них, хотя их относительные истины об этих объектах познания неизмеримо глубоки с нашей точки зрения.

«Бог „в Себе“, как Объект познания, познаваем только Собой. Его Абсолютная истина, как и Абсолютная истина Вселенной, доступна *только* Ему»*.

«Как показано выше, Абсолютная истина** есть достояние только Всеведущего Субъекта. Если бы такой истиной обладал какой-нибудь человеческий субъект, например коллективное сознание конкретно-исторической церкви, это обнаруживалось бы объективно в безусловном всеведении этого коллективного сознания»***.

Причина ограничений на познание абсолютных истин заключаются в невозможности отобразить представление о большем объеме субстанциальной структуры в сознании субъекта, объем собственной субстанции (монады) которого актуально меньше. Хотя объем собственной субстанции, непрерывно прирастая, устремляется в потенциальную бесконечность для любой монады, но точно такой же процесс разворачивания может происходить и в субстанции познаваемых объектов. Представление о большем неместимо в несопоставимо меньшее, не поможет никакая «упаковка». Именно по этой причине Даниил Андреев подчеркивает, что абсолютное познание Богом Вселенной обусловлено Его соизмеримостью с ней.

Из сказанного, однако, не следует, что монады *метафизически* не способны самостоятельно познавать частные абсолютные истины еще прежде достижения ими высот Божественной Плеромы. Напротив, из самых общих соображений понятно, что принципиально такая возможность у подобных Богу монад есть. На высокой степени восхождения монады уже способны отобразить в своем представлении абсолютные истины каких-то объектов в мироздании, пусть и не самых масштабных. Но вполне возможно, что для них в этом нет особенного смысла. Основной смысл познания абсолютной истины состоит в точном предведении будущего, что требует постоянного вседеприсутствия во всех «точках» познаваемого объекта и осуществляется Богом в масштабах Вселенной, но монадами, хотя бы из-за

* РМ 1.3.7 (3:38).

** С большой буквы: не частная абсолютная истина, а Вселенной или Бога. — А. К.

*** РМ 1.3.12 (3:39).

субстанциальной несоизмеримости, не может осуществляться в отношении достаточно крупномасштабных объектов.

Выведенное на страницах «Розы Мира» лаконичное и емкое описание категорий относительной и абсолютной истины имеет исключительное значение для правильного философского осмысления всей этой новой концепции. Но сам Даниил Андреев, излагая эти идеи в начале главы «Отношение к религиям», преследовал еще и одну более конкретную цель: опровержение с общепhilosophических позиций всякого религиозного догматизма, претензий любой из религий на *абсолютную*, окончательную истинность священных писаний и положений своих вероучений. Поскольку этот принцип универсален, то он распространяется и на само учение Розы Мира:

«Если бы представители Розы Мира вздумали когда-нибудь претендовать на абсолютную истинность ее учения, это было бы так же беспочвенно и нелепо»*.

Отрицание абсолютной истинности всех человеческих религий прошлого и будущего, включая и себя самое, не следует трактовать как признание за другими или же за собой неких, в обычном понимании, ошибок (есть ли они, у кого и какие — это отдельный интересный вопрос). В первую очередь имеется в виду признание неизбежно ограниченной адекватности любых понятийных базисов. Если бы мы подробно разобрали христианскую догматику, то могли бы выделить там целый ряд категорий, соответствие которых реальному бытию никем не проверялось и ничем не подтверждено. И нет ничего более вредного для задач религиозного познания, чем взять да и заморозить «навечно» какой-нибудь набор догматов, сформулировав в достаточно сомнительной и невнятной системе понятий свои несовершенные относительные истины и объявив их абсолютным забором, выход за который автоматически выводит за церковную ограду. Что же касается *динамической* метафизики Розы Мира, то ей естественным образом соответствует динамический же способ религиозно-философского познания действительности, исключая статическую догматизацию истин:

«Если и можно будет говорить о каких-либо догматах в ее учении, то это догматика глубоко *динамичная*, многоаспектная, способная к дальнейшему обогащению и развитию, к длительному совершенствованию»**.

* РМ 1.3.12 (3:39).

** РМ 1.1.52 (3:21).

Нередко, в оправдание апофатического ограничения сфер философского познания, высказывается мысль, что апофатизм препятствует догматизации. Однако по истории богословия и религиозной философии видно, что апофатизм не помешал возникновению огромного количества спекулятивных утверждений и целых их систем, претендующих на статус окончательной истины (яркий пример — схоластическое богословие в христианстве). Перекрыть пути всей прошлой непропорциональной догматизации мог бы только апофатический запрет, поставленный на гораздо более низкой планке. Но здесь клином клина не вышибить. Замена застывшей катафатической догматики на эффект от столь же догматичного проведения апофатической ограничительной черты вреда принесла бы еще больше, потому что поле творческого поиска сузилось бы еще радикальнее. Ошибки и неточности в идеях надо не запрещать и не проклипать на соборах, а создавать условия для их преодоления. Важны не столько верные выводы, сколько благоприятствующая среда, в которой развивались бы, пусть через ошибки и иллюзии, способности творческого мышления. Положения ортодоксальной христианской догматики и методы схоластической философии для своего времени были немалым шагом вперед. А путь уточнений и преодоления ошибок никогда не закроется, если отказаться от безусловной веры в постижение абсолютных истин и усвоить предлагаемую Даниилом Андреевым концепцию неравноценных относительных истин. Допущение смены понятийных базисов идеально выполняет антидогматическую функцию.

Обратим внимание, что никакая истина, даже абсолютная, не является «истиной навсегда», познав которую можно упокоиться в «конечном совершенстве». Поскольку субстанция разворачивается потенциально бесконечно, то в динамическом бытии постоянно творчеством Бога и монад порождается нечто прежде невиданное и выходящее за рамки прошлой универсальной Абсолютной истины. То, что отличает абсолютные истины от относительных — это не их «вечность», а достижение предельных глубин первичной субстанции (как она есть) и осознание сущности всех идей-методов, по которым происходит разворачивание субстанции, становление бытия.

Интересным свойством окружающего нас мира является его доступная для человеческого разума познаваемость. Это свойство должно казаться в высшей степени удивительным для

материалистов, а также для сторонников натуралистического пантеизма и других метафизических доктрин, отрицающих разумное телеологичное созидание мира. Религии, предполагающие творение мира сознающим Божеством, конечно, не испытывают затруднений с этим вопросом, и их ответ следует признать в целом правильным. Мир познаваем разумом потому, что сотворила его разумная сила, пусть высшая, но все же подобная нам и, судя по всему, намеренно созидающая свое творение как познаваемое и предсказуемое. При этом, правда, прямолинейно креационистское, антиэволюционное представление о творении как об одноразовом акте должно быть отброшено уже только на основании эмпирических фактов. Более того, весьма далекими от действительного положения вещей должны быть признаны и религиозные представления о единственном монопольном творце бытия. Должны быть допущены и такие нетривиальные ситуации, когда миротворение происходит в борьбе Провиденциальных сил с демоническими. Тем не менее общий принцип творения бытия разумом все равно сохраняется.

Познаваемость мира по сути означает, что, зачерпнув из эмпирического опыта некоторые исходные постулаты, разум способен построить идеализированную модель и предсказывать какие-то аспекты будущего для конкретных ситуаций и целых классов ситуаций. Но доступная и удобная познаваемость бытия не следует автоматически из его логичности, то есть из принципиальной возможности точного представления бытия в сознании в рамках модели динамической логики. В общем случае логичность гарантирует познаваемость только в принципе, на уровне первичной субстанции и только в частных ситуациях, без обобщений. Но не гарантируется ни доступность познания для субъектов, не имеющих доступа к состоянию первичной субстанции, ни возможность обобщающего познания классов ситуаций (в виде единых законов материального мира и т. п.). Логичность бытия обусловлена природой первичной субстанции, принципом ее саморазворачивания при полной причинно-следственной определенности. Однако действенность и полезность логически правильных выводов и обобщений ума на уровне *относительных*, а не абсолютных истин отсюда не следует *с необходимостью*. Нельзя, конечно, думать, что при какой-либо надсубстанциальной онтологии могли бы быть полезны «нелогичные» подходы ума. Но зато очень легко представить ситуацию хаоса, где бесполезны любые подходы, включая любые логичные модели *надсубстанциального уровня*. Реальность, к счастью, не такова. Хотя относительные

истины и не дают точного знания о мире, но построение на этом уровне логичной, непротиворечивой теории позволяет успешно предсказывать будущее или восстанавливать прошлое. Пусть человеческие системы представлений о бытии и не соответствуют действительности точно, но они все равно должны быть непротиворечивыми.

16. СВОБОДА ВЫБОРА И СВОБОДА ВОЛИ

Когда говорят о свободе человека, то обычно имеют в виду *свободу выбора*. Понятие свободы выбора надо отличать от понятия *свободы воли*. Свобода выбора — это свойство направленного отношения «сознание → внешняя реальность», характеризующее ширину спектра возможностей реализовывать различные намерения воли, связанные с воздействием на внешнюю реальность. Причем оценке подлежит именно внешняя реальность, а не сознание с его намерениями (в последнем случае мы говорили бы не о свободе выбора, а о творческой силе сознания в аспекте умения преобразовывать внешнюю реальность). Человек, заключенный в одиночную камеру, имеет меньше свободы выбора, нежели в нормальной жизни за пределами тюрьмы. Будучи закован жестокими тюремщиками в кандалы, этот несчастный узник имеет свободы выбора и того менее. Напротив, некто, обладающий в дополнение к обычным возможностям человеческого тела способностью полета, хождения по воде и прохождения сквозь стены, обладал бы большей свободой выбора. Таким образом, уровень свободы выбора определяется внешними условиями, в первую очередь состоянием *ближайшей* для сознания области внешнего бытия.

Оценивая свободу выбора, надо принимать во внимание, что внешней реальностью являются также индивидуальные материальные облачения сознания, такие как физическое тело. Для иллюстрации здесь уместно вспомнить бытовавшее у гностиков и неоплатоников образное выражение «тело — темница духа»⁵². Существует некоторый минимально необходимый уровень свободы выбора для того, чтобы личность могла развиваться и совершенствоваться. Причем требования к этому уровню, если предполагать «прогрессивный» характер развития личности, должны повышаться по мере достижения все более и более высоких степеней совершенства сознания.

Максимизация свободы выбора *для всех и каждого* достигается как следствие доброго отношения каждой личности ко всем другим, что соответствует состоянию мировой гармонии, основанной на принципе всеобщей любви. Конфликты в гармоническом состоянии

минимизируются, силовые противоборства исключаются. Для множеств сознающих существ направленность воли максимально согласована благодаря собственному *внутреннему* их к тому устремлению. Противоположный добру принцип зла, основанный на самоутверждении Я за счет не-Я, также по своему максимизирует свободу выбора. Но не для всех и не равномерно-справедливо, а по принципу пирамидальной иерархии. Максимальной свободой выбора обладает один только *верховный тиран*. Ближайшие его подручные ограничены в выборе его волей. Беспрекословно подчиняясь, они реализуют тиранию в отношении множества нижестоящих существ. Самый низкий и количественно наиболее массовый уровень составляют жертвы сил зла; у них свобода выбора отнята почти совершенно. В демонической системе отношений возможна динамика — перемещение с уровня на уровень в результате борьбы, победы в ней сильнейшего и низвержения побежденного.

Есть разница между понятиями *субъективной* и *объективной* свободы выбора. Субъективно свободен в выборе субъект, который осознает осуществимость всего спектра потенциально желательных ему вариантов действий, отсутствие чрезмерных внешних ограничений, в том числе в форме неприятных последствий выбора. Объективная свобода выбора отличается от субъективной тем, что рассматривается не конкретный субъект со своими специфическими желаниями, а класс субъектов в некотором классе ситуаций (например, человек в земной жизни вообще, женщина в патриархальном обществе времен домостроя и т. д.).

* * *

От оценок внешней реальности перейдем к менее очевидному понятию внутренней свободы самого субъекта. Простое общеизвестное определение гласит: «Свобода — это самоопределение из себя». В этой формуле подразумевается субъект действия и указывается на внутренний источник действия. Однако имеет ли смысл приписывать свободу, например, заводной кукле, заключающей в себе «программу работы» и потенциальную энергию пружины, или же физическому солнцу, излучающему потоки света из внутренних своих источников? Известное сомнение может вызывать уже само использование обозначения «субъект» в отношении таких сущностей. Если бы мы пользовались термином «свобода воли», то неприменимость его стала бы очевидна в силу явного отсутствия во внутреннем устройстве куклы или физической звезды чего-либо, что можно назвать волевыми

качествами, волевыми установками и т. д. Стало быть, указанные сущности хотя и производят действия «из себя», но не обладают внутренним онтологическим устройством, которое можно было бы отнести к природе сознания. Они не только не обладают волей, но и не испытывают чувств, не мыслят разумно. Не способны на саморефлексию, на творческую деятельность. При «общении» с подобными субъектами действия человек легко идентифицирует их в качестве бессознательных (хотя, конечно, оценка по ограниченной части внешних проявлений критерием быть не может, и без знания внутренней природы предмета в общем случае обойтись нельзя). Если бы даже были обнаружены на 100 % независимые от внешних влияний подобные бессознательные сущности и мы могли бы приписать им формально свободу, как приписывается она безличному «Богу» в пантеистической философии Спинозы, то едва ли такого рода свобода при отсутствии сознания и воли выглядела бы для кого-либо привлекательной.

И свобода выбора, и свобода воли определяются в предположении дуального противоположения между сознающим субъектом и внешним миром. Это предположение выглядит вполне оправданным, поскольку различать себя от внешней реальности человек умеет уверенно; ту же способность демонстрируют и другие живые существа. Сознание воистину есть сущность с исключительной сложностью внутренней организации и с высокой степенью автономности. И если свобода выбора чуть выше была определена как оценка внешней реальности при рассмотрении отношения действия «сознание → внешняя реальность», то свобода воли характеризует обратное направленное отношение действия «внешняя реальность → сознание», где оценке подлежит организация индивидуального сознания.

Свобода воли — это степень независимости субъекта от внешних влияний на субстанцию сознания, которые проходят *мимо* осознанного восприятия или *отвергаются* волей этого сознания. Простым и очевидным примером нарушения свободы воли является гипноз. Свобода воли характеризует «ответ» онтологии сознания на всевозможные типы внешних воздействий, уровень защищенности от их детерминирующего влияния. Очевидно, что свобода воли обусловлена не только *общей* природой сознания множества субъектов, но и достигнутым уровнем *индивидуального* совершенства сознания, особенно в смысле способностей саморефлексии (отражения и оценки образа собственного Я). Степень свободы воли у ребенка меньше, чем у взрослого, и благодаря этому он лучше поддается внешнему воспитанию. У человека свободы несравненно больше, нежели

у животного — существа, сознание которого подчинено инстинктам. Человек способен осознавать влияния своей бессознательной сферы и может контролировать их.

Можно дать философское обоснование известному в христианском богословии понятию «свободы от греха», то есть от низших страстей, диктуемых омраченной человеческой природой. Из двух людей, противящихся темным бессознательным импульсам и влияниям своей природы, более свободен тот, кому это удастся успешнее. По Евангелию, Иисус Христос говорит: «всякий, делающий грех, есть раб греха»*, свидетельствуя неабсолютность, ограниченность свободы воли человека. Надо, однако, иметь в виду, что в случае совершенно сознательного притяжения влияний низшей природы, при наличии способности в любой момент их отвергнуть, говорить о «рабстве греху» уже не вполне верно, ибо тогда грех избран самой волей, а не навязан.

Заметим еще, что поскольку внешняя реальность индуцирует в человеке не только сознательные, но и бессознательные процессы, то либерализация устройства общества, осуществляемая в отрыве от духовно-культурного роста, влечет опасность уменьшения фактической свободы воли большинства людей при одновременном увеличении их свободы выбора.

Свобода воли теоретически может быть абсолютной. Даниил Андреев пишет об абсолютной свободе духовных монад: «<...> Господь творит из Себя. Всем истекающим из Его глубины монадам неотъемлемо присущи свойства этой глубины, в том числе абсолютная свобода»**. В соответствии с данным выше определением свободы воли, ее абсолютная степень означает фактическое отсутствие и, главное, принципиальную невозможность внешних влияний на субстанцию сознания помимо осознанного притяжения волей этого сознания. С абсолютно свободным субъектом можно только общаться (и то — настолько, насколько он пожелает воспринимать сигналы извне), но им нельзя «управлять». Не следует, конечно, заблуждаться и полагать, что достигнуть абсолютной свободы воли творимая духовной монадой душа человека может во время земной жизни. К предельной свободе индивидуальная душа приходит только по завершении периода своего автономного совершенствования в плотноматериальных слоях мироздания, после слияния души в непосредственное единство со своим духом.

* Ин 8:34.

** РМ 2.3.55 (3:91).

Ни свободу выбора, ни свободу воли нельзя понимать как бинарные характеристики, измеряемые лишь двумя состояниями: есть или нет. Возможны различные уровни свободы. Причем эти уровни не могут быть полноценно отображены одномерной величиной, измеренной по некоторой числовой шкале. И свобода выбора, и свобода воли имеют много разных аспектов. На деле обычно сравнение сводится к выявлению *относительной разницы* степеней свободы между двумя ситуациями и/или субъектами, что позволяет понять, где и у кого свободы больше.

17. СВОБОДА И НЕОБХОДИМОСТЬ

В философии понятия свободы и необходимости обычно противопоставляются. В этом есть своя правда. Действительно, что такое необходимость? Философская «необходимость» — это мировые законы, то есть такие правила перехода от причин к следствиям, которые носят характер достаточно глобальный (в смысле пространственного охвата) и устойчивый (во времени). Законы, действующие во внешней реальности, могут ограничивать свободу выбора. Если мировые законы влекут внешние воздействия на сознание или являются законами собственно субстанции сознания, то они могут ограничивать свободу воли.

Широко известна формула «свобода есть осознанная необходимость», к которой близки были древнегреческие стоики, которая была позднее метафизически обоснована и выдвинута на видное место в пантеизме Спинозы, а затем взята на вооружение диалектическими материалистами. Справедлива ли эта формула? Осознание необходимости несколько не поможет нам, если мы принципиально не согласны с «осознанным» устройством мира, если желаем его изменить — но не имеем к тому средств. Осознание субъектом внешних законов и условий превращает, в его индивидуальном восприятии, «слепую» необходимость в объективную. Трудно усомниться, что в этом есть смысл и практическая польза. И все же осознание необходимостей, взятое изолированно, не увеличивает свободу. Индивидуальная свобода Ньютона, например, не увеличилась от осознания им формулы закона тяготения. Правда, со временем, когда развитие науки привело к созданию самолетов и цивилизация — внешняя среда обитания человека — продвинулась по пути технического прогресса, стало возможным говорить о том, что для множества людей (для тех, например, кто в состоянии воспользоваться услугами

авиакомпаний) увеличилась свобода выбора. Но ведь прямая причина этого отнюдь не в *осознании* законов-необходимостей, а в определенном сознательном усилии в деле *преобразования* внешней реальности. Если продумать этот вывод дальше, то он приведет к уяснению более общей идеи, благодаря которой ограничение свободы необходимостью может быть метафизически снято.

Действительно, а почему воздействие сознания на внешнюю реальность должно принципиально ограничиваться улучшением состояния внешней реальности через использование неизменных «осознанных» законов? В рамках философии динамического онтологического плюрализма ничто не мешает пойти дальше и помыслить о возможностях управления самими законами, творения и изменения их по собственной воле. Именно так могли бы преодолеваются упомянутые выше моменты несогласия с устройством внешнего мира: путем перестраивания мировой онтологии. Причем если к изменению действующих законов физики или к сотворению новых миров с новыми законами подступов у человека в земном его воплощении нет, то задачи трансформации «онтологии» общественного устройства и в какой-то мере онтологии биологической жизни на земле (посредством геной инженерии) выглядят в теории вполне решаемыми. Можно говорить и о соответствующем показателе способностей сознания — творческой силе в аспекте умения *преобразовывать внешнюю реальность*. Она характеризует направленное отношение действия «сознание → внешняя реальность» при варьировании первой, действующей части — сознания.

Но особенное значение вопрос о творческом действии приобретает в отношении не внешней реальности, а внутренних законов и всего устройства субстанции, непосредственно образующей каждое индивидуальное сознание. Показатель этой способности сознания — творческая сила в аспекте умения *преобразовывать себя*, то есть с отношением действия «сознание → сознание».

Два аналитически выведенных нами аспекта творческой силы сознания мало пересекаются между собой. Это очевидно из простого наблюдения: если творить и возделывать мир человек, вообще говоря, способен, то к столь же сознательной трансформации собственного сознания — едва ли, поскольку об устройении собственного сознания не имеет никакого представления. Сложность организации сознания должна быть исключительной, чему свидетельство — неспособность людей создать искусственный разум. Более того, у сознания человека попросту нет никакого доступа к своей сущности

и к преобразующим операциям. Мы конечно изменяем наши «я» своей волей, образом жизни и т. д., но как именно происходят эти изменения, мы не знаем. Процессы происходят в рамках сложнейшей и непонятной нам внутренней онтологии души. Кое в чем пытаются разобраться психология, но все ее действительные достижения напоминают скорее колебания около нулевой отметки, во всяком случае для тех, кто по-настоящему понял грандиозность этой темы. Конечно, у человека есть возможность грубо материального воздействия на физический мозг, но она не имеет отношения к теме творческой трансформации своего «я», поскольку сознание человека — его душа — не есть физический мозг, который связан, по-видимому, в основном с преобразованием сигналов, с памятью и во многом определяет индивидуальную бессознательную сферу.

Обращаясь к содержанию «Розы Мира», можно выявить отчетливое разделение по типу творческих задач духовной монады и ее души. Монада — носитель преобразовывающей сознание творческой силы. Она творит душу изначально и продолжает этот процесс на всем пути становления души. С другой стороны, монада не участвует собственным творчеством и активностью в жизни материального мироздания до той поры, пока не произойдет слияние души и духа в единство. Поэтому не духовная монада, а душа является носителем творческой силы воздействия на внешнюю реальность. До той поры, пока единство души и духа не достигнуто, душа совершенствуется в своем аспекте творческой силы, а монада — в своем.

Но и после единения духа и души рост творческих сил не останавливается. Ради продолжения совершенствования во «внешнем» творчестве монада покидает мир, где до того пребывала несчетные века во внешнем покое, занятая исключительно внутренним творческим действием. Также и «внутреннее» творчество не знает предела. Задача творения своей души служит начальным этапом, приближающим монаду к тем высотам, когда становится возможным применение внутренней творческой силы в отношении собственной субстанции.

Даниил Андреев не напрасно упоминает важную веху индивидуального пути становления — познание и полное осознание каждой монадой сути ее имманентного бытия: «Тайна их творения Богом может быть постигнута каждой из них, хотя, конечно, на чрезвычайно высокой ступени восхождения»*. После обретения монадой полноты

* РМ 6.2.2 (3:211).

осознания созданной Богом сущности можно, по-видимому, говорить о достижении ею тождества бытия и сознания, подобного бытию-сознанию Бога. Творческое совершенствование, разумеется, не имеет предела, оно продолжается и для сознания, отождествившегося своему бытию, но такое сознание уже способно к неограниченной трансформации своего внутреннего устройства, к изменению любых идей-методов-правил, согласно которым происходит разворачивание субстанции духовной монады. Отсюда не следует, что монада непременно займется глубокой и всеобъемлющей перестройкой своей природы. Но важна принципиальная возможность делать это, благодаря чему всегда могут быть преодолены ситуации рассогласования индивидуального бытия с индивидуальной волей. Первоочередную значимость имеет не столько возможность перестраивания первоначальной природы (общей для многих монад), сколько возможность дальнейшего творения и совершенствования своей индивидуальной онтологии.

Теперь, возвращаясь к проблеме соотношения свободы и необходимости, можно подойти к окончательному заключению. Онтологический плюрализм отрицает существование глобальных и непреложных необходимостей. Таковых нет, ибо все необходимости в мироздании могут быть изменены, *перестроены* творческой силой, управляемой волей сознания. Сознание подчиняет себе необходимости, творит сами законы бытия и рассматриваемое противоречие тем самым может быть устранено. Диалектические материалисты предлагали подмену понятий, где «свободная» воля почему-то должна была *подстраиваться* под необходимость: «Свободна не воля, которая выбирает, исходя лишь из желаний субъекта (волюнтаризм, экзистенциализм), а воля, которая выбирает *правильно*, в соответствии с *объективной необходимостью*»⁵³. Мы же говорим о прямо противоположном. В индивидуальной субстанции духовных монад свободная воля обладает высшим контролем над необходимостью. Во внешней реальности, правда, не исключено столкновение разнонаправленных волей, стремящихся перестраивать реальность по-своему. Но если в мироздании действует принцип всеобщей любви и царит всевозрастающая гармония, то можно говорить о движении к идеальному контролю сознания над объективной необходимостью.

Описываемый способ решения вопроса о свободе и необходимости становится возможным в контексте динамической метафизики онтологического плюрализма. Этот подход заставляет отбросить

любые философские системы, явно или по умолчанию утверждающие существование всеобщих и непреложных законов-необходимостей, включая и такие, что возводят в ранг незыблемого Абсолюта расплывчатые метафизические «законы», наподобие управляющей миром гегелевской борьбы противоположностей. То же самое касается доподлинно почти всех идеалистических философских систем прошлого, за вычетом разве что разновидностей субъективного идеализма (в них утрачивает смысл само понятие онтологии). Динамическая метафизика бытия в полной мере обладает статусом «объективной» и не имеет отношения к идеализму, равно, впрочем, как и к антиподу последнего в истории философии — материализму.

18. ПРИЧИННОСТЬ И СЛУЧАЙНОСТЬ

С темой свободы и необходимости связано одно широко распространенное заблуждение, настойчиво требующее себе опровержения. Адепты этого заблуждения намертво соединяют необходимость с причинностью и утверждают, что требование всеобщей причинно-следственной связи само по себе исключает свободу!.. Свобода, с их точки зрения, становится возможной в мире, где есть некие «беспричинные» события. В противном случае в мироздании царит детерминизм и все живые существа оказываются подобны роботам. В другой формулировке той же мысли та же ложно понятая (это будет показано далее) «свобода» увязывается с потенциальной множественностью вариантов путей развития мира, а ее отсутствие — с одним детерминированным путем. В качестве иллюстрации обычно припоминают еще науку, и исполнение ролей «беспричинных событий» препоручается некоторым непредсказуемым в рамках формализма современной квантовой теории событиям мира элементарных частиц.

Начнем с того, что причинность не равнозначна необходимости. Чтобы избежать путаницы и невозможности отчетливо разделить смыслы, надо мыслить причинность отдельно от необходимости, то есть от законов и вообще всех методов действия. Причинность — это принцип, а не закон. Нельзя говорить о «законе причинности» или «законе причин и следствий», если принять, что закон — это *содержательное правило* переходов причин в следствия. Фундаментальный принцип причинно-следственной связи, или, в терминах динамической метафизики, возможность саморазворачивания субстанции, движение времени — это обязательное *условие*

для любого рода необходимостей. Любой метод, записанный в субстанции, узкого применения (частное правило) или более широкого (общее правило, идея, закон), выступает как необходимость тогда, когда он действует и порождает новую субстанцию. Поскольку речь идет о динамической онтологии, то методы могут создаваться все новые и новые, а прежние — выходить из употребления. Множество необходимостей динамично, а причинность как свойство природы субстанции — статичный принцип. В этом же смысле в математике принципы логики предшествуют любым конкретным теоремам.

Причинность, как и все остальные свойства первичной субстанции, конституирует само становящееся бытие, которое вне причинности просто невозможно. При устранении причинности и опирающихся на нее законов-необходимостей осталась бы только мертвая застывшая «вечность». Но в каком направлении изменится положение вещей, если ввести в саму природу субстанции *наряду* с причинностью также и «беспричинные» действия? Нет ли здесь и впрямь некоего «источника свободы»?

В типичных философских рассуждениях по этой теме «беспричинные» действия понимаются в двух разных смыслах: 1) это воздействия из недоступной «трансцендентной сферы», с более высокого уровня реальности; 2) это «чистая случайность», подобная той, что усматривают в квантовой теории лица, в силу материалистической предубежденности склонные думать, что наука приблизилась к предельному постижению сути вещей. Первый вариант можно сразу исключить из рассмотрения: как только мы начинаем рассматривать бытие в полноте и переходим к действительно первичной природе субстанции, обеспечивающей возможность взаимодействия с той самой «трансцендентной сферой», вопрос все равно сводится либо к естественной универсализации причинности, либо к признанию тех же чистых случайностей.

Говоря о случайности, чаще всего понимают неизвестный внешний фактор — не имеющий причины в сфере, охватываемой знанием и предвидением субъекта. Такая случайность относительна, за ней вполне может стоять непонятая необходимость. Чистая, или абсолютная случайность подразумевает принципиальную невозможность знать ее причину, даже зная абсолютную истину Вселенной.

Вопреки распространенному заблуждению чистые случайности (беспричинные события) не только не прибавляют свободы, а напротив — ограничивают ее. Они вносили бы в мир элемент бессмысленной непредсказуемости. Если мысленно устранить

все необходимости и оставить только чисто случайные действия, то результатом будет абсолютно бессвязное клокотание идеальной неупорядоченности. И вовсе нет оснований считать, будто бы в *частичной* форме эта тенденция несет какой-нибудь позитив. Чистые случайности могут *ограничивать* свободу выбора ничуть не хуже внешних необходимостей, нарушая выстраиваемый разумом порядок действий. Если же само сознание заключает в себе неконтролируемый случайный элемент, то дела могут обстоять еще хуже. Если воля в существенной мере управляется чем-то вроде счетчика Гейгера, то очевидно, что в сознании будут возникать конфликты между уже сформировавшимися волевыми установками и новыми беспричинными волевыми импульсами. Можно, правда, возразить, что иногда случайности все же бывают полезны. Действительно, в ситуации выбора из двух взаимоисключающих решений с примерно равным «весом», воля может осознанно положиться на игру случая. Но здесь не нужна чистая случайность, а достаточно псевдослучайного генератора, дающего последовательность величин, удовлетворяющих статистическим требованиям. Сознанию действительно было бы небесполезно иметь в себе такой генератор (правда, стократ полезнее было бы обладать внутренним умением, соответствующим детерминистическим возможностям хотя бы простого калькулятора). Но за неимением такой внутренней возможности никто ведь не помешает воспользоваться общедоступными внешними средствами: подбросить монетку, игральный кубик и т. д.

Понятийное разделение причинности и необходимости позволяет выявить один очевидный логический факт. Чистая случайность и связанное с ней отрицание всеобщей причинности также является своеобразной формой необходимости. Подобно обычной, закономерной необходимости она порождает следствия, но только не путем закономерного конструирования из причин, а беспричинным и *совершенно бессмысленным*, лишенным телеологической заданности чудом, «из ничего». Конечно же, сама возможность таких явлений не может не вызывать сомнений у нас, по опыту знающих, что все в видимом мире имеет свою причину. В онтологию с элементом чистой случайности можно только верить, ибо она не может быть доказана в принципе, так как находится за пределами логики, а любая кажущаяся случайность может иметь скрытое объяснение. Другое дело — отрицающая чистые случайности онтология универсальной причинности. Она имеет под собой куда более весомое

обоснование, а главное, идеальна для практики познания мира. Вера в чистые случайности и просто даже сомнение в наличии причинно-следственного объяснения не может привести ни к чему, кроме как к догматическому ограничению сферы поиска истины, к утрате импульса этого поиска, к пустому скепсису.

Чистая случайность не несет ничего полезного для сознания, если предполагать, что она ограничивается явлениями, эквивалентными случайно распределенной числовой величине. Гипотетически, правда, можно помыслить и нечто большее: возможность таких чудес, как беспричинное возникновение «из ничего» живых или шоколадных рогатых огнедышащих зайцев размером с дом. Если следовать рассуждениям таких апологетов беспричинности, как неопозитивист Бертран Рассел, то и это следовало бы *допустить*. Но если что-то подобное кому-то и удастся наблюдать достоверно, то несравненно более разумным и плодотворным подходом станет допущение о редких, но закономерных проявлениях непознанных сфер мироздания.

Еще одно распространенное заблуждение касается вопроса о множественности путей развития мира как некоем достоинстве, обретаемом будто бы при наличии чистых случайностей. Совершенно непонятным, правда, остается, каким образом это «преимущество» реализуется практически. Никакой возможности сознательно выбирать «варианты» все равно нет и быть не может. И напротив, очень хорошо ясно, что статистическая «необходимость случайности» может серьезно ограничивать творческую свободу, которая состоит в контроле над любыми необходимостями и в сознательном выборе — сотворении желаемого устройства мироздания. Затрудняется предсказание будущего: если в нормальной ситуации оно ограничено только возможностями сознания, то при наличии чистых случайностей привносится элемент абсолютной непредсказуемости. Особенный ущерб терпит предведение будущего Богом — субъектом, который способен из своего познания абсолютной истины Вселенной предугадывать далекие события. Никакого блага во всем этом конечно же нет. Непредсказуемый мир хуже предсказуемого, во всяком случае такого, где онтология динамична и сознание может творить необходимости. Вот если бы мир управлялся «грубыми и жестокими» непреложными законами, тогда и случайности, наверное, могли бы выглядеть как «глоток воздуха» для тех существ, которые подвержены ограничениям этих законов. Наш случай, к счастью, не таков.

19. ТЕЛЕОЛОГИЧЕСКИЙ ДЕТЕРМИНИЗМ

Становление бытия в целом детерминировано. Но надо ясно понимать, *чем* оно детерминировано. Никак не бессознательными механистическими законами материализма или пантеизма, которые при упоминании о детерминизме рисуются воображению, не сумевшему выбраться за рамки предрассудков философской «классики»... Мироздание детерминировано телеологически, сознанием (Бога и монад) — через творение законов, упорядочивающих материальные миры. Отличие детерминизма телеологического от механистического заключается в том, что бессознательные мировые законы разумно творятся самосознающим началом, а не порождают его. Это как раз то, что представляется безусловным идеалом в плане аксиологии, то есть в смысле желательности для самого сознания.

Будучи переосмыслен телеологически, внутренний детерминизм процессов в самом сознании суть не ограничитель свободы, а, напротив, ее основа, безусловная и несомненная ценность. Действительно, отсутствие внутреннего детерминизма, наличие чистых случайностей означало бы «свободу» от свойств собственного «я», терзание упорядоченной части сознания беспричинной бессмыслицей. Увеличение роли случайностей ведет к утрате самого субъекта как устойчивой сущности. Внутренний детерминизм конституирует свободного субъекта, тогда как индетерминизм, напротив, разрушает, будучи, по сути своей, подобен коррозии в онтологии. Индетерминизм — вещь пострашнее, чем «осознанная необходимость» пантеистов и материалистов, ведь его даже *осознать* нельзя (ради использования или хотя бы для разумного учета своей неизбежной зависимости), ибо нет у него никакой собственной сущности...

Единственное, что как-то оправдывает индетерминистов, так это то, что они умели еще мыслить возможности всеобъемлющего самосоздания духом своего бытия, усматривая в зависимости от чистых случайностей ослабление зависимости от власти безличных и непреложных законов. Они не понимали, что возможен такой детерминизм, где *над* сознанием не стоит никакая непреложная необходимость и который в высшем своем выражении, при совпадении бытия и сознания отдельного субъекта превращается в *автодетерминизм*, который есть полнота онтологического самоопределения.

* * *

Аксиологически негативную смысловую нагрузку может нести только понятие *внешнего* детерминизма, ограничивающего индивидуальную свободу. Но для становления *души* человека этот вид детерминирующего влияния совершенно неизбежен, поскольку иначе сознание просто не выйдет из изоляции и не научится взаимодействовать с внешней реальностью. Напротив, духовная монада человека, в самой себе изначально абсолютно свободная, до поры пребывает замкнутой в себе, созидая творчески себя и свою душу. Преодоление замкнутости и обретение творческой силы воздействия на мир достигается монадой через единение со своей душой, когда последняя поднимается на достаточную ступень совершенства, чтобы уже не нуждаться в бессознательном усвоении внешнего бытия.

Важно понимать, что и внешнее, частично детерминирующее влияние на сознание, и ограничение свободы выбора мировыми законами не обязательно расценивается негативно, если смотреть на вещи под углом телеологическим. Все зависит от общего смысла этих влияний и ограничений, а смысл определяется миротворящими инстанциями. Для нас важна степень участия благого провиденциального начала. По этому поводу Даниил Андреев пишет:

«И если материалиста не оскорбляет ограниченность нашей свободы совершенно безличными и бездушными законами природы, то чем же может унижать нас ограниченность нашей свободы волей Провиденциальных сил? Нас может оскорблять только ограниченность нашей свободы волей сил демонических; да, она оскорбляет; но ведь это — те самые силы, те наши исконные враги, в обуздании, обращении и просветлении которых — вся наша цель. И это оскорбление мы перестанем переживать только тогда, когда сделаем себя недоступными их воздействию. Эволюция мировой жизни ведет ряды существ от минимальной степени свободы в простейших формах (в зачаточное сознание микроба голос монады не достигает почти совершенно, и поведение его определяется главным образом демоническими силами, действующими через законы природы, как через свой передаточный механизм). Высшие животные уже гораздо свободнее, чем микроб, амплитуда их произвольных действий много шире; у человека она возрастает несравненно»*.

* РМ 2.3.45 (3:90).

* * *

Телеологическим детерминизмом исключается всякий религиозный фатализм. Такой вид фатализма встречается, например, в исламе и отчасти даже в христианстве (кальвинизм) и подразумевает сознательное предопределение Богом судьбы каждого человека, включая его загробную участь. В далеких по духу от евангельского учения Христа посланиях ап. Павла предопределение прописано прямым текстом: «А ты кто, человек, что споришь с Богом? Изделие скажет ли сделавшему его: „зачем ты меня так сделал?“ Не властен ли горшечник над глиною, чтобы из той же смеси сделать один сосуд для почетного употребления, а другой для низкого? Что же, если Бог, желая показать гнев и явить могущество Свое, с великим долготерпением щадил сосуды гнева, готовые к погибели, дабы вместе явить богатство славы Своей над сосудами милосердия, которые Он приготовил к славе»*. Разумеется, эта, построенная от начала до конца в парадигме «господина и раба», доктрина прямо противоречит атрибуту всеблагости Бога и неприемлема нравственно. Отношение Бога и остального мироздания отнюдь не характеризуется ни предопределением событий волей Бога, ни предведением сколь угодно отдаленных следствий. Творчество Бога устремлено к совершенству, не имеющему высшего предела, и лишь использует в этих целях свое постоянно обновляемое предведение будущего, опережающее реальный ход событий на значительный, но конечный промежуток.

Сама возможность точного предсказания действий одного субъекта другим никак не влияет на свободу выбора и свободу воли первого и не дает таких больших преимуществ, как может показаться. Если Бог весьма далеко предвидит будущее нашего мира, то этим не устраняется наша свобода, а потенциал истинности такого знания всегда будет обусловлен дальнейшими действиями Ведающего. Предположим, действие Бога или монады, способной в той или иной мере предвидеть будущее части мироздания, производится исходя из содержания самого предведения. Но тогда получается, что это действие не было учтено при построении предведения. И стало быть, необходима соответствующая коррекция картины знания о будущем. Естественно, что предведение будущего сознанием возможно не в отношении себя, а только в отношении внешней реальности или

* Рим 9:20-23; см. также Рим 8:29-30.

части этой реальности. Свои действия в отношении внешней реальности должны быть предрешены заранее и постулированы прежде акта исчисления будущего.

* * *

Известен еще один вид фатализма — неизбежность свершения будущего, при условии знания о нем и вопреки всяким противодействующим усилиям. Этот вид фатализма, вообще говоря, задается относительно некоторого множества субъектов. К примеру, если бы для Земли было рассчитано столкновение с небесным телом достаточно крупных размеров, такое событие оказалось бы фаталистичным для людей при условии, что возможностей техники и самых наимоощнейших взрывов термоядерных зарядов было бы недостаточно для изменения траектории этого небесного тела. Столь же фаталистичны для нас и другие астрономические факты, например вращение планет вокруг Солнца. Можно говорить и о фатализме абсолютном в том смысле, что *никакое* сознательное существо Вселенной не в силах изменить тот или иной факт будущего. Очевидно, что нет универсального фатализма, то есть в отношении *любых* предсказаний. Но также очевидно, что отдельные элементы абсолютного фатализма присутствуют в самых обычных явлениях. К таковым относятся прежде всего ближайши́е следствия наличного состояния бытия, отменить которые просто невозможно успеть. Наибольшая степень фатализма присуща конечно же материалистической и безлично-пантеистической онтологии, согласно которым в мире действуют фундаментально непреложные законы, совершенно неподвластные сознанию. Причем наличие чистых случайностей не дает сколько-нибудь значимой минимизации фатализма, во всяком случае для нашего физического мира, поскольку на макроуровне роль чистых случайностей, даже если верить в них, сводится почти к нулю. Динамическая, созидаемая телеологически онтология, напротив, минимизирует элементы фатализма в материальных мирах благодаря зависимости мировых законов от деятельности сознания. Она же полностью снимает проблему фатализма в субстанции духовного сознания Бога и монад.

* * *

При метафизическом рассмотрении темы детерминизма стало правилом обращение к этическому вопросу об ответственности преступников за свои действия. Если все в мире, и в частности

сознание преступника, детерминировано, то виновен ли он? Прежде всего надо прояснить смысл «виновности». Вопрос о преступнике будет казаться парадоксальным только до тех пор, пока вина понимается отвлеченно юридически, как нечто, по определению требующее т. н. «справедливого наказания». Это понимание ложно по самому существу, поскольку возводит в абсолюте принцип карающей «справедливости». Ее надо различать от восстанавливающей, но не мстящей справедливости (возвращение награбленного, например) и от «социальной» справедливости — распределения благ или неизбежных тягот таким образом, чтобы никто не был обделен и обижен. На ложном принципе карающей «справедливости» основана юридическая доктрина искупления в историческом христианстве, ведущая происхождение из посланий Павла в Новом Завете*. Казнь Христа представляют как удовлетворение «правде» суда Бога над грехами людей. И это при том, что несоответствие отвлеченного юридика идеалам высшего добра очевидно уже из одного только провозглашения Христом отказа от ветхозаветного принципа «око за око»! Гуманизация системы наказаний за преступления, практика полной отмены смертной казни, очевидная в наше время утрата соизмеримости злодеяния и возмездия — все это наглядно демонстрирует условность принципов юридика.

Этически верная трактовка вины преступника вообще никак не соотносится с вопросом о возмездии. Доказанную вину надо понимать как достоверное свидетельство о внутреннем состоянии души, склонившейся ко злу и опасной для многих. Если бы существовал способ объективно, безошибочно видеть состояние души и степень потенциальной опасности человека, то фактическое совершение преступлений не имело бы решающего значения. На такого человека, как и на проявившего себя преступника, необходимо влиять с целью его *исправления*, оградить от него тех, кому он мог бы причинить вред, а также посредством внешнего примера заставить задуматься других потенциальных преступников. При всем том процесс исправления зла силами добра не может содержать элементов возмездия, в частности причинения каких-либо материальных страданий. Те, кто *оправдывает* и *допускает* такие методы, сами обречены никогда не подняться к вершинам добра и любви. Ориентируясь на задачу положительного изменения личности преступника, Даниил Андреев совершенно справедливо указывает, что срок

* Рим 3:25 и др.

заклучения должен быть «*функцией исправления преступника*: чем успешнее он одолеет курс общего гуманитарного образования плюс специальный курс какой-нибудь общественно полезной профессии и чем скорее коллектив его перевоспитателей признает его подготовленным к жизни на свободе, тем скорее покинет он стены лагеря»*. Эта же мысль звучит в «Железной мистерии»:

Усовершенствовать наш суд —
 Задача поколению новому.
 Исправить грешника не труд,
 Не наложенъе тяжких ков ему.
 По язвам психики хлестать
 Трудом — грешней кровопролития!
 Нет: срок взысканья должен стать
 Прямою функцией развития.

Тут не поможет ремесло;
 Лишь кругозор и ласка вылечат
 Тех, кто не знал, что есть тепло,
 И в чьем сознанье — только пыль и чад.
 Его возвысить — не спеша —
 Гуманитарным знаньем, верою,
 Искусством, — чтоб сама душа
 Пренебрегла трясинной серою!**

Возмездием и жестоким наказанием можно, конечно, до некоторой степени запугать других преступников, но нельзя изменить внутренне — ни их, ни самого осужденного. Хуже того, само по себе согласие с этой доктриной явно свидетельствует о недостаточном, искаженном пережитками первобытной мстительности, нравственном уровне сознания тех, кто ее признает. Все сказанное может быть в общих чертах перенесено также и на вопрос об этической допустимости тех или иных взглядов на то, каким *должно* быть посмертное воздаяние. Ничем иным, кроме как свидетельством нравственной глухоты в сочетании с догматизмом, не выглядит теория, представляющая муки грешников в аду следствием *справедливого суда* со стороны Бога (ислам, ортодоксальное христианство; в иудаизме утверждает-ся, что такой «суд» происходит уже в земной действительности и вся

* РМ 12.1.76 (3:478). Курсив источника цитаты. — Г. С. Л.

** ЖМ 11 (2:289).

история превращается в цепочку «Божьих кар»). По степени нравственной ущербности мало отличается от этого и вера в то, что *закон кармы*, обуславливающий посмертную судьбу обреченных на страдания душ, находится будто бы в ведении Бога (различные формы теистического индуизма); тогда как на деле он исходит от противоположной силы. Беда в том, что теория кар и наказаний заложена в догматику практически всех древних религий. Подавляющее большинство верующих реально могут испытывать удовлетворение «чувства справедливости», представляя, что злодеев, попирающих доброе, в конце концов «накажут», причем жестокость кары не вызывает у них ни сострадания, ни волевого отторжения. Более всего удивительно, что эти люди, как правило, даже не способны представить вполне очевидной возможности противодействия злу без всякого элемента возмездия. Низость доктрины «отмстительной справедливости» хорошо и подробно изобличена Вл. Соловьевым в «Оправдании добра», где философ показывает, что здесь мы имеем дело с трансформацией первобытного принципа непосредственной мести. Анализируя эволюцию отношения общества к преступникам, он подводит читателя к очевидной мысли: «где же основания считать эту трансформацию *законченной*?»⁵⁴ В полном соответствии со сказанным решается им и вопрос о противодействии преступлениям:

«Общественная опека над преступником, поручаемая компетентным людям с целью его возможного исправления, — вот единственное понятие „наказания“, или положительного противодействия преступлению, допускаемое нравственным началом» (Соловьев Вл. Оправдание добра)⁵⁵.

Совершенно аналогично, если разбирать вопрос не о наказании, а, положим, о награждении медалью спасителя утопающих, обнаружится, что истинный смысл награды надо видеть не в юридической «справедливой» констатации заслуг, а в поощрении к самоотверженным поступкам всех людей, в подтверждении обществом значимости лучших качеств личности награжденного, чтобы вести к укреплению этих качеств во всех, включая его самого. Поэтому награда выступает здесь как *причина*, ведущая к дальнейшему благу.

Таким образом, вопрос о вине преступника, понимаемой в смысле принятия решения об исправляющем воздействии на него, не находится в связи с тем или иным решением вопроса о детерминизме. Не суть важно, кто виноват в «первопричине». Важно — как и на кого или на что воздействовать с целью исправления. Очевидно, что в первую очередь требуется исцеление души преступника.

И сразу же выясняется, что наличие моментов индетерминизма в сознании не сулит *ничего хорошего* открывающимся перспективам исправления зла. Ведь если зло рождается из неустранимой внутренней подверженности души чисто случайным импульсам, то оно не может быть изжито окончательно и навсегда.

Задача исправления личности преступника совсем не исключает того, что исправлению подлежит также и внешняя реальность — в том случае, если ее существующее устройство способствует развитию худших качеств во многих душах. Строгой связи с конкретными преступлениями нет, но они служат свидетельством: что-то не в порядке. Если в мироздании на все есть свои причины, а чистых случайностей нет, то вина с неизбежностью ложится *не только* на преступника. Если преступников много, то рождается естественная мысль о виновности устройства социальной среды. В этом есть своя несомненная правда. Однако вспомним, что еще Ф. М. Достоевский на страницах «Преступления и наказания» вкладывал в уста одного из героев романа возмущение некоторыми новейшими идеями того исторического периода, провозглашавшими целью построение идеального общества путем изменения одних только социальных механизмов, без учета «натуры»⁵⁶. Действительно, в проектах социалистов XIX века полностью игнорировалась природа человека как самостоятельное и даже первейшее по значению начало. Историческое христианство, выработавшее верную в принципе богословскую теорию о поврежденности человеческой природы удобопреклонностью к греху, впадало в противоположную односторонность. Оно склонно было недооценивать значимость системы социального устройства, а в восточной православной своей ветви, пожалуй, и вовсе игнорировать, с подозрением относясь к идеям качественных преобразований общественной системы как к попыткам «построения Царства Божия на земле» без Бога.

Радикальные социальные преобразования, направленные на изживание зла вполне возможны, и быть может гораздо большие, чем допускает рассудок скептика, усматривающего утопию во всем, что он не в силах вообразить и помыслить. А вот качественное изменение и преображение природы материальных облачений человека, включая природу физического тела, безусловно лежит за пределами сил человеческих. Ответственность за недолжное состояние природы, равно как и за невозможность для Провиденциальных сил скорейшего ее преображения, лежит на силах демонических, со всем их темным противобожеским творчеством. Само существование демонического начала является хотя и отдаленной, но ключевой причиной всякого

конкретного преступного деяния. А потому вина ложится и на демонов, причем вина, как и в случае непосредственного преступника, *нравственная*, то есть требующая исправления через длительный процесс преобразования внутренних качеств сознания. Окончательная победа над силой мирового зла возможна только после изживания злой воли каждым из демонов, во всех демонических монадах и в их душах.

Помимо этого, мы понимаем, что любая ретроспективная цепочка причин неизбежно обнаруживает свой исток в бытии-сознании Бога. Бог ответствен за все в мире, ибо является свободным и самосознающим Первотворцом мироздания. Кажется, что вина конкретного преступника неизбежно ложится и на Бога. И это действительно так, но только с важной оговоркой: на этом уровне понятие вины теряет нравственный характер (в отличие от непосредственного преступника и искажающих мировую онтологию демонов) и приобретает *чисто формальный* смысл порождающей причины. В исправлении нуждается уже не сознание Бога, которое и без того пребывает неизменно благим, а специфика Его творческой деятельности. Природа новых монад, творимых, как и прежде, абсолютно свободными в собственном самобытии, должна быть изменена так, чтобы исключить новые случаи неустойчивости на путях добра и повторения массового отпадения на пути зла. Такое исправление могло быть осуществлено только самим Богом, и конечно же оно было осуществлено сразу же, как только стала понятна сущность неустойчивости монад к омрачению злом.

20. ЭТИЧЕСКИЙ ДУАЛИЗМ

В первом приближении категории добра и зла можно определить как два противоположных полюса на многообразии всевозможных типов отношений индивидуального или коллективного субъекта к другим подобным субъектам. Понятием коллективного субъекта здесь подразумевается существование множества личностей, разделяющих общий тип отношения в его существенных чертах. Примеры коллективных субъектов — политические партии, церкви, народы и т. д. С отвлеченной формальной точки зрения можно считать, что смысл категорий добра и зла, моральных или нравственных оценок сводится к классификации многообразия типов отношений субъектов. Без категорий добра и зла у нас не было бы понятийных средств для идентификации совершенно объективных различий, возникающих в мире, где обитает более одного существа и где немалое число существ постоянно взаимодействуют между собой.

Типы отношений между субъектами можно рассматривать с двух качественно отличающихся точек зрения: «юридической» моральной, классифицирующей свершенные действия, и органической нравственной, классифицирующей внутренние состояния и устойчивые качества сознания. К сожалению, в некоторых языках нет различия между «моральным» и «нравственным», да и в русском языке значения этих двух слов нередко смешиваются. Говорят, например, о «нравственных нормах» тогда, когда следовало бы говорить о нормах моральных. «Безнравственность» часто понимается не как состояние души, а как синоним аморальности поведения. Причем ситуация усложняется из-за того, что такие выражения, как «безнравственный поступок», могут иметь и «внутренний» смысл, если безнравственным названо действие, проистекающее от недостатка в нравственных качествах, а не просто формально нарушающее некие внешние нормы. Все эти тонкости следует иметь в виду, по возможности избегая смешения двух смыслов.

* * *

Моральный подход оценивает различные типы поступков по внешним критериям. Общественная мораль представлена набором общепринятых стандартов и норм поведения, нарушение которых обществом порицается. Бесспорно, что общественная мораль преходяща, меняется в зависимости от исторической эпохи. Хотя конечно эволюцию типов морали в истории нельзя назвать случайной, и в общих чертах она вполне закономерна. Конкретный пример морали: ветхозаветные заповеди «не кради», «не убивай». Оттуда же: «перелом за перелом, око за око, зуб за зуб; как он сделал повреждение на [теле] человека, так и ему должно сделать»*. С первыми большинство современных людей склонны соглашаться, а вот с последней — нет. «Месть по справедливости» в наше время, к счастью, считается уже аморальной жестокостью в большинстве человеческих культур.

Можно ли выработать абсолютную, непреходящую мораль, путем отвлечения от всех случайных, исторически обусловленных моментов? Такую попытку предпринял Иммануил Кант, создав свой знаменитый категорический императив⁵⁷, который гласит: «поступай так, чтобы правило твоей воли могло всегда стать принципом всеобщего законодательства».

* Лев 24:20.

Нетрудно, однако, убедиться, что и любые версии общественной морали, и категорический императив Канта не выдерживают проверки практикой и порой вступают в противоречие с интуитивным пониманием добра и зла. Точно ли мы уверены, что убивать нельзя никогда? А если речь идет о спасении жизни других людей от рук злодеев и убийц и способов избежать риска смерти последних нет? Или, допустим, некто забрал силой нечто исконно принадлежавшее другому лицу. Можно ли назвать предосудительной кражу с целью возврата потерпевшему, если подвернулась удачная возможность? Иммануил Кант ответил бы на эти вопросы отрицательно. Из-за своей страсти к абстрактной схематизации немецкий философ доходил до удивительного нравственного нечувствия и выводил даже недопустимость лжи в ответ убийце, задающему вопрос о местонахождении запланированной жертвы! Действительно, разве мы не хотим, чтобы говорение правды стало всеобщим законом? По этому поводу им была написана специальная статья «О мнимом праве лгать из человеколюбия», название которой красноречиво говорит за себя.

Суть проблемы здесь достаточно очевидна. Недостаточно сделать объектом рассмотрения ложь в абстракции, ибо формальная ложь существует в разных этических контекстах. Но классификация контекстов через внешние оценки вещей представляет задачу неразрешимую и прямо ведет к субъективизму. Метод контекстов позволяет формально оправдать не только добро, но и зло, позволяет индивидууму вывести самого себя из-под действия «всеобщего закона», прилаживаемого к другим. К примеру, можно оправдать преследование инакомыслящих «еретиков», включив в контекст содержание конкретной ереси и оценив ее как пагубнейшее зло, с которым, по «всеобщему закону», надо расправляться самым жестоким образом.

Проблема «абсолютной морали» Канта состоит еще и в том, что у разных людей могут быть разные взгляды на то, каким должен быть всеобщий моральный закон. Например, сам Кант едва ли включал в свой моральный закон недопустимость убийства животных с целью употребления их мяса; во всяком случае вегетарианцем он не был. Поэтому ценность кантовской этики морального долга следует признать ограниченной в силу непреодоленного, несмотря на все его усилия, субъективизма. Философ и сам тяготился мыслью о наличии субъективного элемента в своих построениях, где единственной предположительно объективной опорой оказывалось допущение о тождестве феномена совести для всех людей. Тем не менее кантовское требование всеобщности полезно тем, что заставляет человека

примерять на себя самого поступки по отношению к другим. Можно сказать, что в категорическом императиве заключается абстрактно-моральное обобщение известных задолго до Канта религиозных принципов этики «не делай другому того, чего не желаешь, чтобы делали тебе» (р. Гиллель), «поступай с другими так, как желаешь чтобы поступали с тобой»*. Но, в отличие от категорического императива Канта, обе приведенные формулировки «золотого правила этики», и пассивная Гиллелля, и активная Иисуса Христа, не сопровождаются построениями, призванными доказывать их объективность. Учет контекстов ситуаций оставлен на добрую волю человека, и тем самым предполагается не столько выведение «морального закона» рассудком, сколько опора на внутреннюю, органическую нравственность, хотя *сущность* последней остается невыявленной.

Классификация поступков посредством разделения их на добрые и злые не может привести к построению объективной этической системы. Внешняя мораль неизбежно оказывается логически несостоятельной пред лицом нападков циничных моральных релятивистов, утверждающих относительность добра и зла. Между тем большинство людей интуитивно чувствуют неправду релятивизма. Есть разница между «готтентотской этикой» (если я украд корову у соседа — это добро, а если сосед у меня — зло) и неизбежной необходимостью нарушить какие-то формальные заповеди ради некоторой благой цели. Но если начать пытаться выяснять, какие формальные цели считать благими, а какие — нет, то релятивизм преодолеть все равно не удастся в силу отсутствия очевидных абсолютных критериев. Да и можно ли однозначно утверждать, что дело именно в формальных целях?

* * *

Перемена точки зрения с внешней на внутреннюю позволяет дать гораздо более объективную формулировку понятиям добра и зла. Оцениваться и классифицироваться теперь будут не поступки, а состояния сознания. Переход от внешней морали, олицетворяемой ветхозаветными заповедями, к добру внутреннему провозглашен еще Иисусом Христом в данной ученикам заповеди любви: «Заповедь *новую* даю вам, да любите друг друга; как Я возлюбил вас, [так] и вы да любите друг друга»**.

* Мф 7:12; Лк 6:31.

** Ин 13:34.

Прежде всего важен не внешний результат, а мотив действий субъекта. Одни поступки движутся злыми мотивами, другие — добрыми. Человек способен различать свои внутренние состояния и в силу этого получает объективный способ нравственной самооценки (и не только нравственной, но также и духовной). Надо только задаться такой целью, разобраться в себе, дать адекватные названия состояниям сознания. Однако метод этот малопригоден для оценки другой личности, о чьих внутренних мотивах мы можем догадываться только по внешним проявлениям. В большинстве частных ситуаций может вовсе не быть достаточных проявлений. Другой серьезный недостаток связан с тем, что приходится разбираться с множеством моментальных внутренних состояний сознания, и непроявленным остается вопрос об их происхождении, равно как и о возможности влиять на всю эту множественную «статистику».

Подлинная объективность в определениях категорий добра и зла достигается переходом от рассмотрения моментальных состояний сознания к рассмотрению устойчивых качеств сознания. Есть воля добрая, и есть воля злая. Одному присуща любовь к ближнему, доброта, сострадание, другому — эгоцентризм, готовность на осознанное злодеяние. Все эти свойства объективны ровно настолько, насколько объективно существование сознания. В сравнении с необходимостью разбирать множество частных мотивов, устойчивые качества сознания оцениваются несравненно проще, они могут быть выведены как статистические обобщения из множества ситуаций. Правда, оценка эта в любом случае будет только *относительной истиной*, приближением к действительности, сформулированным в терминах нашего понятийного базиса. Но данного рода относительность и небезошибочность свойственна любым суждениям о фактах бытия, а потому не имеет ничего общего с *предметом критики* моральных релятивистов. Тот, кто обладал бы абсолютной, субстанциальной истиной о сознании субъекта, мог бы определить соотношение добра и зла в нем совершенно объективно.

Опираясь на первичные определения добра и зла, как устойчивые качества сознания, можно вывести понятия о добре и зле событийном. События оцениваются по тому, в каком направлении они производят изменение в сознании живых существ.

По выявлении закономерной основы множества событий появляется возможность оценить в терминах добра и зла онтологию. Пример онтологического зла, хорошо известный христианскому богословию — «удобопреклонность к греху» в человеческой природе,

в бессознательной сфере человека, то, что Даниил Андреев называет «эйцехоре» (*евр.* йецер на-ра). Своего рода онтологизированность можно усмотреть и в различных видах зла, производимого теми или иными типами общественных устройств. В частности, западная рыночная система начала XXI века с ее конкурентной борьбой, потребительством и возведением денег в ранг высшего критерия всего как минимум препятствует росту в душах людей нравственного добра, а также прямо способствует торжеству тотальной бездуховности, разрушая в людях способность переживать что-либо высокое и светлое. Огромное онтологическое зло — существование смерти: не будь столь доступной возможности насилий и убийств, не имели бы питательной почвы практически никакие тяжкие преступления. Что касается сопутствующего вопроса о способе ухода из этого мира, то этот уход должен был бы происходить не из-за старения и смерти, а путем трансформы материальности физического тела и перехода в другой слой планетарного космоса. Таким же, как и смерть, злом является подверженность голоду и холоду, поскольку она толкает на борьбу за выживание и отнятие куска хлеба (в широком смысле) у ближнего.

* * *

В древнем христианском богословии, как в восточном, так и в западном, обрела популярность концепция бессущностного зла. Это была отчасти реакция на гностические учения и манихейство, отождествлявшие зло с материей, а отчасти — результат влияния философии неоплатонизма. Поразительно, но эта концепция не имеет к подлинной этике даже отдаленного отношения! Ход мысли схоластических богословов хорош виден на примере трактата «Сумма против язычников» Фомы Аквинского. Сперва Фома дает неадекватное определение добра: «<...> суть блага составляет актуальное бытие»⁵⁸, которое надо понимать в контексте идеи *монопольного* творения Богом бытия и всех природ-сущностей, учитывая, что Бог творит только благо. Затем утверждается, что «зло противоположно благу»⁵⁹. К тому же «зло не может быть сущностью чего бы то ни было и, следовательно, ни на чем не может сказываться по сущности: в противном случае, у этой вещи не было бы бытия, которое благо, как показано выше»⁶⁰, «зло происходит тогда, когда потенция лишается акта, поскольку зло — противоположность благу»⁶¹. В результате зло стали определять как «ущерб бытия», «движение к небытию». Рассуждение, как нетрудно видеть, совершенно пустое, никак не затрагивающее ни морали поступков, ни нравственных качеств

сознания, не имеющее ни единой точки соприкосновения с евангельской нравственной проповедью Христа. Становятся понятнее исторические предпосылки того, на что указывают слова Даниила Андреева по поводу «высокоинтеллектуального и этически низкого католицизма эпохи инквизиции»*.

Только в одном пункте можно согласиться с ортодоксально-богословским отрицанием сущности зла: злом нельзя называть никакую субстанцию, ни первичную, ни производную от нее материальную (включая даже тот вид материи, что творится демонами). Гностицизм и манихейство не были правы в своем радикальном отрицании материального. Но и добром называть первичную субстанцию или различные виды материальностей столь же неправомерно, потому что понятия добра и зла берут исток в качествах сознания, и нельзя спорить с тем фактом, что влияние на эти качества субстанция и материя могут оказывать и доброе, и нейтральное, и злое — в зависимости от надсубстанциальной онтологии миров, форм воплощения и устройства жизни в них. Бог творит только благое не потому, что творит просто бытие, а потому, что творит монады изначально благими по надсубстанциальной природе. Творимое Богом благо заключено в порождающей природе, по которой творится сознание каждой монады. Добро далее пребывает в каждой из этих монад, и более того — совершенствуется ими. Любая онтология, любая конкретная сущность динамична. Не исключено и такое, что сущность сознания изменится в сторону зла, и чтобы такого не случилось, изначальная природа должна обеспечивать устойчивость в благе. И поскольку благой Бог передает своим созданиям те же способности к творчеству, которыми обладает сам, то носители зла, если они все же появились когда-то, вполне способны творить новые сущности зла — и в своем сознании, и в онтологии материальных миров.

В мироздании, устроенном телеологично, как результат воплощения в бытие некоторых сознательных замыслов, этической оценке подлежит вся без изъятия надсубстанциальная онтология — как индивидуального сознания (включая и сознание всеблагого Бога), так и природ материальных сущностей, даже если они не обладают сознанием. Сама возможность явлений «природного зла», таких, например, как массовые эпидемии, коренится в искаженной демоническим влиянием онтологии мира. Но поскольку всякая надсубстанциальная онтология динамична и всегда может быть перестроена, то добру и злу

* РМ 8.2.8 (3:280).

в онтологии не присуща вечная неизменность. И потому сущности зла могут обратиться в сущности добра. Непонимание того, что онтология вполне может быть динамичной, было важным мотивом, заставлявшим древних богословов приписывать злу бессущность.

* * *

В какой мере сформулированное понимание добра и зла может претендовать на *самосогласованность*? Абсолютной, безусловной самосогласованности нет. Всем известна пословица «благими намерениями вымощена дорога в ад». Нельзя не отметить, что содержание ее — сомнительного и лукавого свойства, ибо куда же, спрашивается, ведут злые намерения и какие намерения, если не благие, ведут в направлении, противоположном от «ада»? Тем не менее нельзя отрицать возникновение отдельных случаев, когда «хотели как лучше, а вышло как хуже». Благое побуждение, определенное как добро в первичном смысле, теоретически может производить последствия, влияющие на устойчивые качества сознания негативно. Но статистически такие случаи маловероятны и происходят обычно в силу недостатка понимания, а чаще всего — по причине включенности в объемлющие планы злой воли, сознательно выстраивающей систему обмана и заставляющей служить себе даже некоторые хорошие побуждения. Пример такого глобального плана злой воли, демонических сил — революция 1917 года, процесс строительства коммунизма в России, когда благие идеи социальной справедливости и отрицания буржуазного духа наживы оказались смешаны с государственным насилием, отрицанием демократии и свободы личности. В условиях же победившего в мировом масштабе добра неверные благие намерения легко исправляются выявлением и разъяснением ошибки; действенность гарантируется тем, что субъект с доброй волей сам не хочет негативных последствий.

Другие возможные виды рассогласований также влекут мобилизацию средств ради их устранения. Если, допустим, некий фрагмент мировой онтологии оказывает частью позитивное действие, приводя к возрастанию добра в душах, а частью негативное, приводя к возрастанию качеств зла в тех же самых или в других душах, то это свидетельствует о его несовершенстве. Следовательно, этот фрагмент онтологии должен быть перестроен благой волей, у которой потребность в таком действии возникает сама собой. Отсюда видно, что несогласованности в добре *неустойчивы* и естественным образом устраняются.

Степень самосогласованности принципа зла, по-видимому, более низка, несмотря даже на то что случаи «злых намерений», по непредвидению и неразумию злодея обратившихся во благо, судя по всему, менее вероятны, чем для симметричной ситуации «благих намерений». Зато появляется качественно новый класс ситуаций, когда страдания, причиненные одними носителями зла другим, заставят последних не мечтать об отмщении (что верно в подавляющем большинстве таких случаев, касающихся злых существ), а задуматься об отвержении самих путей зла. Но в целом зло как принцип в сознании все же надо признать достаточно самосогласованным. Одна из иллюстраций тому — онтологическое зло в человеческой природе, которое ведет происхождение от осуществившегося в древности замысла планетарного демона, а следствием имеет такое утверждение и возрастание зла в душах людей, которое никоим образом не может сойти на нет само собой.

* * *

Остановимся кратко на метафизике добра и зла. Событийная сторона этой темы прекрасно изложена на страницах «Розы Мира» в разделе «Происхождение зла»* в составе главы «Исходная концепция». Изначально творимые Богом духовные монады благи по качествам сознания и природа их создается благой и поддерживающей эти благие качества. Но монады свободны** : ими невозможно управлять извне, они не ограничены в совершенствовании своей творческой силы и в перестраивании индивидуальной онтологии своего сознания.

Восстание Денницы-Люцифера, а затем и множества других монад против миропорядка, творимого Богом и богосотворческими монадами, было связано с внутренним их отказом от следования принципу всеобщей любви. Даниил Андреев особо подчеркивает, что любовь — «единственный объединяющий, цементирующий принцип»***. Плюралистическое, динамическое бытие, где нет метафизически универсальных и непреложных законов, скрепляется, во вселенском масштабе, не внешней, по отношению к сознанию, необходимостью, а любовью — определенным внутренним отношением каждого существа ко всем остальным.

* РМ 2.3 (3:82–88).

** РМ 2.3.55 (3:91).

*** РМ 2.3.15(3:83).

Отпадение демонов изначально движимо было не целью борьбы против Бога и не являлось бунтом против всевластия Бога, как это порой изображается в преданиях старых религий. Даниил Андреев совершенно точно назвал Байрона поэтом чуждым мистике, потому что образы, подобные «всесильному тирану» Иегове в «Каине», не идут дальше человеческих социоморфных представлений древних эпох и соответственно байроновского восстания против них⁶². Никакой власти Бога, если под властью разуметь господство, навязывающее свою волю, во Вселенной никогда и не было. Замыслом Люцифера предполагалось создание отдельной Вселенной, где отношения монад выстраивались бы по другому принципу. Возможно, что поначалу этот принцип не был столь темен, каким мы знаем его ныне, когда единству всех в любви демоническое начало противопоставляет борьбу, иерархическое подчинение и тиранию.

Творение новой вселенной было начато демоническим станом в пределах существующей, то есть в тесной субстанциальной связи с ней. Это и понятно: прежде чем отделяться в собственное бытие, никак не взаимодействующее с Вселенной Бога, надо создать минимальную основу, которая была бы *устойчива*. Но необходимой степени устойчивости достигнуть так и не удалось: «Лишенные объединяющего принципа любви и сотворчества, цементируемые лишь противоречивым принципом насилия, миры не могут существовать сколько-нибудь длительное время»*. В итоге противобожеская деятельность вступила во вторую фазу, выявляя утвердившуюся к тому времени агрессивную сущность демонического начала: «Постепенно, в ходе борьбы, безуспешность попыток демонических сил создать собственную вселенную стала уясняться ими самими; продолжая создавать отдельные миры и прилагая невероятные усилия к упрочению их существования, они в то же время поставили перед собой и другую цель: завладеть мирами уже существующими или ныне творящимися Провиденциальными силами»**. Но и завладение мирами, когда демонам удастся изгнать из них все монады света, объективно ведет эти миры только к будущему разрушению в ходе внутренней борьбы в демонических сообществах, после чего начинается поиск нового объекта вторжения.

Смысл победы над злом во вселенском масштабе состоит совсем не в мести демонам, и борьба с ними ведется не ради того, чтобы

* РМ 2.3.20 (3:84).

** РМ 2.3.20 (3:84).

ввергнуть их в какое-нибудь апокалиптическое «огненное озеро». Нравственная, а не отмстительно-юридическая правда заключается в том, чтобы сама злая воля была изжита в демонических существах. Но это процесс очень трудный и длительный. Души (шелъты) демонических монад могут быть обращены к добру примерно тем же способом, как могут быть склонены к злу души светлых монад, то есть внешними влияниями, кругом их непосредственного материального бытия, включая природу материальных облачений. Даниил Андреев так описывает обитание демонов нашего планетарного космоса в подобных условиях в одном из слоев в далеком прошлом: «...они не могли чувствовать себя там хозяевами: они были сжаты, стеснены светом. Под его влиянием их естество должно было измениться; оно переставало соответствовать их демонической сущности»*. Если над демоническими силами одержана локальная победа в одном из миров и они поставлены временно в условия, когда их свобода выбора ограничена в отношении действий, ведущих к злу, то появляется возможность их постепенного внутреннего избавления от начала зла, изменения устойчивых качеств душ демонов.

Намного сложнее задача преобразования самих демонических монад. На монаду, обладающую абсолютной свободой в своем самобытии, совершенно невозможно воздействовать какими-то бессознательными влияниями. Единственный путь — добровольный отказ демонической монады от избранного когда-то темного пути и длительный процесс ее внутреннего преобразования свободным волевым приятием внешней помощи со стороны Провиденциальных сил. Такой процесс, естественно, становится достаточно вероятным только после локального поражения демонического стана, когда никакой перспективы реализации своей злой воли у конкретной демонической монады не остается.

Для богословского аспекта метафизики исключительно интересны и важны вопросы (1) о причинах отпадения демонических монад и (2) о том, чем именно гарантируется невозможность новых отпадений. Даниил Андреев сознает исключительную значимость обоих этих вопросов, дает понять, что для себя достиг по ним определенное понимание, но отказывается от детального их рассмотрения в своей книге. Отпадение Люцифера и других демонов он берет только констатировать, без указания онтологических причин, сделавших это массовое явление возможным: «...такая работа связана с органи-

* РМ 4.1.17 (3:146–147).

ческим ростом личности и ее вселенского опыта. Ее нельзя форсировать по собственной прихоти. Я чувствую себя находящимся лишь в начале этой работы. Поэтому говорить что-либо о вселенских событиях этого порядка я не могу, кроме обнаженной констатации некогда совершившегося факта <...>»*. Невозможность новых отпадений монад тоже отмечена лишь как данность, без пояснений: «Новых отпадений не совершается и не совершится больше никогда, этому есть абсолютные гарантии, и я глубоко сожалею, что исключительная трудность этой проблемы не позволяет мне найти нужный ряд понятий для того, чтобы изложить ее сколько-нибудь вразумительно. Во всяком случае, все демонические монады — очень древнего происхождения, все они — давние участники великого восстания»**.

Для христианской ортодоксии, постулирующей один акт творения материального мира, ангельских сфер и самих ангелов, с перспективой неподвижной, лишенной динамики «вечности», проблема формулируется в тех же двух вопросах. Правда, второй из них, о невозможности новых отпадений, ставится более узко — только в отношении сотворенных в начале мира ангелов. Согласно же «Розе Мира» творение Богом новых монад происходит постоянно, причем в этом-то и заключается безусловный залог грядущего вселенского поражения демонического стана: «Трагичность для демонов хода космической борьбы обусловлена еще и тем, что Господь творит новые и новые монады, демоны же неспособны сотворить ни одной, и соотношение сил непрерывно увеличивается не в их пользу»***.

Первый вопрос, о причинах отпадения демонов, невозможно решить простым указанием на гордыню или иные побуждения, как это делает ортодоксальное учение. Такой ответ еще можно было бы принять к рассмотрению для случая единичного, сугубо индивидуального, но любые по-настоящему массовые явления непременно должны иметь общую причину в онтологии. Выбор множества отпавших монад был обусловлен не такими причинами, которые можно назвать индивидуальными и крайне маловероятными, а неким фактором, общим для них всех.

Можно сразу исключить версию о том, что восстание Люцифера носило характер индивидуальный, после чего на другие монады этот дух воздействовал через изменение онтологии их среды

* РМ 2.3.15 (3:83).

** РМ 2.3.19 (3:84).

*** Там же (выше в абзаце).

существования. Во-первых, Даниил Андреев пишет о том, что к Люциферу «примкнуло множество других монад, больших и малых», чем достаточно ясно подразумевается их собственная инициатива. Во-вторых, на монады с их абсолютной свободой не удалось бы повлиять, вопреки их волевому согласию, ни через какие трансформации онтологии внешнего круга их бытия.

Не претендуя на детализацию, от которой отказался сам автор «Розы Мира», в самой общей форме объяснить отпадение всех демонов можно тем, что в природе монад, то есть на уровне общей идеи в сознании Бога, согласно которой они творились Им, была сокрыта определенного рода *неустойчивость*, приведшая к непредвиденным изначально последствиям. При этом нет оснований утверждать, что Богом вовсе не предвиделась возможность зла и *каких-либо* отпадений вследствие реализации монадами своей свободы. Правильнее говорить о том, что не были и, вероятно, не могли быть известны конкретные причины в природе монад, которые на деле обусловили неустойчивость к влиянию идеи Люцифера; за пределами всех предположений оставался некий вполне конкретный тип неустойчивости монад на путях добра. Опережающее точное предведение Бога, выводимое из Его всеведения о прошлом, не достигало весьма отдаленного во вселенском времени момента — момента демонического восстания. Надо учитывать, что абсолютная свобода и способности к высшему творчеству, заложенные в природе монад, максимально усложняют задачу предведения их будущего.

Итак, вследствие неустойчивости изначальной природы к омрачению многие монады отпали и со временем, трансформировав индивидуально свою онтологию, утвердились на путях зла. Понятно, что этот переход просто *не мог* быть мгновенным и предельная степень демонизации не была достигнута враз. Тем не менее на момент отпадения уже могли стать очевидными все причины неустойчивости к злу в их изначальной природе, из чего можно было вывести способ противодействия этому на уровне онтологии монад. Более того, для Бога все могло уясниться даже намного раньше, прежде самого демонического восстания, благодаря Его опережающему предведению. Отменить роковую неизбежность восстания Люцифера было уже невозможно, но зато открылась возможность внести изменения в идею творения новых монад, с тем чтобы исключить всякую вероятность их вовлечения в стан демонических сил.

Монадам, творимым Богом по новой природе, уже не присуща выявившаяся неустойчивость к омрачению, и аналогичный путь

отпадения ни малейшей частью из них избран уже не будет. Именно так, по-видимому, следует понимать утверждение Даниила Андреева, что «новых отпадений не совершается и не совершится». Неправоммерно было бы истолковывать эту фразу более широко, распространяя ее на *любые* отпадения, поскольку тогда понятие «отпадения» оказывается неопределенным, и «запрет на отпадения вообще» мог бы означать только фактическое ограничение свободы монад. Но этого, конечно же, не было. Потенциальная возможность отпадений *инога*, непредсказуемого типа, быть может, и остается — либо как индивидуальный маловероятный случай, либо как невыявленный, совершенно иной тип неустойчивости в природе. Но массовое отпадение монад по сценарию, действовавшему прежде, оказывается теперь полностью исключенным.

Остается лишь разобрать вопрос о потенциальной невозможности отпадения для монад древнего происхождения.

Ортодоксальное христианство, если оно берется постулировать хотя бы тотальное всеведение Бога о будущем, не говоря уже о всевластии, лишает себя всякой возможности дать какое бы то ни было разумное объяснение причинам отпадения «трети ангелов». Действительно, если Бог заранее ведает о чьем-либо отпадении (включая и людей), то, следовательно, есть возможность попросту не создавать этого конкретного субъекта, а создать других. Вопросы же об отпадении новых творимых ангелов в ортодоксии не возникает просто в силу постулата о единственности акта их творения в прошлом. При этом дополнительно постулируется также и весьма странная идея об одноразовом выборе ангелов. Оказывается, такая у них воля особенная, что выбрать они могут только один раз, а далее остаются непреклонными. Подобные построения следует отвергнуть как противоречащие понятию свободной воли, подразумевающему отсутствие столь жестких ограничений на ее динамику. И вообще, бессмысленно творить существа с такими качествами, тем более в условиях предвидения их отпадения и, как получается, *невозможности* обратного процесса (из-за «непреклонности» воли). Впрочем, эти сложности можно снять одним только утверждением о сознательном допущении Богом отпадения, что и делалось некоторыми богословами и философами. Но тем самым они, по существу, отвергали всеблагодать Бога и вступали в зыбкую область «диалектики добра и зла».

На страницах «Розы Мира» говорится о возможности возвращения демонов к добру через изживание их злой воли. Но помимо этого из текста трактата следует еще и невозможность отпадения

в наше время древних монад. Здесь, пожалуй, применима ортодоксальная идея, но только не «одноразовой свободы» как надуманного и странного ограничения в природе сознания ангелов, а в смысле достаточности одноразового конкретного выбора. Другими словами, неустойчивость к омрачению в природе монад древнего происхождения устраняется ее одноразовым преодолением. При этом можно допустить, что такое преодоление требовало не простого волевого акта, а более сложного изменения в онтологии монад. Хотя и невозможно изменить онтологию монад извне, помимо их воли, но вполне мыслимо свободное приятие ими идеи такого изменения (переданной от Бога) и приложение этой идеи к своей субстанции. Тем самым неустойчивость в их природе исключалась бы органически. Монады высоких ступеней восхождения могли бы даже своими собственными силами изменить свою онтологию необходимым образом. Ведь изначальная, данная от Бога, природа монад — это только порождающая природа-идея, а дальнейшие пути совершенствования неразрывно связаны с сознательным творением монадами самих себя.

* * *

Этика и метафизика гармонично сочетаются вместе в утверждении принципа *этического дуализма*, который в онтологическом измерении должен быть понят как *дуализм относительный*, то есть не носящий характера вечного или повсеместного качества бытия.

Самосогласованность каждой из этических категорий в самой себе приводит к утверждению абстрактного этического дуализма. Ни в чистом добре, ни в чистом зле, ни в их столкновениях не возникает ничего похожего на диалектический процесс. Добро и зло — это два воистину *независимобусловленные* начала. Принцип дуализма отвергает любую диалектику, любое смешение. Победа добра над злом в мировом масштабе приведет к восстановлению исходного состояния. Опыт преодоления зла сохранится, конечно, в знании и памяти, но лишь в том смысле, в каком сохраняется всякий опыт прошлого. *Исключается* какой бы то ни было синтез двух противостоящих категорий этики, понимаемый в соответствии с заданными выше первичными определениями добра и зла как качеств сознания. Это верно даже для случая бывших демонов: они *полностью* изживают злую волю в своем сознании. Синтеза не возникает и тогда, когда демоническому стану удастся одержать какую-нибудь локальную победу в одном из миров; торжествующим злом добро изгоняется столь же бескомпромиссно.

Как уже сказано, в онтологическом плане этический дуализм оказывается относительным. Силы добра и зла порождают соответствующую их замыслам онтологию, но все процессы укладываются в рамки принципа динамического онтологического плюрализма и не приводят к подлинно вселенскому дуалистическому разделению. Отпадение демонических монад локально во времени, зло не изначально. Трагедия появления зла произошла на некотором этапе вселенской метаэволюции, но в конечном итоге зло будет преодолено полностью. Борьба сил добра и зла локальна в «пространственном» смысле, хотя и не единично-, а множественно-локальна, то есть захватывает некоторое ограниченное множество миров Вселенной. Многие же части мироздания не знали демонических вторжений никогда, и они, как поэтически выражается Даниил Андреев, не зная падений, неуклонно восходят «по ступеням возрастающих блаженств»*. Признанием важного факта возможности и желательности становления миров вне сферы действия сил зла окончательно отвергается предположение о необходимости зла в качестве некоего «диалектического момента» в развитии.

Этический дуализм — это третий основной принцип динамической метафизики бытия, вслед за субстанциальным монизмом и динамическим онтологическим плюрализмом. Но в отличие от первых двух, третий принцип абсолютен только в этике, но не в онтологии. Одну из глав своей поэмы «У демонов возмездия» Даниил Андреев резюмирует такими словами: «...уясняется истина *относительного дуализма* — борьбы двух космических принципов, — борьбы хоть и не вечной, но столь протяженной во времени, что наше сознание склонно пренебрегать этой неточностью» (курсив источника. — Г. С.-Л.)**. Этический дуализм вечен только в качестве отвлеченной идеи о несовместности добра и зла, но эта идея может терять свою актуализацию в бытии. Действительный дуализм противостояния добра и зла, который даже в наше время в мироздании далеко не повсеместен, будет рано или поздно преодолен поражением всех сил зла, изживанием злой воли богоотступнических монад, переходом к возрастанию всеобщей мировой гармонии на разнообразных до бесконечности путях свободы, любви и богосотворчества.

Июнь–сентябрь 2004, сентябрь 2008

* РМ 2.3.21 (3:84).

** РБ 15.17 (3:366).