



Интегральная философия

журнал Интегрального сообщества www.integral-community.ru

выпуск №3, 2013



СОДЕРЖАНИЕ

Предисловие	3
Наука и религия: образы синтеза	
В.И. Моисеев. О синтезе науки и религии	6
В.Э. Войцехович. Религия и наука едины в своём источнике	15
Хитоси Очаиаи. Открытый Бог, открытое многообразие	26
Между панентеизмом, теизмом и пантеизмом	
С.А. Борчиков. Сравнение двух панентеистических метафизик	35
А.Л. Бурьлов (Пермский), С.А. Борчиков. Полемика по теории Абсолюта.....	50
А.В. Берман, Е.Г. Луговская. <i>Зачем?</i> как основополагающий вопрос философии...	65
Логика религии от Лаборатории Интегралки	
Т.В. Тарасюк, И.И. Шашков. Интегральное доказательство бытия Бога	73
Между Дао и физикой	
Томохиро Мотохару. Заметка о концепции «взаимопроникновение» в «Дао Физики»	
Ф. Капра	91

Предисловие

Дорогие друзья, читатели нашего журнала, коллеги!

Мы рады представить Вашему вниманию третий номер журнала, посвящённый сквозной теме соотношения науки и религии. Пожалуй, это одна из животрепещущих проблем, которая всегда волновала умы и чувства многих людей – что выбрать в качестве руководства в жизни, разум или веру, и стоит ли здесь вообще выбирать. Конечно, сторонники интегральной философии склоняются к тому, чтобы соединить то хорошее, что есть в обеих традициях и приблизиться к более полному пониманию и постижению бытия. Но как совершить такое объединение, возможно ли оно вообще и в какой форме? Все эти вопросы очень непростые, и представленные в нашем выпуске авторы пытаются – каждый по-своему – приблизиться к ответу на вопрос о возможном синтезе достоинств научного и религиозного опыта человечества.

В статье В.И.Моисеева *«О синтезе науки и религии»* выражается более осторожное отношение к феномену религии, который часто провозглашает идеал слепой веры, противостоящий разуму. От религиозной традиции можно взять признание духовной реальности, дополнив его расширенным научным методом, выходящим за границы только материализма. Синтез науки и религии понимается здесь как новый – транс-научный – этап развития общенаучной методологии, поднимающийся до уровня рационального выражения Высшего Бытия.

В.Э.Войцехович в своей статье *«Религия и наука едины в своём источнике»* выступает против противопоставления религии и науки, прежде всего потому, что некорректно сравнивать мировоззренческое, всеобщее непроверяемое знание и частное, фальсифицируемое. Во-вторых, и религия, и наука появились из единого источника – источника жизни, энергии, любви – из Света (Высшего, Абсолюта, Бога, Аллаха, Дао ...). Оба эти «ручейка» основаны на вере и знании. Разойдясь в процессе эволюции человеческого рода на два потока, они вновь сольются в океане «Духовной Науки».

Статья японского исследователя Хитоси Очаиаи *«Открытый Бог, открытое многообразие»* посвящена математико-топологической интерпретации идей так называемого «открытого теизма» – направления в религиозной философии, которое делает выбор в сторону понимания бога как всеблагого, но не всемогущего, сознательно разделяющего свою волю с волей сотворённых существ.

В статье С.А. Борчикова *«Сравнение двух панентеистических метафизик»* рассматривается синтез религии с наукой, на примере такой религии, как христианство, и такой науки, как философия (метафизика). Данный синтез в истории религии и философии существует давно и представлен, в частности, теологией, пантеизмом, панентеизмом и им подобными формами. Автор заочно полемизирует с панентеистической концепцией С.В. Посадского и предпринимает попытку развить ее, исходя из современных идей философии всеединства и неовсеединства, в частности, идеи наличия трех регионов мироздания: сущего, бытия и сущности.

Статья А.Л. Бурьлова и С.А. Борчикова *«Полемика по теории Абсолюта»* выполнена в форме диалога и является продолжением полемики по проблемам панентеистического синтеза религии и метафизики. А.Л. Бурьлов ведет диалог исходя из своей концепции диалектического дуализма мира и Абсолюта, а С.А. Борчиков

продолжает линию, так сказать, монистического триализма – в свете своей концепции трех онтологических регионов: сущего, бытия и сущности. Тем не менее обе линии объединяет уверенность в возможности, необходимости и даже действительности синтеза мира и Абсолюта.

В статье Бермана А.В. и Луговской Е.Г. «*Зачем?*» как основополагающий вопрос философии» к обсуждению предлагается основанное на креационистской концепции утверждение о том, что философия в том виде, в котором она функционирует сегодня, уже не удовлетворяет глобальному стремлению человечества к синтезу бесконечного количества разрозненных знаний, исторически и логически относимых к области философии как основе синтеза. Авторы предлагают поразмышлять над вопросом, зачем был сотворен мир и какова роль человека в замысле Творца.

В статье Т.В. Тарасюк и И.И. Шашкова «*Интегральное доказательство бытия Бога*» рассматривается возможность научного доказательства бытия Бога, осуществляющегося при полноте интегрального единения онтологического и космологического доказательств. Необходимым условием такого интегрального доказательства является допущение (легитимация) краевой логической противоречивости.

Завершает наш выпуск статья японского исследователя Томохиро Мотохару «*Заметка о концепции «взаимопроникновения» в «Дао Физики» Ф.Капра*». В ней автор заметил, что в своей работе Капра сравнивает теорию бутстрапа в физике и буддистское учение «Автамской-сутры», которое включает в себя идеи (в частности, концепт «взаимопроникновения»), близкие монадологии Лейбница и философии всеединства.

Надеемся, что все указанные тексты очерчивают некоторое достаточно обширное поле возможностей в соотношении и координации феноменов науки и религии и будут небезынтересны читателю, вызовут стимуляцию собственных размышлений и открытий в этой важной области человеческого опыта.

Редколлегия журнала.

Наука и религия: образы синтеза

В.И. Моисеев. О синтезе науки и религии

В.Э. Войцехович. Религия и наука едины в своём источнике

Хитоси Очиаи. Открытый Бог, открытое многообразие

О синтезе науки и религии

© В.И.Моисеев, 2013

Наука и религия – каково их соотношение и возможно ли некоторое согласование этих видов человеческой деятельности? В этой статье я предложу ряд своих размышлений по этому поводу.

Конечно, тема синтеза науки и религии не нова. По этому поводу задумывались многие мыслители – как религиозные, так и светские. Достаточно упомянуть такие имена, как Аврелий Августин, Фома Аквинский, Николай Кузанский, Иммануил Кант, Джон Локк, Шеллинг, Владимир Соловьёв, Юзеф Бохеньский, Кеннет Уилбер и др.

Кант настаивал на несоизмеримости теоретического и практического разума, хотя соответствующие разделы своей философии построил во многом сходным образом, отталкиваясь от единой методологии поиска априорных форм всех видов разума.

У Владимира Соловьёва мы находим учение о цельной жизни, частным аспектом которого должно было выступать цельное знание, представляющее собой синтез материальной (наука), формальной (философия) и целевой (теология) причины. Таким образом, если наука больше отвечает на вопрос «как?», то религия в большей мере мучается ответом на вопрос «для чего?», представляя вопрошание о высших целях бытия.

Бохеньский подчеркнул единство структуры научного и религиозного знания. Роль аксиом в науке играют в религиозном опыте разного рода системы догматов («кодексы веры»), которые связаны со своим более эмпирическим уровнем организации опыта.

В интегральном подходе Уилбера наука выражает более объективированные правые горизонтальные секторы сознания и более формально-логический («оранжевый») уровень организации разума, в то время как религия более субъектна, акцентируя внимание на вере и чувстве, т.е. на левых горизонтально-секторных определениях, и в большей мере тяготея к авторитетным определениям группоцентрического («синего») уровня сознания.

В своей статье «Наука и религия: два образа веры»¹ я пытался ранее разбирать структуру научного и религиозного опыта с точки зрения применяемых здесь процедур обоснования, и проводил точку зрения об определённом сходстве принимаемой и там, и там общей стратегии рационального обоснования. В этом смысле у науки и религии оказывается не столь уж много различий, и они начинают различаться лишь некоторыми нюансами используемой стратегии рационализации.

В этой работе я продолжу подобный сравнительный анализ рациональных ресурсов научного и религиозного опыта.

Если мы посмотрим достаточно непредвзято на структуру любого религиозного опыта, будь-то одна из мировых религий или более локальные религиозные традиции, в любом случае, как представляется, мы можем заметить достаточно жёсткую рациональную структуру организации. В первую очередь речь идёт в этой области о некоторых жёстко фиксируемых постулатах («догматах», «истинах откровения»), которые

¹ Моисеев В.И. Наука и религия: два образа веры // Logos i ethos, №2 (33), ISSN 0867-8308. Craców, 2012. – С.7-24.

рассматриваются незыблемыми и выражающими откровение высшего начала, как оно понимается в той или иной религиозной традиции.

В отношении к «догматам» резко ограничивается критическая познавательная способность разума. Разум должен лишь просто принять на веру эти положения, не подвергая их сомнению. Какие-либо критические размышления по поводу «догматов» запрещены и расцениваются религиозной традицией как посягательства на её целостность и аутентичность.

Если разум и может в той или иной степени мыслить в связи с «догматами», то такого рода мышление должно быть ограничено только такими мыслительными процедурами, которые призваны в конечном итоге лишь вновь восстановить данные догматы, лишней раз укрепив их данность через подчинённые рациональные процедуры. Например, из всех возможных процедур обоснования разуму разрешается отобрать лишь те, которые позволят либо индуктивно придти к догматам как обобщающим заключениям, либо дедуктивно вывести из догматики только её логические следствия.

Такого рода стратегия рационализации была обозначена З.А. Сокулер в качестве рационалистического «фундаментализма»², предполагающего некоторые незыблемые основания, только относительно которых могут совершаться все прочие производные процедуры обоснования.

В своё время в истории философии вообще и в философии науки в частности принимались те или иные версии рационалистического фундаментализма. Наиболее известные из них – рационализм и эмпиризм. В рационализме в качестве абсолютных оснований познания утверждаются некоторые врождённые идеи («априорные формы») разума, в то время как в эмпиризме роль таких незыблемых оснований играют разного рода чувственно-сенсорные образования - «первичные ощущения», «нейтральные элементы опыта» и т.д.

Последующее развитие философии науки привело к критике схем классической рациональности, и в неклассической философии науки стала всё более утверждаться так называемая «сетевая модель рациональности»³.

Согласно сетевой модели, в растущем научном знании нет абсолютно незыблемых оснований, но в конечном итоге всё может быть подвержено критической оценке и пересмотру. Абсолютизация подобной стратегии привела к развитию рационалистического антифундаментализма, согласно которому вообще оказываются невозможными процедуры обоснования и построения того или иного типа рационального дискурса.

С нашей точки зрения фундаментализм и антифундаментализм, наиболее ярко представленные в истории философии науки 20 в. направлениями неопозитивизма и постпозитивизма соотв., оказываются одинаково лежащими в одной плоскости. Отвергая реальность рационального обоснования на основе невозможности фундаменталистской модели, постпозитивизм (антифундаментализм) тем самым неявно принимает фундаменталистскую схему в качестве единственно возможной стратегии рационального обоснования. И, в отличие от фундаментализма, который не только принимает такой идеал, но и верит в его реализуемость, антифундаментализм, принимая идеал, лишь отказывает ему в реалистичности. Да, - как бы утверждает антифундаментализм, -

² Сокулер З.А. Проблема обоснования знания. М.:Наука,1988.

³ Лаудан Л. Наука и ценности // Современная философия науки. - М.:Логос,1996. – С.295-342.

обосновать можно только на основе незыблемых оснований, но таковых-то нигде и не встречается. Вот почему фундаментализм, который может быть и хорош в идеале, в реальности невозможен, поскольку повсюду мы видим присутствие критической способности разума в отношении любых составляющих его структуры.

В ряде наших работ была сделана попытка построить новые модели сетевой рациональности на основе так называемого «метода последовательных приближений» и его структуризации средствами Проективно Модальной Онтологии (ПМО)⁴.

Суть этой структуризации, если говорить вкратце, следующая.

В каждый момент времени возникает некоторая «интервальная ситуация», в рамках которой фиксируется рациональная структура познания со своими основаниями, процедурами обоснования и репрезентатами – тем, что обосновывается. В данном «интервале» происходит контекстное обоснование репрезентатов на основе фиксированных оснований и актов обоснования. В следующий момент времени интервальная ситуация может измениться, в результате чего возникнут новые основания, возможно, иные процедуры обоснования и репрезентаты, так что поток обоснования пойдёт в общем случае по другим направлениям и в других формах. В частности, те элементы рационального дискурса, которые в прежнем интервале выступали как основания, в новой интервальной ситуации могут перейти в разряд репрезентатов, и наоборот.

После обхода описанной процедурой нескольких циклов обоснования, может формироваться своеобразный *предел обоснования*, в отношении к которому возникновение новых интервалов перестаёт менять репрезентаты. В этом случае сетевые процедуры обоснования выходят на насыщение и достигают своего *абсолютного обоснования относительно* данной системы интервалов. В случае смены указанной системы, сетевые процедуры обоснования могут запускаться вновь, стремясь к своему пределу насыщения в новом контексте. В итоге здесь возникает новый концепт «*относительной абсолютности*», который позволяет достичь абсолютного обоснования относительно некоторого контекста-интервала.

Обобщая подобные стратегии обоснования средствами ПМО, было введено более строгое представление о так называемом *гносеологическом цикле*⁵, в основе которого лежат сетевые отношения полюсов единого и многого, так что процесс познания выступает в этом случае как спирально-сетевое приближение к некоторому *пределу многоединства*. В структуре такого цикла сменяют друг друга более индуктивные движения познания от многого к единому и более дедуктивные трансформации от единого к многому.

Как представляется, именно такого рода структура гносеологического цикла, порождающая те или иные формы многоединства на первоначально неорганизованном материале опыта, наиболее характерна для познающей способности разума вообще и особенно ярко проявляет себя в феномене научного познания. Наука тем особенно и сильна, что она в повышенной степени культивирует методологию роста многоединства когнитивного опыта в разного рода сопряжённых гносеологических циклах, которые – как малые под-циклы – встроены в системы более глобальных гносео-циклов, в конечном

⁴ См. напр. Моисеев В.И. Логика открытого синтеза: в 2-х тт. Т.1. Структура. Природа. Душа. Кн.1. – СПб.: ИД «Мирь», 2010; Моисеев В.И. Арфункторная модель саморазвития // Организация саморазвивающихся инновационных сред / Под ред. В.Е.Лепского – М.: «Когито-Центр», 2012. - С.140-150.

⁵ См. также [http://neoallunity.ru/lec/lec32 .pdf](http://neoallunity.ru/lec/lec32.pdf).

итоге вращающих спираль наиболее глобального на данный момент цикла познания. Так выглядит пресловутый *научный метод*, который пытались более строго сформулировать многие рационально ориентированные мыслители⁶.

В то же время, систематически применяя методологию роста когнитивного многоединства, наука на том или ином историческом этапе может накладывать на ресурсы научного метода те или иные внешние ограничения, полагая внешние границы для области применения метода и не позволяя ему пересечь установленные границы. Такие науки формируют исторически более локальные версии универсальной научной методологии.

В частности, современный тип науки, который окончательно оформился во времена Нового времени и Просвещения, представляет собою вариацию слияния универсального научного метода и *внешнего принципа объективности*, который ограничивает объективность только сферой объектности – реальностью неорганических объектов.

Здесь, как и в ряде своих более ранних работ⁷, я использую четыре основных термина, два из которых являются онтологическими, и два – гносеологическими.

Онтологические термина – это «объектность» и «субъектность». Гносеологические – «объективность» и «субъективность».

Объектность – то, что относится к миру объектов, неодушевлённых неорганических сущих.

Субъектность – относящееся к миру субъектов, живых существ.

Объективность – необходимо истинное.

Субъективность – случайно истинное или ложное.

С этой точки зрения, современный материалистический тип науки использует следующую формулу отождествления:

(1) объективное = объектное,

т.е. такая наука полагает, что объективное знание может быть достигнуто только в отношении к миру объектов, неорганических сущих. Наиболее ярким примером подобной науки является сегодня физика – наука о неорганическом мире.

Всё, что относится к миру субъектов – внутренний мир, сознание, чувства, мысли и т.д. – объявляется такой наукой ненаучным, и должно быть элиминировано из состава научного знания.

Таким образом, следствием формулы (1) оказывается производное отождествление:

(2) субъектное = субъективное.

Единство формул (1) и (2) формирует *внешний принцип объектной объективности* современной науки, согласно которому полная научная объективность достигается только в том случае, когда материал когнитивного опыта будет не только обработан в спирально-сетевых процедурах многоуровневого гносеологического цикла, но, кроме того, для этого

⁶ Можно расценивать эту формулировку как своеобразную новую версию пресловутого *критерия демаркации*, который сначала так упорно искали неопозитивисты, а затем отвергли постпозитивисты. Я бы только добавил к универсальной структуре гносеологического цикла в научном познании также обязательные *структурные* составляющие, которые обязывают выразить многоединое и как некоторую чистую математическую структуру.

⁷ См. напр. Моисеев В.И. Этнос науки как символ новой объективности // *Философия науки*. – Вып.11: Этнос науки на рубеже веков. – М.: ИФ РАН, 2005. – С.121-136.

опыта будет выполнена формула (1), т.е. в составе этого опыта будет оставлена только объектная составляющая.

С нашей точки зрения, такого рода сужение ресурсов научной рациональности является достаточно искусственным, и потенциал научной рациональности может быть расширен далеко за пределы принципа объектной объективности. В ряде наших работ⁸ был описан и обоснован феномен нового типа научного знания, так называемая «транс-наука», которая способна далеко выходить за границы этого принципа, культивируя определения так называемой *интегральной, субъект-объектной, объективности*, в основу которой должна быть положена интегральная формула научной объективности:

(3) объективное = объектное + субъектное,

т.е. определения научной объективности могли бы расширить себя на интегральную – субъект-объектную – реальность, которая в терминах интегрального подхода Уилбера охватывает все горизонтальные секторы схемы AQAL, включающие в себя как внешний, так и разного рода внутренние миры - индивидуальные и коллективные.

В этом случае исчезли бы какие-либо внешние принципы объективности, которые извне могли бы ограничивать ресурсы научного метода, и последний, в лице спирально-сетевой структуры гносеологического цикла, мог бы остаться единственным критерием научности. Таково могло бы быть ещё одно определение *транс-науки* – как методологии познания, *кладущей в основания объективности только определения гносеологического цикла*.

Примеряя описанные критерии научности к структуре религиозного опыта, мы видим, что в нём есть и свои сильные, и слабые стороны.

В частности, религиозная методология сильна выходом за границы формулы (1) и активным использованием субъектных структур опыта, которые включают в себя определения внутреннего мира, сознания, души и духа. С этой точки зрения, казалось бы, религиозная практика в области познания использует интегральную формулу (3) и должна в максимальной степени отвечать требованиям транс-науки. По крайней мере, эта практика не накладывает внешние ограничения на научный метод познания, сужающие его только до объектно-материалистической реальности. И в этом несомненная сила и превосходство религиозной традиции над научной.

Но тут же мы обнаруживаем и существенную слабость религиозного опыта сравнительно с научным, о чём уже было сказано выше. А именно, религиозная традиция, не ограничивая научный метод познания извне, существенно ослабляет его изнутри – со стороны разрыва целостной спирально-сетевой структуры гносеологического цикла и оставления в нём только преимущественно дедуктивной составляющей. Более конкретно это означает, что разного рода догматы религиозной традиции обычно выступают как фиксируемые *формы единства* религиозного опыта, в отношении к которым разуму позволено только выводить и согласовывать с ними соответствующие формы многого.

Если через модальность $M \downarrow E$ обозначить условное бытие многого M , определяемого единым E («многое при условии единого»), то из двух главных

⁸ См. Киященко Л.П., Моисеев В.И. Философия трансдисциплинарности. – М.: ИФРАН, 2009; Моисеев В.И. Медицина как транснаука // Философские проблемы биологии и медицины: Выпуск 4: Фундаментальное и прикладное: Сборник. – М.: Изд-во «Принтберри», 2010. – С.5-7; Моисеев В.И. Транснаучные измерения биоэтики // Биоэтика и гуманитарная экспертиза. Выпуск 5. Отв. ред. Майленова Ф.Г. – М., ИФРАН, 2011 – С.87-107.

модальностей гносеологического цикла $M \downarrow E$ и $E \downarrow M$ («единое при условии многого»), религиозная традиция оставляет лишь первую модальность, предельно атрофируя вторую. В итоге форма религиозного познания рождается как своеобразный фундаментализм – *религиозный рационализм*, в котором единое («истины откровения») определяется в качестве абсолютных аксиом религиозного опыта, невозможных к своему пересмотру. Если даже в исключительных случаях такого рода пересмотры и допускаются, например, на Вселенских соборах или в папских энцикликах, то всё же подобного рода процедуры крайне затруднены и рассматриваются в качестве исключительной прерогативы высших элементов церковной иерархии.

В итоге когнитивная структура религиозного опыта оказывается также существенно ослабленной и деформированной. Будучи сильной в субъект-объектных образах реальности, она крайне проигрывает в существенной деформации структуры гносеологического цикла, которая очень скоро приводит к практической его блокировке и закостеневанию религиозной традиции познания.

Описанные выше сильные и слабые стороны науки и религии можно резюмировать в следующей краткой таблице – см. табл. 1.

	Достоинство	Недостаток
Наука	Полное внутреннее определение гносеологического цикла, в котором спирально-сетевым образом взаимодействуют полюсы единого и многого	Внешнее ограничение гносеологического цикла принципом объектной объективности
Религия	Расширение внешних определений гносеологического цикла на совокупную – субъект-объектную - реальность	Внутреннее ограничение гносеологического цикла преимущественным движением от единого к многому

Табл. 1. Сравнительный анализ достоинств и недостатков научного и религиозного опыта познания.

Отсюда достаточно ясной становится стратегия возможного сближения когнитивных стратегий науки и религии – необходимо объединить их достоинства, избегая недостатков.

Более конкретно это означает движение в направлении построения такого типа опыта, в котором процедуры познания были бы основаны на полном гносеологическом цикле, равноправно использующем полюсы единого и многого (достоинство науки), и для которого было бы снято внешнее ограничение принципом объектной объективности (достоинство религии), т.е. область применимости гносеологического цикла была бы расширена на всю полноту субъект-объектных определений интегральной реальности.

Но именно так понимается автором феномен транс-науки – как вид деятельности, основанный на неограниченном применении в когнитивной сфере определений гносеологического цикла.

Следовательно, мы получаем важный вывод нашего исследования, состоящий в том, что синтез науки и религии окажется в точности подпадающим под определения транс-науки, что можно выразить следующей краткой формулой:

(4) наука + религия = транс-наука.

Рассуждая о возможностях подобного синтеза, можно было бы попытаться заметить, что основным объектом религиозного опыта является тот или иной образ Высшего Начала (Абсолютного). В связи с этим возникает закономерный вопрос – *не окажется ли знание об Абсолютном также всегда абсолютным знанием?* В случае положительного ответа на этот вопрос мы могли бы понять, почему все системы религиозного опыта оказываются всегда теми или иными видами религиозного рационализма.

В самом деле, в качестве основной догматики в любой религиозной традиции выступает природа и определения Абсолютного, откуда затем выводятся те или иные следствия для жизни человека и общества, для построения нравственных и иных систем опыта. Но знание об Абсолютном естественно воспринимается человеком как абсолютное знание, в связи с чем это знание естественным образом фиксируется основателями религиозных традиций в качестве абсолютных аксиом соответствующих религиозных систем.

В виду важности такого рода установки, зафиксируем её как специальную формулу:

(5) Знание об Абсолютном есть абсолютное знание.

С нашей точки зрения, формула (5) является устойчивым инвариантом, регулярно воспроизводимым во всех до сих пор существующих религиозных системах, как мировых, так и более локальных.

Если формулу (5) разобрать более строго, то здесь происходит отождествление свойств двух разных объектов. В левой половине формулы речь идёт о предмете знания, т.е. о *семантическом* свойстве знания, в то время как в правой половине выражается статус знания в структуре совокупной стратегии рациональности – в совокупной системе процедур обоснования, которые формируют данное знание (это более *синтаксическое* свойство знания, больше связанное с его формой организации).

Формула (5) предполагает перенос семантического свойства знания на его синтаксическую структуру. И пока в этом нет ничего ошибочного, но наоборот, заложена глубокая идея о проникновении природы Абсолютного в структуру средств его выражения, в конечном итоге – в его проявления.

Ошибочность возникает в суженном понимании обеих половин формулы (5), когда, с левой стороны, знание Абсолютного понимается как откровение, т.е. как знание самого Бога, который прямо и без искажений передал его человеку; а, с правой стороны, абсолютное знание понимается как фундаментальная структура когнитивной организации («догмат»), где знание о Боге должно выступить в качестве высшей аксиомы, не подверженной изменению.

В этом случае формула (5) переходит в следующую свою разновидность:

(5*) Откровение есть догмат.

Оба полюса формулы (5*) могут быть подвержены критике.

Во-первых, даже если знание получается человеком прямо от Бога, то и в этом случае человек не представляет собою тождественную Богу среду, но и в лице своих лучших представителей («пророков») оказывается крайне отличающимся от Бога, и

потому *получаемое человеком знание всегда будет знанием человеческим*, несущим на себе ограничения относительной природы человека. Поэтому даже знание человека об Абсолютном – это знание человеческое, обладающее в принципе теми же фундаментальными признаками, что и любое другое человеческое знание (относительностью, условностью, зависимостью от контекста, способностью к дальнейшему развитию и т.д.).

Если не понимать этого фундаментального положения, то рождаются известные абсолютизации относительного, когда реально возникает множество несовместимых знаний об Абсолютном, каждое из них кладётся в основание отдельной религии и объявляется знанием не человека, но самого Бога. Отсюда понятно, что всякое иное знание будет каждой религией оцениваться как ошибочное и даже идущее от антиначала. Вот почему между разными религиями возникает такая огромная сила несовместимости и взаимной борьбы, какой не встретишь между разными видами науки или искусства. А всё оттого, что основоположники каждой религии только свои догматы рассматривают как идущие от самого Бога.

Понятно, что все здесь находятся примерно в одном положении, и в конечном итоге ни одна религия не обладает знанием, данным Богом в чистом виде. Все владеют лишь человеческими образами такого знания.

Во-вторых, почему жёстко иерархическая структура организации знания должна выступать как более совершенная и в большей мере выражающая природу Абсолютного? Наоборот, как показало развитие философии вообще и философии науки в частности, более истинное знание получается на основе *сетевых* процедур обоснования, когда полюсы единого и многого взаимно координируются между собою в стремлении к единству второго порядка – *многоединому* как единству единого и многого. В том числе и с логической точки зрения многоединое есть первое по природе, в то время как единое и многое – лишь его условные определения. Поэтому знание в большей мере усвершеняется и приближается к природе Абсолютного, когда оно в общем случае формируется в структуре *равновесного* гносеологического цикла.

Учитывая человеческий характер знания об Абсолютном, мы должны также всегда предполагать возможность ещё более глубокого развития такого знания, в связи с чем любая его стадия развития может быть лишь «относительно абсолютной» – абсолютной относительно некоторого когнитивного контекста.

Таким образом, принимая формулу (5), мы должны освободить её от суживающих ограничений. А именно, следует вполне ясно отдавать себе отчёт, что любое знание об Абсолютном – это знание человеческое, подверженное всем тем проблематизациям и проверкам, что применимы в познании в отношении к любому знанию. И такое знание также должно проходить сквозь спирально-сетевые методы гносеологического цикла, чтобы в максимальной степени усвершениться и достичь своей абсолютизации.

Такого рода вариацию формулы (5) можно было бы выразить в следующем итоговом виде:

(5**) Человеческое знание об Абсолютном есть многоединство знания.

Так ещё с одной стороны мы приходим к обоснованию формулы (4), в которой синтез науки и религии понимается как высшая стадия развития знания, для которой сняты все внешние и внутренние ограничения относительно универсального метода работы разума.

В таком виде синтез науки и религии предстаёт как универсальное учение о Высшем Бытии (Абсолютном), которое опирается на спирально-сетевые процедуры взаимного определения единого и многого в структуре совокупного когнитивного опыта, преодолевающего границы разделения на внешний и внутренний мир, на мир материи и духа. Таковы разделы транс-науки, которые оказываются повышенно связанными с учением об Абсолютном и приложением этого знания к жизненным обстоятельствам человека и общества.

Религия и наука едины в своём источнике

© В.Э. Войцехович, 2013

Ключевые термины: вера, знание, мышление, разум, рациональность, форма, логос, Свет.

Тезисы:

Наука и религия – знания двух разных типов: частное и всеобщее, фальсифицируемое и нефальсифицируемое.

Религия может быть мировоззрением, принимаемым учёным, и в этом смысле религия может быть основанием для науки. Обратное неверно.

Источник религии и науки, веры и знания – общий, это Свет.

Проблема.

Со времён средневековья (примерно 11-13 вв.) в западной культуре и в особенности философии поставлена проблема соотношения веры и знания, религии и науки. В средние века абсолютное большинство мыслителей (теологов, философов, учёных, художественных деятелей, писателей) решало проблему следующим образом: вера и религия первичны, знание и наука вторичны.

Вероятно, первым этот «очевидный» тезис прямо высказал в 11-м в. Ибн Сина (Авиценна) – известный исламский философ, учёный, врач, который в «Книге исцеления» писал, что есть истины высшие и низшие. Первые даёт нам Коран, это самое важное знание – о небесном, о вечном. Этим истинам учат священники. Но нужны и вторые истины, поскольку Аллах сотворил мир, нам нужно жить в нём. Знание о мире открывают учёные. Поэтому не следует противопоставлять высшие и низшие истины. Нужны и священники, и учёные. Не следует преследовать учёных. Ибо такова воля Аллаха.

Мысль Ибн Сины стала известной в Западной Европе, была принята христианскими теологами. Её развивали Альберт Великий, Фома Аквинский и другие.

В Новое время в 17 веке в более общей форме сходная идея высказана Г.Лейбницем. Есть истины факта и истины разума. Первые – утверждения, порожденные чувственной информацией, и это наиболее изменяемые, ненадёжные утверждения. Это высказывания наук, ныне называемых эмпирическими. Вторые – утверждения чистого разума, идущие от Высшего (Бога) и независимые от чувств. Это неизменные, вневременные, полностью надёжные неопровержимые истины, которые содержатся в теологии, математике, логике.

Здесь Лейбниц продолжает традицию мыслителей Древней Греции противопоставлять мнение и знание, высказывания толпы и мыслителя, утверждения низшего порядка и высшего, тело и душу.

Конечно, для Лейбница разум – источник «вечных» истин. Но философ не противопоставляет веру и разум, т.к. оба начала дополняют друг друга, и оба ведут к одному и тому же – к Высшему.

В 20-м столетии представители диалектического материализма назвали истины факта относительными, поскольку они исторически изменяемы, уточняемы, а истины философские как результат обобщения научного познания – абсолютными.

Новое слово в проблему относительности знания внёс К.Поппер в 1935 г. Разрешая старый спор позитивистов и представителей «классической» философии о демаркации науки и философии, Поппер понял, что граница раздела проходит по линии «фальсифицируемое – нефальсифицируемое». Научное знание в эмпирических науках (называемых science – англ.) всегда опровергаемо, поскольку имеет конечную область подтверждения. Вне области подтверждения данной теории она опровергается.

Например, специальная теория относительности (СТО), открытая Х.Лоренцем, А.Пуанкаре, А.Эйнштейном в 1903 – 1905 гг., действует лишь в пределах собственных постулатов. Один из постулатов, введённых Эйнштейном, гласит: скорость движения тел всегда $V < C$ (C – скорость света). Тогда при скоростях движения $V \geq C$ СТО опровергается. Мировоззренческое знание (в частности, философское) бесконечно, не имеет границ в принципе, постулативно, т.е. охватывает всё бытие, весь универсум, всё, что существует в самом широком смысле. Поэтому философское знание (прежде всего онтология) нефальсифицируемо, т.к. принимается как данное (как бы «на веру», если выражаться в контексте спора о вере и знании).

Идея Поппера была признана убедительной научно-философским сообществом как на Западе, так и в СССР (России).

Таким образом, проблема соотношения веры и знания по-разному трактовалась сообществом мыслителей в прошлые века. В средние века вера – основание знания, а религия – основание науки. В последние 5 веков буржуазной, индустриально-технической цивилизации знание вытесняет веру. Научно-философское сообщество всё более пренебрежительно относится к религии, а вера во что бы то ни было (и в религиозные постулаты, и нравственные, и научные) релятивизируется, считается условностью, признаётся конвенцией. В то же время роль науки абсолютизируется. Рацио подменяет Бога /Барбур/.

В тысячелетнем споре о вере и знании мыслители 21-го столетия разделились на 2 класса. Одни возвеличивают разум (точнее рассудок), интеллект, машинное мышление, искусственное и понижают роль интуиции, озарения, подсознания, веры. Другие же

считают веру и знание исходящими из одного корня (мало понятного для нас), едиными (в сущности), поэтому религия и наука едины в сущности, помогают друг другу, обе ведут к Единому.

Первых можно назвать сциентистами (они возвеличивают знание, основанное на ощущении, отделяют его от веры). Вторых – «интегралистами» (они соединяют веру и знание). Первых больше на Западе, вторых – в России.

Отсюда видно, сколь сложна проблема соотношения веры и знания, религии и науки.

Разрешить её можно лишь на поле общем для этих понятий и то в зависимости от ценностей и средств познания, принимаемых субъектом в ту или иную эпоху.

По мнению ряда современных мыслителей в 20-21-м столетиях человечество проходит переходный этап смены одной цивилизации на другую. Идеалы старой цивилизации рушатся, формируются идеалы и ценности новой. В этот краткий период становятся важными «псевдоценности». С внешней стороны они блестящие и яркие, с

внутренней, по уровню духовности – низменные, по жизнеспособности – неустойчивые, временные. Модным становится отрицание. Утверждать что-либо не модно.

Возрождаются такие культурные явления как релятивизм, кинизм (отсюда цинизм), нигилизм, постмодернизм, гедонизм и пессимизм. Обычно их появление означает конец данной цивилизации и переход к следующей. Так, кинизм распространился в 3-1 вв. до РХ в Древней Греции (при завершении этой цивилизации). Пессимизм и атеизм начали распространяться в конце средневековья (15-16 вв.). Наконец, релятивизм и гедонизм стали модными в 20-21-м столетиях.

Индуктивный вывод: конец старой, индустриально-технологической цивилизации и культуры близок, уже проглядывают контуры новой социальной системы, как бы повторяющей общество, возникавшее 2 тысячи лет назад.

Поле отношений религии и науки.

Общее поле обсуждения проблемы составляют: информация, знание (явное и неявное), вера (разумная и неразумная, «слепая»), догматизм, разум, рассудок, рациональность ...

На этом поле необходимо определить религию, науку и их отношения. Причём согласно Аристотелю определение – это выражение вида через род.

Религия – это вера в Высшее начало как основание наблюдаемой и постигаемой человеческим разумом реальности.

Примеры: учения о Свете как источнике любви, жизни и разума (брахманизм, индуизм, многие мифы); вера в Бога как основание реальности (брахманизм, христианство, ислам),

учения о Немыслимом и Невыразимом начале бытия (даосизм), близкое к этому учение о Великой пустоте (буддизм) и т.п.

По данным ООН (около 1990-го г.) примерно 80% взрослых людей на Земле – верующие (в данном – самом широком смысле).

Религиозная вера может быть индивидуальной и может быть коллективной, социальной, может быть национальной или мировой, для неё может быть необходимым яркое эмоциональное переживание, заглушающее разум, рефлекссию и критику (что близко к догматизму и «слепой вере»), или религия может быть чисто рациональной, даже абстрактной по форме и т.п.

В процессе развития человека и освоения им культуры религия может стать мировоззрением, и тогда она влияет на всю жизнь человека.

Обычно религию понимают как веру в Высшее начало, обладающую свойствами социальности, эмоциональности, догматичности.

Граница между индивидуальной и социальной религией неопределённая. Носителем данной веры в Высшее может быть и один человек, и небольшой коллектив единоверцев, и представители только данной нации, и значительная часть человечества.

Также неопределённая граница между религиями, требующими эмоциональности и «внеразумности», и «религиями разума» (например, философская вера в Абсолют). Человек целостен, поэтому тело и душа, эмоции и разум, психические переживания и духовные чувства непрерывно взаимодействуют и «переливаются» друг в друга.

Корень религии – вера. Это самое трудное понятие и образ. Некоторые авторы переводят с санскрита термин «вера» как «ВЕ РА», или «**весть Ра**», или «**весть Света**». Другой вариант «**Вечный Свет**», «Ведущий Свет» /Словарь сути слов..., с. 28/.

Поэтому вера есть прямая связь человека с Высшим. Она вечна, существует до возникновения тела и после него. Вера является, выражается через многое, чем живёт человек, – через любовь и ненависть, эмоции и разум, рождение и смерть и т.п. Но вера минимальна, «не» выражается через «самость», через эгоизм – замыкание души на саму себя, отделение Я от иного, от Высшего, абсолютизацию Я.

Русский язык в этом отношении сакрален. Он выражает связь с Высшим через собственную структуру: буква «я» последняя в алфавите и прямо противоположна первой букве «а». Но всё таки «я» как «йа»- искажённый, эгоистичный, циничный вариант «а».

Иначе во многих западных языках. Так, в английском I (произносится «ай», означает «я») – 9-я буква латиницы, расположенная в первой половине алфавита. Буква и звук «й» (негармоничная полугласная) встречается в английском языке, ставшем мировым, довольно часто. Возможно, это не случайно, а закономерно для нашего кризисного периода. Если догадка верна, то в следующей цивилизации мировым станет другой язык, более гармоничный.

На наш взгляд **вера – в сущности неявное знание**, скрытое, зашифрованное в теле человека, его психике, духе (атмане, или монаде), или научно выражаясь – в геноме данного индивида, психогеноме, истории данного духа (духовной монады). Скрыто в космическом геноме (законах) нашей Метагалактики.

Вера как неявное знание в процессе развития индивида (от зачатия до состояния зрелости), его социализации и окультуривания переходит в явное знание, осознаётся, т.е. обретает те формы, которые гармоничны – соответствуют именно данному индивиду. Отсюда связь с семьёй, своим народом, расой, эпохой и даже местом проживания.

Важную роль в проблеме веры (особенно в мифологии, религии, искусстве, социальной жизни) играют **эгрегоры**. Это совокупность эмоциональных переживаний, образов, идей, связанных с каким-то очень важным для людей образом (например, Буддой) и которые образуют реальное самостоятельное живое и разумное существо (например, буддизм). Это существо (эгрегор) имеет психическую природу, т.к. сформировано мыслями людей, поддерживается молитвами и переживаниями. Как совокупность мыслей, образов эгрегор не является пока объектом науки, т.е. физическим объектом (подобно атомам), поэтому реален, но не наблюдаем (вероятно, в силу узости диапазона фиксируемых нами электромагнитных волн и неразвитости приборной базы психофизики). Значительная часть научного сообщества признаёт учение о ноосфере В.И.Вернадского. Часть ноосферы составляют эгрегоры /Верицагин, Титов. Эгрегоры .../.

Люди поддерживают эгрегор своей психоэнергией. В свою очередь эгрегор способен выполнять просьбы людей (в зависимости от собственного запаса психоэнергии и содержания просьбы). Существуют как эгрегоры отдельных религий, так и входящие в них как элементы эгрегоры святых, икон, к которым верующие обращаются.

Одна из трудностей религиозной веры в том, что верующие путают Высшее (Бога, Аллаха ...) и низшее (эгрегоры религии). Молятся не Богу, а его образам-эгрегорам (в христианстве это икона, статуя Девы Марии, определённый святой и т.п., в исламе – имя Высшего, его пророк, Кааба и т.д.). Эту трудность философы выражают следующим тезисом: «Религий много, а Бог один». В силу неразвитости биовида *homo sapiens*,

ограниченности человеческого разума людям трудно представить «невидимое» Высшее и обращаться к нему. Легче подменить его осязаемым образом, а духовное – телесным.

Эгрегоры могут быть как духовно-положительными, так и духовно-отрицательными, паразитическими. Главный пропагандист фашистской Германии Геббельс говорил, что любая ложь становится правдой, стоит её многократно повторить публично. Эгрегор фашизма привёл к убийству десятков миллионов людей во 2-й Мировой войне.

Эгрегоры наиболее ярко проявляются в эмоциональных областях – религии, искусстве, массовых социальных действиях (битва, политическая демонстрация, футбольный матч, рок-концерт ...).

При этом не следует отождествлять Высшее как часть бытия (самую важную часть) и эгрегор Высшего. Последний играет роль посредника между Высшим и человеком. Эгрегоры созданы людьми и носят временный характер. Высшее не зависит от людей, а само создаёт миры (конкретные вселенные) со своими временами, пространствами, законами, существами.

Наука – это способ познания внешней (по отношению к человеку) реальности, основанный на следовании внутренней рациональной форме.

Сюда входят и эмпирические науки (естественный, технические, гуманитарные), и метанауки (неэмпирические науки – математика, логика, информатика, кибернетика, синергетика, виртуалистика ...).

Ключевые понятия в определении – реальность, форма, рациональность. С научной точки зрения реальность – «всё, что существует независимо от субъекта (человека)». Реальность – «половина» бытия, т.е. не «всё, что существует», а существует вне субъекта – объективная реальность. Вторая «половина» бытия – субъективная реальность – недоступна научному познанию. Термин «внешняя реальность» указывает на телесный, эмпирический характер науки, на связь с геномом и психогеномом человека.

Свобода, творчество, любовь, а также экзистенция, дух, Бог, Абсолют, Дао, Немыслимое вне рационального исследования.

Мировоззрение (как представление, или учение о бытии) охватывает науку. Наука уже мировоззрения (мифа, религии, философии).

Форма – это активное разумное начало, организующее пассивное начало бытия – хаос, субстанцию, материю. Понятие введено Аристотелем как обобщение идеи Платона и логоса греческой протофилософии. Более понятно для современного читателя выражение не «форма», а «разумная мыслеформа», чтобы отделить смысл Аристотеля от «внешней, геометрической формы».

Рациональность буквально означает следование разуму (рацио – лат.). Но понятие разума настолько изначально и неопределимо, что характеризовать его приходится лишь косвенно, метафорически. Рациональное мышление ввёл Аристотель, изобретатель логики как науки о «правильном» мышлении. Он заложил 3 закона логики. 4-й закон (закон достаточного основания) добавил Лейбниц. Эти 4 закона содержательной логики приняты в последние столетия научно-философским сообществом в качестве основы рационального мышления. Конечно, за 2 с лишним тысячи лет после Философа появилось множество вариаций – новых логических исчислений, но все они – «дочки» аристотелевого изобретения, ответвления ядра рациональности – 4-х законов содержательной логики.

Сущность рациональности – математика. Аристотель прямо писал, что логика сводится к геометрии (так понимали математику в Древней Греции). Даже сегодня это утверждение остаётся справедливым. Если посмотреть современные монографии по логике, то остаётся впечатление, что это книги по алгебре. Сегодня известные логики подтверждают: их наука свелась к математике /Карпенко/.

Если считать, что «душу» рациональности выражает математика, что такое математика?

Определения выдающихся учёных за последние полтора столетия (Кантора, Гильберта, Колмогорова, Маклейна) сводятся к определению: математика – теория всех возможных форм (Колмогоров). Более популярно выразил ту же мысль создатель теории категорий С.Маклейн: математика – Протей (Протей – чудовище из древнегреческих мифов, которое было способно становиться кем или чем угодно, оставаясь самим собой) /Маклейн/.

В понимании сути определения мы упираемся в форму, а за нею в логос /Rodin/.

Отсюда источник рациональности – логос.

Образцом рациональности считают науку. Сегодня в философии и истории науки последних веков выделяют 3 стадии развития научной рациональности: 1) классическую (механистическую), господствовавшую в науке в 17 – 19 вв., 2) неклассическую (квантово-релятивистскую), бывшую влиятельной в физике 20-го века, и 3) постнеклассическую (синергетическую) начала 21-го столетия /Стёпин. С.68./.

Признают и рациональность в других областях – мифе, искусстве, творчестве, фантазии, мистике и самых странных видах деятельности. Но все виды рациональности – и научная, и художественная, и социальная, и религиозная рациональности коренятся в логосе.

Что такое логос? Философы Древней Греции характеризовали его как слово, мысль, понятие. Схоласты – как вечную мысль Бога, как посредника между Богом и человеком.

Если отойти от западно-религиозного понимания Высшего как Бога, искать общий образ Высшего, единый и для Запада, и для Востока, это Свет (Ра).

Логос – это сгусток Света, как бы «квант» Ра. Тогда понятно, что логос характерен именно для homo sapiens, поскольку среди множества разумных существ в бытии человек – существо Света. Наш биовид относится к классу Света (другие классы – «тьмы», «серости» и другие).

Отсюда ясно, в чём источник и веры, и разума (рациональности), и религии, и науки – это Свет. Видимо, разумные существа других классов не имеют ни религии, ни науки (в смысле землян). Если же они отвергают религию (как мировоззрение Света), то и наука (как рациональное мышление, познание формы) у них принципиально иная, не от Света.

Об этом источнике пишут и теологи («Божественный Свет», «Фаворский Свет»), и учёные («Свет истины», «Свет разума»).

Но принципиальное отличие Божественного Света и Света истины в том, что первый – источник для второго, но не наоборот. Они не эквивалентны. Божественный Свет «освещает» всё бытие. Свет научной истины – лишь «половину», внешнюю (относительно человека) половину бытия.

Отсюда следует, что религия как мировоззрение (как всеобщее знание) может быть основанием для научного познания (как частного), но наука не может быть основанием для религии. Хотя влиять на неё (в несущественном) может.

Какие иные интерпретации религии и науки существуют в современном общественном сознании?

Некоторые смешивают религию и «слепую веру», бездумный догматизм. Все ведущие теологи (Августин, Фома Аквинский, Николай Кузанский) не согласятся с этим, тем более представители «духовного», идеалистического направления в философии (Платон, Аристотель, Г.Лейбниц, Г.Гегель, Ф.Шеллинг, В.Соловьёв, П.Флоренский). Они соединяют веру и знание. Так, В.Соловьёв предсказывает: на основе философии произойдёт синтез религии и науки в единое учение.

Развитием этой идеи является современный проект «транснауки» как синтеза старой науки и духовности /Моисеев/.

Иногда смешивают религию и церковь (социальный институт). Это разные вещи. Религия может не обретать социальный статус. Некоторые авторы, преувеличивая социальный статус религии (её церковность), приписывают религии классово-эксплуататорскую идеологию, смешивают религию с государством. Так поступают, например, марксисты и анархисты. Однако сама история опровергает их. Того или иного религиозного учения могут придерживаться малочисленные общины («секты») или даже отдельные индивиды. Церковь может как соединяться с государством, так и быть с ним в конфронтации.

В 20-м веке в сообществе психологов появилось влиятельное течение, цель которого «онаучить», «опсихичить» Бога, свести религию к психическим переживаниям, к изменённому состоянию сознания (ИСС) и другим процессам в душе человека, которые доступны научному исследованию. Сюда же относятся и поиски «новой религиозности» в духе ИСС и его сомнительных вариантов (нарко-, сексо-переживания, игры с суицидальными состояниями, экстаз на рок-концертах и в геоактивных зонах, приобщения к инопланетянам и т.п.) /Рыжов/. Авторитетные психологи, культурологи настаивают на осторожном отношении к религии и ограниченности возможностей науки в исследовании феноменов Высшего /Зенько/.

Ещё большим искажением сущности религии являются попытки биологов вывести её из эволюции человека (от обезьяны до современного состояния). По мнению ряда антропологов и эволюционных биологов (К.О.Лавджой, Р.Докинз, А.Марков), эволюция генов, специфика развития человека, особенно его физиология могли породить такую «дикость» (для современного цивилизованного общества) как религия.

Заметив какие-либо особенности поведения антропоидов, напоминающие религиозное поведение (альтруизм, одушевление покойников) эти учёные тотчас переносят эти особенности на людей (верующих). Так, по мнению Маркова, в эволюционном религиоведении сформировалось 2 течения: 1) согласно первому религия – случайный продукт эволюции (не всегда полезный); для Докинза религия и вовсе специфический вирус мозга /Докинз/; 2) согласно второму течению это полезная адаптация, способствующая альтруизму и устойчивости сообществ /Марков/.

По мнению Маркова, религиозные общины потому более устойчивы (чем светские), что именно ритуалы (посты, воздержания, обряды) обеспечивают устойчивость коллектива.

Более того, при изучении близнецов биологи установили, что склонность к мистике на 40% определяется генами, а на 60% – условиями среды. «Религиозного центра» в мозге не обнаружено. Однако итальянские нейробиологи в 2010-м установили, что небольшой участок в теменной области (и слева, и справа) влияет на «обуздание склонности к мистическому». При удалении участка у пациентов сильно возрастает склонность к мистическим переживаниям /Сараев/.

Как можно оценить стремление ряда биологов свести религию к эволюции генов? Во-первых, материалисты-биологи находят в природе человека только то, что сами же постулировали в своём мировоззрении – до всякой науки. «Что ищешь, то и находишь». Для них человек – это эволюционирующее тело (набор генов). И более ничего. Душа и дух, психика и мистика – следствие генов. Материалисты не видят в человеке того, что противоречит их материализму. Это «слепая вера» – и философский, и научный догматизм. Отсюда и нарушение научной этики в дискуссиях – отсутствие самокритики и неуважение к оппонентам.

Во-вторых, жёсткий редукционизм. Данное сообщество учёных редуцирует сложное к простому, непонятное к понятному, единое к множому. В частности, эти биологи любой феномен сводят к причинно-следственной связи. А это устаревшая модель – модель 17-го века: якобы в сущности любых природных явлений лежит простой процесс – один атом стукнул другой атом. Однако уже открытие квантовой теории столетие назад опровергло механистическую картину мира, а с нею и механистический детерминизм. Физики, начиная с М.Планка, а за ними и психологи (К.Юнг) критикуют редукционизм и однозначный детерминизм. Представители постнеклассической науки (И.Пригожин, Г.Хакен, С.П. Курдюмов, В.С. Стёпин) с конца 20-го подчёркивают принципиальную несводимость сложного к простому. Поэтому главную проблему всей современной науки ведущие учёные видят в проблеме сложности /Войцехович. Постнеклассическое .../. Её решение потребует новой картины мира, новой методологии, нового отношения к субъектности и духовности (транснаука).

Науку (как и религию) трактуют весьма широко: от «настоящей» науки, фактически «формально-бюрократической», в чём-то даже догматической науки, до учений о чём угодно, излагаемых логически, но не проверенных практикой. Например, учёный Альберти в 15 веке предложил классификацию «всех вещей», в которую входят наряду с наблюдаемыми предметами также ангелы, драконы, единороги и т.п. Такую классификацию нельзя отнести к научной с позиций методологии науки, признаваемой современным научным сообществом. Однако наряду с ненаблюдаемыми и непроверяемыми практикой объектами в истории науки и изобретательства встречались гипотезы, в момент выдвижения отвергаемые, а затем признаваемые научным сообществом. Отсюда дискуссии о критериях научности, которые одни суживают до «жёсткого» ядра, другие безмерно расширяют, делают неопределёнными. Чрезмерное сужение научности привело к порождению в российском общественном сознании сомнительных в нравственном и творческом отношении терминов: «псевдонаука», «антинаука» и т.п.

Следует отметить, что чрезмерно широкие определения науки ведут к смешению науки (как её понимает научно-философское сообщество) с литературой, искусством, философскими концепциями, теологией, техническими инструкциями и т.п.

Ведутся споры об отношении между метанауками (особенно математикой) и эмпирическими науками (физикой). С нашей точки зрения «настоящая» наука –

эмпирическая, т.к. только в ней работает практика, критерий чувственной проверяемости. Лучше закрепить термин «наука» только за эмпирическими дисциплинами (естественными, техническими, гуманитарными). Математика же как теория «чистых» форм в сущности – часть философии. Это ясно на примере систем И.Канта и Г.Гегеля. Так, в онтологии Гегеля Абсолютный Дух (на первой стадии развития, стадии логики) порождает пары категорий «что и ничто», «движение и покой», «форма и содержание» и другие. Из пары «форма и содержание» на третьей стадии (стадии культуры) возникают математика (теория форм) и эмпирические науки (теория содержания). Поэтому для Гегеля математика – часть теории категорий, что и подтвердило дальнейшее развитие этой метанауки в 20-м в., когда С.Маклейн и С.Эйленберг в 1945 открыли математическую теорию категорий (основание современной математики), источник которой – теория философских категорий Аристотеля /Маклейн/.

Сходные идеи сближения математики и философии развивают ряд современных российских и белорусских авторов /Войцехович В.Э.; Годин А.Е.; Михайлова Н.В.; Моисеев В.И.; Мороз В.В./, а идею синтеза религии, философии и математики в виде «математической йоги» американский автор /Меррел-Вольф/.

Таким образом, религия и наука дополняют друг друга, но не противоречат, как не могут опровергать друг друга всеобщее, нефальсифицируемое знание и частное, фальсифицируемое знание.

Литература

- Барбур И. Религия и наука: история и современность. М., 2001. – 430 с.
- Верещагин Д., Титов К. Эгрегоры человеческого мира. Логика и навыки взаимодействия. СПб, 2007. – 336 с.
- Войцехович В.Э. ФМ-синтез как ступень на пути к Единому Знанию // Современная математика и математическое образование, проблемы истории и философии математики. Международная конференция. Тамбов, 22-25.4.2008. Тамбов, 2008. С. 76 – 78.
- Войцехович В.Э. Постнеклассическое исследование: между простотой и сложностью // Синергетическая парадигма. «Синергетика инновационной сложности». М., 2011. С. 286 – 299.
- Годин А.Е. Развитие идей Московской философско-математической школы. М., 2006. – 377 с.
- Докинз Р. Вирусы мозга – http://modernlib.ru/books/dokinz_richard/virusi_mozga/
- Зенько Ю.М. Психология и религия. СПб, 2002. – 384 с.
- Карпенко А.С. Логика на рубеже тысячелетий // Логические исследования. Вып. 7. М., 2000.
- Маклейн С. Категории для работающего математика. М., 2004. – 349 с.
- Марков А. Рождение сложности. Эволюционная биология сегодня. Неожиданные открытия и новые вопросы. М., 2010. – 552 с.
- Меррел-Вольф Ф. Математика, философия и йога. Киев, 1999. – 160 с.
- Михайлова Н.В. Философско-методологический синтез программ обоснования современной математики. Дисс. На соиск. Уч. Ст. д.ф.н. Минск, 2011. – 228 с.
- Моисеев В.И. Логика Открытого Синтеза. В 2 тт. Т.1 СПб, 2010. – 744 с.
- Мороз В.В. Философско-математический синтез: опыт историко-методологической рефлексии. Дисс. На соиск. Уч. Ст. д.ф.н. Курск, 2004. – 274 с.
- Рыжов Ю.В. Ignoto Deo: Новая религиозность в культуре и искусстве. М., 2006. – 328 с.
- Сараев В. Ген альтруизма (разговор с А.Марковым) // Эксперт. № 29. 2013. С. 45 – 49.
- Словарь сути слов. Под ред. В.П. Гоча. Тюмень, 1998. – 176 с.
- Стёпин В.С. Важно, чтобы работа не прекращалась. Беседы // Человек. Наука. Цивилизация. К 70-летию ак. В.С. Стёпина. М., 2004. С. 11 – 88.
- Rodin A. [Mathematics, Physics, and Metaphysics from the Neo-Kantian and the Analytic Perspectives](http://canoe.ens.fr/~rodin/spip/#pagination_articles) // http://canoe.ens.fr/~rodin/spip/#pagination_articles

Аннотация к статье Хитоси Оchiaи «Открытый Бог, открытое многообразие»

Статья японского исследователя Хитоси Оchiaи (Hitoshi Ochiai) «Открытый Бог, открытое многообразие» посвящена попытке логико-математического обоснования идей так называемого «открытого теизма», который из антиномии «Бог всемогущ и Бог всеблаг», где тезис и антитезис оказываются несовместимыми, выбирает всеблагость Бога за счёт его всемогущества. В этом случае перед открытым теизмом возникает проблема, будут ли совместимыми с его выбором другие важные положения христианской догматики, в частности, представления о крестной жертве Христа и воскресении. В своей небольшой статье Хитоси Оchiaи показывает, что версия открытого теизма, принимающая важные постулаты христианства, по его мнению, оказывается непротиворечивой. Делает он это весьма своеобразным для классического богословия способом, который, однако, оказывается очень понятным математику и логику и родственен методологии неовсеединства⁹.

В математической логике есть стандартный способ проверки на непротиворечивость формальной аксиоматической теории. Для этого нужно построить модель, на которой выполняются аксиомы этой теории. Нечто подобное в отношении к открытому теизму делает японский исследователь. Конечно, он работает в полужформальной манере, скорее иллюстрируя аксиоматику открытого теизма на ряде канонических положений Библии, а затем предлагая их интерпретацию средствами модели. Наибольшая оригинальность данного подхода заключается в том, что в качестве модели для аксиоматики открытого теизма избираются средства математической топологии.

Хитоси Оchiaи избирает три основных пункта открытого теизма – идею открытого Бога, идею воплощения Бога в материю и идею воскресения и бессмертия души.

Для интерпретации этих положений используются определения топологического пространства, в качестве конкретного примера которого рассматривается топология открытых кругов на комплексной плоскости.

В этом случае комплексная плоскость \mathbb{C} является максимальным открытым множеством и предлагается к рассмотрению как модель Бога. Особенность этого множества также в том, что оно не имеет внешней границы, подобно безграничности Бога.

В качестве процедуры воплощения автор рассматривает *операцию компактификации*, гомеоморфно преобразующую некомпактное топологическое пространство в компактное, т.е. способное быть покрытым конечным подпокрытием любого покрытия этого пространства. В случае хаусдорфовости компактного пространства получаем также его замкнутость. Автор интерпретирует телесно воплощённые сущие как компактные замкнутые множества.

Наконец, в качестве результата воскресения автор рассматривает бессмертную душу, которую он предлагает моделировать открытым множеством, имеющим границу, например, открытым единичным кругом (диском) $D = \{z \in \mathbb{C}: |z| < 1\}$ на комплексной плоскости.

С точки зрения топологии, между \mathbb{C} и D нет разницы, т.е. они гомеоморфны. Поэтому привлекаются дополнительные средства, чтобы отличить эти объекты. В частности, они разнятся как *римановы поверхности* (многообразия)¹⁰. Если комплексная

⁹ Электронные ресурсы: 1) Моисеев В.И. Сайт «Неовсеединство», <http://neoallunity.ru>; 2) Сайт «Интегральное сообщество», <http://integral-community.ru>.

¹⁰ Интересно, что о связи структур идеального бытия с римановой поверхностью писал и участник Интегрального сообщества С.А. Борчиков в статье «Исток идеи качественного множества» // От всеединства к неовсеединству. Размышления о... Вып. 12. Озёрск: ОТИ МИФИ, 2011. С.29.

плоскость C представляет собою *параболический* случай односвязной римановой поверхности (конформно эквивалентный сфере Римана с выколотой точкой), то единичный круг D – это *гиперболический* случай (конформно эквивалентный сфере Римана с разрезом положительной длины). Таким образом, подобно тому как индивидуальная душа имеет и общее с природой Бога, и отлична от него, подобно этому ведут себя объекты C и D .

В итоге автор предлагает указанную систему математических объектов для интерпретации основных положений открытого теизма: открытый Бог моделируется максимальным открытым множеством, не имеющим границы; процесс воплощения – как процедура компактификации; бессмертная душа – как открытое множество, имеющее границу.

В конце мне хотелось бы отметить, что такого рода сопоставления сами по себе вызывают много вопросов, и для ответа на них необходимо подвести определённое обоснование, почему используются именно такие интерпретации. По какой причине, например, открытость Бога интерпретируется топологической открытостью и т.д. Здесь, как представляется, будет полезным обращение к идее *онтологии границ* (см. одноименную лекцию общего курса по философии неовсединства¹¹, в рамках которой делается попытка связать геометрическую и онтологическую топологию). С этой точки зрения, многие конструкции, предлагаемые Хитоси Оchiaи, получают своё дополнительное обоснование и обнаруживают множество интересных переключек с философией неовсединства, которые, как представляется, требуют дальнейшего исследования и могут оказаться очень плодотворными.

Главный редактор В.И. Моисеев

¹¹ Моисеев В.И.. Онтология границ // Электронный ресурс: http://neoallunity.ru/lec/lec11_.pdf.

Хитоси Оchiai. Открытый Бог, открытое многообразие

OPEN GOD, OPEN MANIFOLD

Hitoshi Ochiai

God regrets. God regrets that which he has wrought when it does not comply with his will. God cannot carry out his original intentions counter to the free will of his creations, including Man. The future of the world is determined by its relationship not just with God's will but with the will of his creations, starting with Man. God opens the future of the world not just to himself but to his creations, starting with Man. This idea of an "open God" is called "Open Theism" and was the view of God arrived at around the end of the 20th century by the largest Christian group in the United States, the evangelicals.(1)

God is open. God cannot determine the future of the world by his will alone. This open theology conflicts head on with the traditional, closed theology of God that considered him the omnipotent and the final arbiter of the future of the world. However, the traditional creed of Christianity, that God became incarnate as a man, was hung on the cross to die in suffering, and was resurrected three days later, and that we humans too will be resurrected after death, seems to assume the traditional theology that God is omnipotent.

For example, the Nicene Creed, on which the Christian creed is based, starts with a profession of faith that God is all-powerful, and then professes the incarnation of God, the passion of God, and the resurrection of God, as well as the resurrection of mankind.

Open theology denies the profession of omnipotence at the start of the Nicene Creed, so must show that it is itself conformable with the other parts of the creed: namely, the incarnation and passion of God and the resurrection of the dead. Whether open theology can be logically consistent with these fundamental creeds of Christianity is the focus of this paper.

Therefore this paper will map the open God onto an open manifold. By considering the open manifold as an image of the open God, we can show that the incarnation of the open God and the resurrection of mankind sans flesh also have images in the manifold, and demonstrate that there is a logical consistency in the open God and incarnation and resurrection. By considering the open manifold without boundaries as the image of the open God, the compact manifold as the image of the incarnation of God, and the open manifold with boundaries as the image of the resurrection of the dead, we can map a logically consistent relationship between the open God and incarnation / resurrection in the form of the mutual relationship among the manifolds.

The Open God: the Open Manifold without Boundaries God regrets.

I will wipe from the face of the earth the human race I have created ... for I regret
that I
have made them. (Genesis 6:7)

God regrets that his creation, Man, does not comply with his will. This is the prelude to Noah's flood.

However, God sometimes reconsiders the disaster that he threatens.

Then the Lord relented and did not bring on his people the disaster he had threatened.

(Exodus 32:14)

At this time, God reconsidered thanks to Moses' plea.

I knew that you are a gracious and compassionate God, slow to anger and abounding in love, a God who relents from sending calamity.

(Jonah 4:2)

The regretting, and reconsidering God is no longer the all-powerful God who determines all things according to his own will. To regret and reconsider is when what has been decided does not work out in accordance with the will, or when what has been decided changes in accordance with the will of people or other beings. This sort of God is far removed from the all-powerful God who foresees all, and forces through his own will, sweeping aside any protest. God is open to the will of all his creations for the future of the world, starting with Man, and not just his own will. The decisions of God are not closed as final, but are open to be freely affected by Man or other beings.

See, I have placed before you an open door that no one can shut. (Revelation 3:8)

God is open. Let us map this open God onto an open set. We must define the topological

space in order to define the open set. Topological space is defined as when the union $\cup O_\lambda$ that

includes the infinite potency of the subset O_λ of X is once again the subset of X and at the same time the intersection of the finite numbers of O_λ is also the subset of X . At this time we call the subset O_λ of the topological space X an "open set."(2) For the set X itself to be open, it is

enough that X matches the union $\cup O_\lambda$ of all its own open sets O_λ , or in other words, when and

only when X matches the greatest open set that includes itself.(3)

For example, let us look at the complex plane C . The complex plane C is the total of the complex numbers z :

$$z=x+iy$$

However, x and y are real numbers, and i represents the imaginary unit

$$i=\sqrt{-1}$$

We consider D_ε , the interior of the circumference of the radius ε centered on the point at origin O of the complex plane C :

$$D_\varepsilon = \{z \in \mathbb{C}; |z| < \varepsilon \in \mathbb{R}\}$$

However, \mathbb{R} represents the entirety of real numbers, or the real number line. D_ε is the subset of the complex plane \mathbb{C} , and the union $\cup D_\varepsilon$ which includes the infinite potency of D_ε is also again a subset of \mathbb{C} , and at the same time the intersection $D_\varepsilon \cap D_\delta$ of the finite element of D_ε is also a subset of \mathbb{C} , so the complex plane \mathbb{C} is topological space, and its subset D_ε is open. We shall call this subset D_ε of \mathbb{C} the “open disc.”

The complex plane \mathbb{C} matches the union $\cup D_\varepsilon$ of all open sets D_ε that are included in itself, or in other words, it matches the greatest open set D_∞ included in itself.

$$\mathbb{C} = \cup D_\varepsilon = D_\infty$$

Therefore the complex plane \mathbb{C} is open.

The greatest open set D_∞ included in \mathbb{C} is when the limit of the diameter ε of the open disc D_ε is infinite, or in other words, when

$$\lim_{\varepsilon \rightarrow \infty}$$

is an open disc of infinite circumference, so \mathbb{C} cannot have any bounds or boundaries with the outside. The complex plane \mathbb{C} is open and at the same time it has no boundaries.

We can consider the complex plane \mathbb{C} as a specific example of the open set as the image of the open God. This will allow us to make the open God and his incarnation and resurrection logically consistent, as shown below.

The Incarnation of God: the Compact Manifold

Whoever does not love does not know God, because God is love. (1 John 4:8)

God is love. This is probably the most basic gospel of Christianity. Love is to feel joy with others, and at the same time, to suffer with others. Love is the enjoyment, just as it is also suffering.

Surely he took up our pain and bore our suffering (Isaiah 53:4)

As God made Man, Jesus Christ shared the pains of mankind, and suffered as we suffered.

A strong God full of power became a weak human, and suffered human sufferings.

My power is made perfect in weakness (2 Corinthians 12:9)

For God to take on human weakness was nothing less than taking on human flesh, as it is the flesh that allows humans to feel joy, and at the same time, brings them suffering.

The Word became flesh and made his dwelling among us (John 1:14)

God became incarnate. God was incarnated as flesh, and experienced the pain of flesh, the suffering of flesh. Here is the very peak of the salvation of Christianity.

So what is the incarnation of God? What sort of phenomenon is the open God becoming flesh in this world and taking on its sufferings? Let us map the incarnation of God onto the compactification of open set. Topological space is defined as compact when the topological

space X matches the union $\cup O_\lambda$ of the open set O_λ that is included in itself, and this always

contains the union $O_\lambda \cup O_\mu$ of the finite numbers that match X .(4) For example, the complex

plane C matches the union $\cup D_\varepsilon$ of the open set D_ε included in itself, but the union $D_\varepsilon \cup D_\delta$ of the

open sets D_ε and D_δ of the finite numbers that match C within this union does not exist, and so it is not compact.

Consider the sphere S^2 of radius 1 centered on the point at origin 0 of the complex plane C :

$$S^2 = \{(z,t) \in C^* \times R; |z|^2 + t^2 = 1\}$$

Let us show that the sphere S^2 is compact.

If we now make the intersection with S^2 of the line that connects the north pole $(0,1)$ of the sphere S^2 , and the point $(w,0)$ on the complex plane C that includes the equator of S^2 , P , then the continuous mapping

$$(z,t) \in S^2 - (0,1) \rightarrow w = z/(1-t) \in C_v$$

from the point P on S^2 excluding the north pole to the point w on C_v exists.

The inverse mapping

$$w \in C_v \rightarrow (z = 2w/(|w|^2 + 1), t = (|w|^2 - 1)/(|w|^2 + 1)) \in S^2 - (0,1)$$

of this exists, and is continuous, so the sphere $S^2 - (0,1)$ excluding the north pole and the complex plane C_v are homeomorphic and can be seen as the same.

This sort of mapping also exists between the sphere $S^2 - (0,-1)$ excluding the south pole and the complex plane C_σ . If we now make the intersection with S^2 of the line that connects the

south pole $(0,-1)$ of the sphere S^2 , and the point $(r,0)$ on the complex plane C_σ ($\neq C_v$) that

includes the equator of S^2 , Q, then the continuous mapping

$$(z,t) \in S^2 - (0,-1) \rightarrow r = z/(1+t) \in C_\sigma$$

from the point Q on S^2 excluding the south pole to the point r on C_σ exists.

The inverse mapping

$$r \in C_\sigma \rightarrow (z = 2r/(|r|^2 + 1), t = -(|r|^2 - 1) / (|r|^2 + 1)) \in S^2 - (0,-1)$$

of this exists, and is continuous, so the sphere $S^2 - (0,-1)$ excluding the south pole and the complex plane C_σ are homeomorphic and can be seen as the same.

However, the union of the sphere $S^2 - (0,1)$ excluding the north pole and the sphere $S^2 - (0,-1)$ excluding the south pole is the sphere S^2 itself. Therefore the union of the complex plane C_v that can be seen as the same as the sphere $S^2 - (0,1)$ excluding the north pole and the complex plane C_σ that can be seen as the same as the sphere $S^2 - (0,-1)$ excluding the south pole can also

be seen as the sphere S^2 itself. In other words,

$$S^2 = C \cup C^c$$

This fact means that it matches the union $C \cup C^c$ of the open sets C and C^c of the finite numbers that are included in the sphere S^2 itself. The sphere S^2 is compact.

As can be intuitively realized, the sphere S^2 is a closed space. A compact topological space (strictly speaking, a compact Hausdorff space) is closed.⁽⁵⁾ If the creations of this world are not closed they cannot exist. "Open" is not an attribute of this world.

Therefore the image of the flesh of this world is compact. Thus the image of the open God becoming incarnate is simply open set becoming compact. The open set that cannot exist in this world arrives in this world through compactification. The incarnation of the open God can be understood without contradiction by being mapped from the openness of set to its compactness.

The Resurrection of the Dead: the Open Manifold with Boundaries Humans die. Humans die and the flesh of this world is lost. So what happens next?

Christianity believes that the soul remains.

What good will it be for someone to gain the whole world, yet forfeit their soul?
(Matthew 16:26)

As Jesus called out to God at the moment of his death on the cross:

Father, into your hands I commit my spirit (Luke 23:46)

The spirit of the human Jesus is clearly the soul of the human Jesus. The moment when Jesus gave up his worldly flesh he committed his own soul.

However, as the human Jesus was at the same time God, the spirit of Jesus may have been the spirit of God, or in other words, the Holy Spirit. So what do we humans, who are not God, leave when we die?

...it is sown a natural body, it is raised a spiritual body (1 Corinthians 15:44)

We humans are born in this world as natural living objects, as flesh, and then die, losing our flesh and being resurrected as the spirit body, the soul. The human spirit is simply the human soul. The human soul is to some extent continuous with the spirit of God.

God is spirit (John 4:24)

The image of the open God, sans flesh, is the open set. The image of God incarnate in this world is the compact set. Therefore the image of the soul of humans who have lost their flesh cannot be compact, and must be open. The image of the human soul must, like the image of the open God, be an open set. However, is the human soul exactly the same as the spirit of God? Even if the human soul is continuous with the spirit of God to some extent, does it not split apart in some depths?

As an image of the human soul, we can consider the interior of the circumference S_1 of radius 1 centered on the point at origin 0 of the complex plane C , or in other words the open disc D ,

$$D = \{z \in C; |z| < 1\}$$

The open disc D is an open set that is not included in itself yet is bounded by the circumference S_1 ,

$$S_1 = \{z \in C; |z| = 1\}$$

The image of the human soul, the open disc D , is the same as the complex plane C that is the image of the spirit of God in terms of being open set. There is a homeomorphic mapping between the open disc D and the complex plane C ,

$$z \in D \leftrightarrow w = z/(1-|z|) \in C$$

Therefore as long as we are considering topological space, there is no difference between the human soul and the spirit of God.

Now let us consider topological space as a more specific space, which we term a "manifold." We shall consider a one-dimensional complex manifold: a Riemann surface.

A Riemann surface is defined as the X when the (Hausdorff) topological space X matches

the union $\cup O_\lambda$ of the open set O_λ included in itself, there is a homeomorphic mapping ϕ_λ

between O_λ and the open set $\phi_\lambda(O_\lambda)$ of the complex plane C , and at the same time the union $O_\lambda \cap O_\mu$ between O_λ and O_μ is not empty, then there is a biholomorphic mapping $\phi_\mu \circ \phi_\lambda^{-1}$ between the open sets of C , $\phi_\lambda(O_\lambda \cap O_\mu)$ and $\phi_\mu(O_\lambda \cap O_\mu)$.(6) Here we can say that

biholomorphic means that there exists an inverse mapping to a mapping, and both can be differentiable.

For example, the sphere S^2 matches the union $C \vee C_\sigma$ of C and C_σ which are homeomorphic with its own open set, and has the biholomorphic mapping

$$w \in C \cap C_\sigma \leftrightarrow r = 1/\hat{w} \in C \cap C_\sigma$$

between C and C_σ , so it is a Riemann surface. However, \hat{w} is the conjugate complex number of w . And the complex plane C and the open disc D are a Riemann surface where ϕ_λ , therefore $\phi_\mu^* \phi_\lambda^{-1}$, becomes an identity mapping.

Homeomorphic mapping exists between the complex plane C and the open disc D . In other words, if we look at it as topological space, then C and D can be seen as the same.

However, if we look at it as a Riemann surface, then there is no biholomorphic mapping between C and D . Biholomorphic functions which use as their domain the complex plane C which has no boundaries until the far side of infinity cannot have the open disc D which has the finite boundary S^1 as their range (save for constant functions).(7)

Therefore C and D can be differentiated if we view them as Riemann surfaces. This shows that the difference, where C has no boundaries but D does, in contrast to being ignored when seen as topological space, is decisive when seen as Riemann surfaces.

The complex plane C that is the image of the spirit of God and the open disc D that is the image of the soul of Man are the same when seen as topological space. The spirit of God and the soul of Man are continuous in that they are both open. Yet C and D are differentiated by whether they have boundaries when seen as Riemann surfaces. The spirit of God is infinite, without boundaries, but the soul of Man is finite, with

boundaries. The soul of a person stands as an individual that is clearly demarcated from others, starting with God.

NOTES

- (1) Rice, Richard, *The Openness of God*, Downers Grove, InterVarsity Press, 1994, pp15-16
- (2) Bourbaki, Nicolas, *Topologie générale*, Berlin, Springer, 2007, p1
- (3) *ibid.* pp6-7
- (4) *ibid.* P59
- (5) *ibid.* P62
- (6) Donaldson, Simon, *Riemann Surfaces*, Oxford, Oxford UP, 2011, pp29-30
- (7) Stein, Elias M. *Complex Analysis*, Princeton, Princeton UP, 2003, p50

Между панентеизмом, теизмом и пантеизмом

С.А. Борчиков. Сравнение двух панентеистических метафизик

А.Л. Бурьлов (Пермский), С.А. Борчиков. Полемика по теории Абсолюта

А.В. Берман, Е.Г. Луговская. *Зачем?* как основополагающий вопрос философии

СРАВНЕНИЕ ДВУХ ПАНЕНТЕИСТИЧЕСКИХ МЕТАФИЗИК

© С.А. Борчиков, 2013

Вместо предисловия.

В теме «Наука и религия» много фальши.

Во-первых, потому, что если под религией подразумевается чуть ли не вся религия (во всех модификациях) за несколько тысяч лет ее существования, то под наукой – только наука последних 4-х веков, т.е. естественная наука физически-математического образца.

Во-вторых, и в религии есть наука – *теология*, наука о Боге.

В-третьих, и в науке не всё естественно-физически-математическое. Есть науки и гуманитарные, и математика приложима не только к физическим явлениям, но и к антропологическим и даже к идеальным, да и в самих науках много чего субъектного (не зря А.Ф. Лосев учил: «Всё на свете есть миф»¹², в том числе и наука).

В-четвертых, и над наукой, и над религией (как над видами род) стоит супернаука, царица наук – наука метафизика. Без учета этого обстоятельства тема «Наука и религия» будет малоэффективна.

В предлагаемой статье я не претендую на то, чтобы раскрыть все эти моменты. Я ставлю частную задачу: на примере двух панентеистических концепций (концепции С.В. Посадского по его работе «**Пролегомены к панентеистической метафизике**»¹³ и *моей* концепции **региона сущностей**¹⁴) показать сходство и различие двух научно-метафизических подходов и вместе с этим выявить скрытые механизмы формирования научного знания.

А. Аксиоматика.

В моей метафизической теории много схожего с метафизической теорией С.В. Посадского, а есть и нечто разнящееся. Чтобы читатель не выплывал из текста завуалированные схожести и различия, я постараюсь сам их обозначить в предельно сжатых (до пяти пунктов) абстрактных схемах.

Модель С.В. Посадского буду обозначать как «П», мою – как «Б».

Предельно сжатая онтологическая схема модели «П»:

- 1) Существует Абсолют.
- 2) Абсолют имеет двуединую природу: сущностную и энергичную.
- 3) Существует мир.
- 4) Мир есть творение Абсолюта.
- 5) Мир парадоксально существует вне и внутри Абсолюта.

¹² Лосев А.Ф. Диалектика мифа // Лосев А.Ф. Из ранних произведений. М.: Правда, 1990. С.653.

¹³ Посадский С.В. Пролегомены к панентеистической метафизике // Метопарадигма. Богословие, философия, естествознание. Альманах. – Санкт-Петербург: Изд-во НП-Принт, 2013. – Вып. 01.

¹⁴ См. в частности проект С.А. Борчикова на форуме сайта «Интегральное сообщество»: «Метафизика как наука о сущности». Электр. ресурс: <http://integral-community.ru/forum/viewforum.php?f=4&sid=104b05b1a71e6f7f0962e345bbddfcb4>

Предельно сжатая онтологическая схема модели «Б»:

- 1) Существует сущее.
- 2) Над сущим существует его особый регион – бытие.
- 3) Над бытием существует его особый регион – регион сущностей.
- 4) Регион сущностей имеет единое первоначало – Абсолют.
- 5) Сущее и бытие существуют вне Абсолюта, а вот все сущности причастны к Абсолюту.

В. Методологические предпосылки.

Вообще, откуда и почему появились эти схемы/модели?

Эти схемы *метафизические*, и они появились потому, что мы оба занимаемся метафизикой.

Отсюда сходства.

– Мы оба признаем метафизику *наукой*.

«На вопрос о научном характере философско-метафизического знания следует ответить утвердительно... Метафизика есть наука в общем смысле систематического и доказательного знания...» [с.24]¹⁵. Присоединяюсь.

– Мы оба признаем *слабость аналитической философии*.

«...Метафизический ренессанс в недрах аналитической философии носит весьма ограниченный характер» [с.22]. Присоединяюсь.

– Мы оба признаем *онтологический характер метафизики*.

«Порядок метафизического вопрошания определяет конституцию метафизического знания. Ее следует охарактеризовать как онто-теологическую» [с.25]. Учитывая, что моя схема имеет два полюса: сущее (онто) и Абсолют (тео), то я присоединяюсь к единой онтологической характеристике.

Вместе с тем, проповедуя принцип онто-гносео-качелей, т.е. двуединства и двуприродности метафизического познания как единства *онтологии* и *гносеологии*¹⁶, я не против и такой характеристики метафизики, как *онтогносеология*.

Различия в предмете.

С.В. Посадский дает определение метафизики, полностью соответствующее модели «П»: «Метафизика развертывает учение о бытии в контексте учения о Боге как наивысшем виде бытия. Можно сказать, что метафизика есть онтология Бога и теология бытия» [с.25].

Или: «**Метафизика есть наука о сущем как таковом или наука о наиболее общих видах бытия. К таким видам бытия относятся абсолютное и относительное...**» [с.26, выделение мое – С.В.].

Исходя из модели «Б», низшими регионами (сущим и бытием) занимается не метафизика, а другие, естественные и гуманитарные, научные дисциплины, а в общем плане – чистая онтология, предмет же метафизики как таковой – регион сущностей, так сказать, во главе с Абсолютом.

¹⁵ Здесь и далее все ссылки в квадратных скобках относятся к разбираемой работе С.В. Посадского – прим.2.

¹⁶ См.: Борчиков С.А. Протеические основы метафизики // Размышления о... Вып. 9. Метафизика как она есть. – М.: МАКС Пресс, 2006.

Метафизика есть наука о сущности – сущего, бытия и всех сущностей, включая абсолютную сверхсущность.

Так что наши определения метафизики, в принципе, схожи, за исключением нюансов, задаваемых в аксиоматиках.

С. Сравнительный анализ основных категорий метафизики С.В. Посадского.

Минуя методологические и историко-философские пассажи, перейду сразу к анализу метафизической системы С.В. Посадского, а затем вернусь к методологии и истории философии, так будет понятнее. Представление моих метафизических категорий буду осуществлять в контексте анализа.

1) Первоначало философской системы.

«Первостепенной категорией, фундирующей целостность философской системы, является категория Абсолюта» [с.43].

Полностью согласен. В схеме «П» это пункт 1, в схеме «Б» это пункт 4.

2) Онтологический регион Абсолюта.

«...Абсолютное бытие есть личное бытие... Единственным онтологическим коррелятом категории Абсолюта является личный Бог...» [с.43].

Если считать, что термин «личность» здесь не подразумевает человеческого бытия (и его социально-психологических характеристик) и тем более никакого физического сущего, то это вполне соответствует и моему терминологическому корреляту Абсолюта – *сверхсущности*. Поскольку единственным онтологическим регионом Абсолюта является регион сущностей.

3) Гносеологическая спецификация Абсолюта.

Раз есть онтологическая характеристика, то в силу принципа онто-гносео-качелей у Абсолюта должна быть и гносеологическая характеристика.

«Именно к абсолютному личному бытию в строгом смысле применимо философское понятие Абсолютного сознания, которое вовсе не есть безличное отвлеченное мышление, и тем более не совпадает с трансцендентальным моментом человеческого познания, по сути не имеющим ничего общего с категорией Абсолюта... Одновременно Абсолютное сознание предстает истиной всякой вещи, всякого явления и всего мироздания в целом» [с.43].

Истина всякой вещи в моем понимании есть ее сущность, поэтому абсолютное сознание вместе со своими сущностями располагается в регионе сущностей. Пока всё сходится.

4) Соотношение Абсолюта и мира.

«Весь мир не изолирован от Абсолютного сознания, а включен в Него... Абсолютное сознание является Всеединым сознанием – всесодержащим, всевключающим и всеохватывающим, так что в мире нет какого-либо региона бытия, не соотнесенного с Ним» [с.44].

Тут начинается принципиальное расхождение наших моделей. Из того, что Абсолют является первоначалом философской системы, а Абсолютное сознание является

всеохватывающим сущности и истины всех вещей, объектов, процессов и феноменов, еще не следует, что Абсолют охватывает и включает в себя все эти объекты и феномены.

Конечно, можно это принять аксиоматически, как это сделал С.В. Посадский в пункте 5 модели «П», но, если мы стоим за метафизику как науку, то при ее соотношении с другими метафизическими системами, где этот пункт не является аксиомой, а теоремой, он требует строгого обоснования.

Я аксиоматически развожу регионы сущего, бытия и сущностей.

5) *Инобытие.*

В принципе, алгоритмов соотношения мира и Абсолюта, может быть четыре:

- либо мир и Абсолют тождественны,
- либо мир представляет инобытие Абсолюта,
- либо Абсолют представляет инобытие мира,
- либо они просто разные, инаковые по отношению друг к другу.

Первая точка зрения – представлена в метафизике *пантеизма*, но она отвергается С.В. Посадским.

Вторая точка зрения – это решение всего *объективного идеализма*, начиная от Платона до Гегеля, и именно к нему склоняется С.В. Посадский. Таково, по его мнению, «...учение о Абсолюте-в-инобытии, то есть учение о творении. Здесь рассматривается бытие Абсолюта в несобственной форме...» [с.44]; «Созданный Абсолютом мир является Его инобытием» [с.49].

Третья точка зрения свойственна больше естественнонаучным, *материалистическим* и сциентистско-интегральным системам и малопонятна в координатах метафизики, где первоначалом является Абсолют,

Я придерживаюсь четвертой точки зрения – точки зрения синтеза материализма и идеализма. Конечно, я понимаю, что она противоречит многим и религиозным догматам, и теологическим концептам, и, как ни странно, материалистическим концептам, но что делать; раз договорились, что метафизика – наука, то какие вненаучные цели могут повлиять на свободу метафизических размышлений?

Да вот и сам С.В. Посадский демонстрирует далее метафизическую свободу, представив Троицу, как триаду «Ум – Мысль – Восприятие».

б) *Ум – Мысль – Восприятие.*

- «Бог-Отец есть Абсолютный Ум, или Нус...» [с.45].

Ой как согласен! Я на тему абсолютного ума, провозглашенного Анаксагором – философом, у которого даже кличка была «Ум», целую книгу написал¹⁷. Но вряд ли, думаю, что это прямо вписывается в традиционные догматы, как и последующее у С.В. Посадского.

– «Абсолютный Ум вечно рождает Абсолютный Логос – Абсолютный Смысл, Мысль, Идею» [с.46].

– «Будучи личным бытием, Абсолютный Ум в вечности производит Абсолютное Восприятие... Его воспринимающее, перцептивное, пневматическое «Я», отличное от «Я» логического» [с.47].

¹⁷ Борчиков С.А. Анаксагор. От ума к уму. – Екатеринбург: «СВ-96», 2012.

«Таким образом, тринитарная структура Абсолютного сознания представляет собой Абсолютный Ум, который порождает Абсолютную Мысль и производит Абсолютное Восприятие. Все три принципа Абсолютного сознания являются совершенными Личностями, Ипостасями, Персонами, отличающимися особыми свойствами» [с.47].

Не против. Мне нравится эта триада. Но констатирую: тут идет чистое, свободное метафизирование.

7) Энергии.

Добрались и до понятия энергии. «Божественные энергии – внешние проявления, исхождения, силы или действия-движения божественной сущности. Они есть сам Бог... Божественные энергии личны, ипостасны. Каждая божественная энергия является триипостасной, то есть принадлежит всем Лицам Троицы» [с.48].

Не возражаю. И даже настаиваю запомнить этот пассаж. Энергии принадлежат божественным ипостасям: Уму, Мысли, Восприятию, чтобы потом не возник соблазн приписывать энергии вещам и объектам, телам и социальным процессам.

8) Мир и энергии.

«Бог творит мир своими энергиями. Божественные энергии самым непосредственным образом связаны и соотнесены с мирозданием. Множественность энергий соотносится с множественностью фактов мирового бытия. Божественные энергии предстают принципами и основаниями всех вещей» [с.48].

То, что божественные энергии, т.е. энергии Ума, Мысли, Восприятия, являются принципами и основаниями всех вещей, т.е. *сущностями*, для меня является аксиоматически очевидным. Но мне совершенно непонятно, как С.В. Посадский делает из этого вывод, что Бог творит мир, если он творит только принципы, основания, сущности мира, а не мир?

9) Мир и Абсолют инаковы.

«Абсолют полагает пневма-логосную энергийную реальность. Эта реальность имеет свое соответствие в мире окружающих нас явлений. Но это не означает, что такое соответствие равнозначно всецелому совпадению. Речь может идти только об антиномическом инобытийном соответствии, о соотнесенности в ином качественном состоянии, о корреляте в несобственной форме, которая потенциально заключалась в форме собственной предшествующей» [с.49].

На этом и я акцентирую внимание. Есть мир окружающих нас явлений (сущее и бытие). Абсолют полагает пневма-логосную энергийную реальность. Эта реальность имеет свое соответствие в мире окружающих нас явлений. И это не означает, что такое соответствие равнозначно всецелому совпадению. Мир вне Абсолюта имеет свое сущее бытие, а в Абсолюте он существует в иной – *сущностно-энергийной* – форме.

10) Первичность и вторичность.

Мало признать инаковость Абсолюта и мира, важно определиться, что первично, а что вторично. Как я уже отметил в пункте С.5, возможны четыре точки зрения. Две полярных: либо Абсолют первичен и создает мир, представляющий его инобытие, либо мир первичен и производит Абсолют как свое инобытие. Или две интегральных: либо они

оба первичны, либо ни один из них. Спор этих четырех точек зрения бессмыслен. Выбор определяется исключительно аксиоматически.

С.В. Посадский аксиоматически выбирает первичность Абсолюта.

«В тварном мире божественные идеи и ощущения раскрываются в иной данности. Они антиномически овнешняются, переходят во внешний план, выступают в виде внешней себе действительности, предстают как вовне-себя-сущие ощущения и смыслы. Предметное содержание божественных идей и ощущений, продолжая пребывать внутри них, начинает жить своей собственной жизнью, существовать относительно себя и в соотнесенности с собой, раскрываться и развертываться. Волей Абсолюта оно приобретает свою собственную точку отсчета, наделяется особым в-себе-и-для-себя-бытием... *Не обладая самосуцием, не будучи совершенно самостоятельным, оно всецело укоренено в Абсолюте, только в Нем и через Него имеет способность быть*» [с.50, выделение мое – С.Б.].

В противоположной аксиоматике приведенная цитата звучала бы так:

«В абсолютном мире, т.е. в Абсолюте, сущие вещи и явления бытия раскрываются в иной данности. Они антиномически обожествляются, переходят во внутренний план, выступают в виде имманентной себе действительности, предстают как внутри-себя-сущие божественные идеи или сущности. Сущее и бытийное содержание вещей и явлений продолжая пребывать внутри идей и сущностей, начинает жить своей собственной абсолютной жизнью. Волей саморазвития сущего и бытия до сущности и сверхсущности, Абсолют приобретает свою собственную точку отсчета, наделяется особым в-себе-и-для-себя-бытием... *Не обладая самосуцием, не будучи совершенно самостоятельным, оно всецело укоренено в Абсолюте, только в Нем и через Него имеет способность быть*». Интересно, что, несмотря на данную мной противоположную интерпретацию цитаты, итоговый вывод (курсивом) об Абсолюте как первоначале у нас один и тот же. Разница лишь в том, по отношению к чему он первоначало: к сущему или к сущностям?

11) *Знание и созидание сущего не одно и то же.*

Если религия может ограничиться принятием аксиоматики и поставить на этом точку, то метафизика, тем более если она претендует на звание науки, должна обосновывать или хотя бы пытаться обосновывать свои постулаты. К этому С.В. Посадский и приступает. И первое обоснование – в признании тождества между божественным знанием и божественным созиданием.

«В абсолютном божественном видении присутствует единство мысли, ощущения и самого бытия. Абсолютная всеединая мысль и ощущение проникают до дна во всё многообразие мироздания, исчерпывают его и заключают в себе... В Своих безусловных актах всеомеренной интеллектуальной и чувственной интуиции Бог не просто созерцает мироздание, а деятельно полагает его, деятельно созидает и творит... Таким образом, Бог знает все явления мироздания Своим опережающим знанием, знает всё как из Него сущее и в Нем предсуществующее, знает всё – Сам всё производя» [с.50].

Здесь много непонятного. Что такое человеческое знание, мы знаем, а что такое божественное знание, знаем ли мы? Если мы знаем это человеческим знанием, то наше знание приравнивается к божественному и точно так же может творить мир, как Бог, что неверно. А если мы знаем это не человеческим, божественным знанием, то надо тогда вводить критерии, у кого из нас божественное знание, а у кого лишь человеческое?

12) *Вещь.*

«Если применить традиционную философскую терминологию, то можно сказать, что вещь-в-Боге – это нетварный модус бытия объекта» [с.50].

Я полностью с этим согласен. И если уж продолжать применять традиционную философскую терминологию, то «нетварный модус бытия объекта» вполне подпадает под термин «сущность».

Но С.В. Посадский продолжает в духе своей аксиоматики: «Однако само понятие «вещь» в таком случае всё же будет неточным. Конечно, понятие «вещь» является многозначным, но под вещью обычно принято понимать отдельный предмет мира, а вовсе не единство идеи и восприятия Абсолютного Сознания. В нашей же онтологии речь идет об особой реальности как динамическом, энергийном образовании, положенном совершенным личным Началом – об особом, всецело сопричастном видении предмета со стороны абсолютного Ума, видении, содержащем в себе всю реальность предмета, образованную энергиями Слова и Духа... Данность предмета в Абсолюте есть его абсолютная данность или же вседанность – всеохватывающая, всеосознанная, всемыслимая и всеощутимая данность, не имеющая какого-либо непознанного остатка. Абсолютная данность предмета есть его актуальное всеединство, которое отражает предмет как он есть в реальности» [с.50-51].

Кто против? Данность предмета в Абсолюте и есть его сущность. И в итоге «всеохватывающая, всеосознанная, всемыслимая и всеощутимая» – одним словом, *всеединая* природа сущности схвачена С.В. Посадским точно, к чему я полностью присоединяюсь.

Поскольку в предисловии я заикнулся о позиции А.Ф. Лосева, то и здесь сошлюсь на его определение: «Вещь, ставшая символом и интеллигенцией, есть уже миф»¹⁸. Вещь как символ – прерогатива тварного мира, вещь как интеллигенция – собственно и есть всеединая сущность.

13) *Реальность vs действительность.*

«Реальность – это первичная и совершенная форма бытия, которая является основанием действительности. Действительность (производное от слова «действие»), напротив, есть не от-себя-бытие, а бытие благодаря другому. Она есть осуществленность, результативность и действенность божественных идей и перцепций, есть энергема, вторичная реальность или реальность суцая через иное, реальность в несобственном смысле слова, реальность в своем инобытии» [с.51].

И здесь я не против, можно и так определять эти понятия. Хотя в других аксиоматиках возможны другие определения. У Гегеля, например, «действительность – это *единство сущности и существования...*»¹⁹ В модели «Б» действительность – это единство трех регионов: сущностей (в том числе Абсолюта) и сущего плюс бытия. В модели «П» действительность же просто равна материи (сущему).

14) *Сущность и явление (прямо по Гегелю).*

И далее, заговорив о различии вещи и ее сущности, С.В. Посадский, в принципе, держится традиций мировой метафизики (диалектики): «Два вида данности одного и того

¹⁸ Лосев А.Ф. Там же. С.456.

¹⁹ Гегель Г.В.Ф. Наука логики. Т.2. – М.: Мысль, 1971. С.171.

же объекта неравнозначны. Один вид данности есть сущностное основание объекта, то есть исчерпывающий и всесторонний аспект его бытия. Другой вид данности есть явление, то есть относительное выражение, обнаружение и раскрытие сущностного основания. В отличие от сущностного основания, явление характеризуется частичностью и неполнотой. Оно отражает сущность в различных метах, гранях и модальностях, но не исчерпывает ее, так что сущность всегда остается чем-то большим, чем-то до конца несводимым к своему явлению, чем-то полностью невыразимым в нем. Вместе с тем реальность-сущность и действительность-явление не разорваны и не обособлены друг от друга. Явление всегда обнаруживает, раскрывает и несет в себе сущность, всецело неотделимо от нее. Сущность тоже неизменно присутствует в явлении» [с.51].

Добавить нечего.

15) *Панентеистический гилеморфизм.*

Такую свою позицию С.В. Посадский называет *панентеистическим гилеморфизмом* – как представлением, «согласно которому любой объект мироздания состоит из двух аспектов (субстрата и формы), проинтерпретированных с точки зрения идеи имманентности Абсолюта» [с52].

Возражений нет. *Гилеморфизм* – универсальный принцип, введенный Аристотелем, и нет ничего страшного в том, что в частных метафизических системах возможен материалистический, идеалистический, неоплатонический, томистский и т.д., вплоть до панентеистического, гилеморфизм. Возражения появляются, когда у оппонентов происходят отклонения от сути гилеморфизма.

Суть гилеморфизма не в наличии двух субстанций: материи и Абсолюта (это скорее дуализм), а в признании двойственной природы отдельных вещей, предметов, объектов, явлений, процессов, феноменов, сущностей и т.д. Всякое нечто имеет двойственную природу: с одной стороны, у него есть нечто оформляемое, с другой – нечто оформляющее. Например, стакан есть оформленное стекло, принявшее форму цилиндра. И так можно сказать про всякую вещь. Но если признать, что помимо стекла у стакана есть еще нечто оформляемое, например, материя, а помимо формы цилиндра есть еще некая форма, например идея Абсолюта, то получится, что у стакана уже два оформляемых (материя и стекло) и два оформляющих (форма цилиндра и Абсолют), что неверно.

Причем сам С.В. Посадский утверждает то же самое: «Всякое явление мироздания несет в себе две модальности, два нерасторжимых аспекта существования – субстрат и форму, вне которых оно как таковое не существует» [с.55].

Но откуда же тогда возникают отклонения? Они возникают тогда, когда в качестве исследуемого нечто берется мир в целом. И если это нечто (мир в целом) субстанциализируется и гипостазируется, то, соответственно, гипостазируются и его составляющие: субстрат и форма. То, что в мире является оформляемым, вдруг гипостазируется в *Материю*, а то, что в мире в целом является оформляющим, гипостазируется в *Творца*. И тогда начинаются сомнения в формуле гилеморфизма, поскольку в зависимости от различных решений соотношения «Мир vs Абсолют» (С.5), зависит соотношение сторон гилеморфизма, что неправомерно.

16) *Материя.*

Таким образом, всё оформляемое, сначала будучи превращенным в субстанциальную материю, затем понятое как не могущее играть эту роль, в итоге объявляется жупелом, с которым надлежит бороться как с вредной иллюзией. «Панентеистческий гилеморфизм исходит из отрицания субстанциальности материи, то есть не признает материю в качестве онтологического первоначала, первооснования и первопринципа. Панентеистческий гилеморфизм можно охарактеризовать как энергичный, поскольку в основании мироздания он видит энергию Бога, а не какую-либо от себя сущую субстанцию» [с.54].

Зададимся вопросом: «А кто признает материю за первоначало?» Есть только одно учение, позволяющее себе такое, это *материализм*. Все же остальные учения (античные, средневековые и Нового времени) такого не делают: ни Анаксагор такого не говорил, ни Платон, ни Аристотель, ни Плотин, тем более ни Фома Аквинский и вся средневековая философия (в которой одна субстанция – Бог), ни Декарт, ни Гегель, ни В.С. Соловьев. Борьба С.В. Посадского со многими из них мне представляется борьбой с собственными жупелами.

Но если жупела как такового нет, то нет ничего страшного в материальном мире. Об этом сам С.В. Посадский тут же и заявляет вслед за отцами церкви: «Далее, важно учесть, что отрицание материи-субстанции в святоотеческой мысли не означает отрицание действительности физического мира. Речь идет об отрицании универсального первоначала, из которого создается мир (единственно в этом смысле мы и говорим о субстанции). Что же касается материального, физическо-вещественного аспекта сотворенного мирового бытия, то он, разумеется, не отрицается» [с.54].

Кто бы сомневался.

17) *Форма*.

Но если быть последовательным, то нельзя абсолютизировать, гипостазировать и субстанциализировать и форму. А вот этим грешат все философы: и Анаксагор (ум как первоначало), и Аристотель (форма форм), и Фома Аквинский (Бог как абсолютная форма), и Григорий Палама (Бог как форма-свет), и Гегель (форма как Абсолютная идея), и я, Ваш покорный слуга (идея формалии как субстанции форм)²⁰.

И С.В. Посадский сначала говорит: «Форма есть неотъемлемая характеристика объекта в аспекте его смысловой определенности. В нашем познании форма обычно схватывается как идейный аспект организации его бытия, как интеллектуально постижимый момент его упорядоченности и структуры» и т.д. [с.55].

Но дальше (прямо в духе всей мировой философии): «При этом постигаемая нами форма есть инобытие высшей, Абсолютной Формы – Логоса, есть конкретная явленность Его энергий в мире. Таким образом, присущая каждому объекту форма предстает явлением нетварной идеи, ее осуществлением и реализацией... Все известные и неизвестные нам свойства вещества, начиная от самых простых (например, цвет, плотность, вязкость, пластичность, упругость и другие) до более сложных и неизвестных, есть ощущения вездесущей Пневмы, есть энергии абсолютного Духа» [с.55-56].

Я, как формославный философ, отнюдь не против такой субстанциализации формы, тем не менее отдаю себе отчет, что необходимо оговаривать ее границы, условия и механизмы, дабы на место одного жупела случайно не воздвигнуть другой. В этом деле

²⁰ См., в частности: Борчиков С.А. Формославие. – М.: МАКС Пресс, 2004.

всегда положительную услугу оказывает история философии – чужой, апробированный веками опыт мудрости и мышления.

Посмотрим теперь, на какие историко-философские идеи опирается метафизика С.В. Посадского.

Д. Историко-философские предпосылки и следствия.

1) Анти-Декарт.

Декарт признавал наличие двух миров или, как вслед за ним говорю я, двух регионов: сущего (в том числе бытия) и региона сущностей (в том числе Абсолюта).

С.В. Посадский пишет по этому поводу: «Возражая Декарту, Ньютон верно заметил, что его истолкование взаимоотношения универсума и Бога ведет к атеизму» [с.36].

Я думаю, что это не совсем верно. Само признание двух (трех) регионов ни к чему не ведет. А вот абсолютизация одного из регионов – ведет: абсолютизация региона сущего ведет к атеизму, абсолютизация региона сущностей вкупе с Абсолютом ведет к теизму. Следовательно, всё дело не в картине мира (и атеисты, и теисты признают оба региона), всё дело в абсолютизации отношения первичности. Я думаю, вообще говоря, абсолютизации может подлежать только одно нечто, в название которого и входит слово «абсолютное», т.е. сам Абсолют. Абсолютизация всего другого – от лукавого.

В этом смысле полностью согласен с С.В. Посадским: «Центр взаимосвязи Бога и мира должен быть обретен в самом Абсолюте как всецело личном всесовершенном бытии... а вовсе не в мире условных пространственно-временных форм» [с.37]. Это всё касается Абсолюта как *сверхсущности*, но вряд ли может быть перенесено на остальные сущности (на идеи, понятия, смыслы, логосы и т.п.) и даже на весь регион сущностей (идеальное, высший дух или разум и т.п.). Они так же не могут быть субстанциализированы, как регионы сущего и бытия. Абсолютен только Абсолют.

2) Патристика.

«Панентеистической по сути является вся восточно-христианская патристика – от Дионисия Ареопагита до Максима Исповедника и Григория Паламы» [с.38].

Согласен. В частности, с квалификацией учения Григория Паламы:

«Как верно отмечает Каллист (Уэр), вся православная теология может быть вполне четко определена как паламистский панентеизм (Palamite Panentheism), включающий с себя три теологические основоположения, зафиксированные на Константинопольском Соборе 1351 года:

«Нет синтезов и сложности в Божестве, но один, единый, живой и действующий Бог существует полностью и всецело:

1. На уровне сущности, в совершенной простоте (total simplicity) Своего божественного бытия.

2. На уровне ипостаси, в тройном разнообразии (threefold diversity) Божественных Персон.

3. На уровне энергии, в нераздельной множественности (indivisible multiplicity) Своей творческой и искупительной деятельности»» [с.38].

Итак, всякая сущность в своем разнообразии и многообразии включает в себя энергию. И эта энергия (свет) может улавливаться и улавливается человеком. Но как она

конкретно проявляется в сущих предметах и вещах, каков конкретно механизм этого проявления остается вопросом, требующим скрупулезного исследования.

Пока же С.В. Посадский лишь констатирует: «Множественность божественных энергий коррелируется с множественностью мировых явлений. Для раскрытия этого представления Григорий Палама использует выражение Максима Исповедника «умножение Бога», выражающее взаимосвязь и взаимное соответствие множественных действий Бога и множественности фактов сотворенного мироздания. В творении божественное существование как бы «умножается», «увеличивается» и «расширяется»...» [с.40].

Чтобы А коррелировало с В, необходимо, чтобы, во-первых, были в наличие А и В, во вторых, между ними была какая-то коррелирующая функция. Но если В является имманентным продуктом А, то речь должна идти не о корреляции, а о взаимодействии части целого с самим целым, и функцией корреляции выступает в таком случае лишь функция самотворчества.

Но тогда как понять следующий пассаж?

«...Бог-целое может существовать и без своей части (мира), оставаясь самим собой, но часть (мир) не может существовать без Бога. Мироздание существует лишь через причастие божественным энергиям, являясь исключительно в них и через них частью Бога» [с.40]. Выше же (в пунктах С.10 и С.16) говорилось и об относительной самостоятельности, и даже о действительности физического мира. В таком случае снова встает вопрос о *механизмах корреляции* между Абсолютом, существующим без своих частей, и частями, имеющими диапазон свободы собственного продуцирования.

3) Панентеизм.

О панентеизме С.В. Посадский пишет в другом месте так: «Терминологически понятие *панентеизм* восходит к философии Краузе (**Краузе (Krause)** Карл Кристиан Фридрих...) Это понятие родилось в недрах теистической метафизики. Это понятие изначально включает в себя теистическую предпосылку, что очевидно и в самом названии ПАНЕН-ТЕИЗМ, то означает «*всё в Боге-изм*»²¹.

Вопрос: что есть Всё? Всё охватывает только все сущности или же все бытийные факты и процессы плюс все сущие вещи и объекты? Плюс все не-сущие фантазии и заблуждения и т.д.?

«Отцами Церкви (прежде всего Григорием Богословом, Дионисием Ареопагитом, Максимом Исповедником, Григорием Паламой и Марком Эфесским) было усвоено имя Бога Всё и Всё во всем (также Всё всего, Всё во всех)...» [с.41].

Если принять это толкование: Всё = Богу, то по логике выше отмеченного толкования получим: «*Бог-в-Боге-изм*», что становится тавтологически абсурдным.

Категория «Всё» на сегодня является метафизически непроработанной. Обычно, говоря «Всё», подразумевают некую самоочевидную данность и думают, что тем самым сказали великую вещь, хотя на самом деле произносят колоссальную банальную абстракцию, первейшая же попытка дифференциации которой показывает, что частные случаи ее проявления разнятся вплоть до противоположных. Как такую

²¹ Электронный ресурс: сайт «Философский семинар», форум «Проблемы панентеизма», С.В. Посадский – сообщение № 2, <http://philosophy-seminar.ru/forum/21-29-1>. И далее там же – классификация типов и видов панентеизма и полемика по вопросам панентеизма.

недифференцированную, нерелексированную, наполненную тривиальными противоречиями и предрассудками категорию можно приписывать всеблагому и всеистинному Господу нашему – это большая проблема для панентеизма.

4) *Современная метафизика. Неовсеединство.*

Перед метафизикой ставится такая историческая (теоретическая, панентеистическая) задача.

«В этом смысле задача перевода святоотеческой мысли на язык философского дискурса, оформление и систематизация патристического богословия в рамках собственно философских категорий и понятий представляется весьма актуальной. При этом в подобном переводе целесообразно использовать достижения предшествующей [и последующей] философской мысли, глубоко взаимодействовавшие с патристикой, в различных формах использовавшие ее в качестве предпосылки философского познания, его основания и смыслового ядра. Под такой философской мыслью мы понимаем, прежде всего, *метафизику всеединства*, которая, на наш взгляд, предстает своеобразной вершиной панентеистической философии как в российском, так и в мировом масштабе» [с.42, добавление в квадратных скобках и выделение мои – С.Б.].

Я присоединяюсь к сказанному, особенно как приверженец философии всеединства и ее современной ветви – *неовсеединства*²². Правда, так и не понял, кто будет субъектом исполнения такой задачи. Очень боюсь, что многие богословы и религиозные идеологи не согласятся с какими-либо вариантами *перевода* патристики на современный язык метафизики и математики. Поскольку дело упрется в фундаментальные аксиоматические противоречия. Они выявились даже в сравнении двух наших подходов, ориентированных на *метафизику как науку*. К ним и перейду (перед заключением).

Е. Аксиоматические противоречия.

1) *Противоречие аксиомы сопричастности мира Абсолюту.*

С.В. Посадский правильно пишет: «Познавательный потенциал человека должен быть связан с самым абсолютным бытием... Человеческое познание должно быть сопричастно самой первооснове сущего» [с.27].

А дальше следует вывод: «...Такое сопричастие возможно лишь в том случае, если бытийные отношения человека и Абсолюта не исчерпываются одним внешним, трансцендентным отношением, если человек, а с ним и всё мироздание, имманентны Абсолюту, пребывают в Нем, находятся внутри Него» [с.27].

Из того, что человеческое познание сопричастно Абсолюту, следует, что человек имманентен Абсолюту, но из этого никак не следует, что и весь остальной мир (мироздание, сущее, бытие), помимо человека, имманентен Абсолюту.

Эту фразу-добавку я расцениваю как авторскую аксиому, на которой всё построено.

Моя аксиома противоположная: человек, его познание, его жизнь действительно причастны (трансцендентным плюс имманентным образом) Абсолюту, но внешний мир

²² О неовсеединстве см., в частности учение В.И. Моисеева – сайт «Философия неовсеединства» (<http://neoallunity.ru/>), а также сайт «Интегральное сообщество» (<http://integral-community.ru/>).

(физический, химический, органический, биологический и частично исторический) лежит вне Абсолюта и Абсолют – вне его.

Тема аксиоматически навязчива. Снова читаю у С.В. Посадского: «Чтобы найти Абсолют, человек должен пребывать в Абсолюте, должен быть изначально объят и охвачен Его всеобъемлющим и всеохватывающим бытием» [с.27]. Согласен. Но тут же: «Следствием такой имманентности является исконная метафизичность человека и всего мироздания» [с.28]. Отчего вдруг «всё мироздание» сюда присовокупилось? Оттого, что так мыслится?

2) Противоречие метафизической и богословской аксиоматики.

Нет, не просто мыслится, а, как видно, вытекает из более фундаментальной богословской аксиомы. «Представление об имманентности Абсолюта вытекает из специфики самого абсолютного бытия. Идея имманентности неразрывно связана с беспредельностью (также бесконечностью, неограниченностью, безграничностью) как существенным свойством Бога» [с.28].

Итак, из чего же вытекает идея имманентности мира и абсолюта: из идеи имманентности человека абсолюту (Е.1) или из исходной идеи беспредельности Бога («П»:1)?

А откуда берется идея беспредельности Бога? Из религии и богословия и лишь у кого-то из метафизики. Ведь если кто-либо является, например, атеистическим или непанентеистическим метафизиком, т.е. для него эта идея не является аксиомой, то он должен ее сначала вывести, доказать, дабы принять. А если она уже изначально введена из религиозных и богословских представлений, то *метафизике как науке* (см. пункт В) приходит конец.

3) Противоречие присущности и неприсущности миру.

Для богословия это противоречие не является противоречием. Оно запросто преодолевается следующими рассуждениями: «...Бог пребывает в пространственном мире сверхпространственным образом, не подчиняясь пространственной метрике, что позволяет утверждать всеохватывающий, всепроникающий, всевключающий, всеобъемлющий и всеодержащий характер Его присутствия – будучи вне пространства, Он пребывает всюду, заключая, держа, охватывая и объемля в Себе всё» [с.28].

Получается, Бога в пространстве нет: нет в камне, нет в дереве, нет в кошке, нет в луже на дороге, но он внепространственно объемлет собой всё, а следовательно, пребывает и в камне, и в дереве, и в берёзе, и в луже.

Остается понять, что такое «внепространственное» и прямо ответить на вопрос «Есть ли Бог в сущем?».

Не дожидаясь ответа от оппонента, привожу мой ответ исходя из аксиоматики «Б»: в сущем пространственно-временном бытии (физическом, химическом, органическом, биологическом и частично историческом) Абсолюта нет. Но поскольку это сущее бытие имеет еще свои внепространственные и вневременные модусы в виде сущностей, составляющих вкуче целый регион, то в этом регионе Абсолют является единственным первоначалом и соприсутствует в каждой сущности, в том числе, и в сущности камня, в сущности дерева, в сущности кошки, в сущности лужи. Но никак не в самом камне или луже.

4) *Противоречие разноравности онтологических регионов.*

Кажется, вокруг этого вращается и мысль автора. «Абсолют существует вне зависимости от того, существует мир или нет» [с.29]. Из чего автоматически следует, что и мир (без человека) существует вне зависимости от того, существует Абсолют или нет. Но такое следствие противоречит богословской аксиоме.

«...Если мы будем мыслить Абсолют только как отдельное от мира бытие, то Абсолют и мир станут независимыми друг от друга. Но в таком случае беспредельный и безграничный Абсолют будет ограничиваться миром, поскольку мир превращается в отделенную и обособленную от Абсолюта, равнопорядковую, равносильную и равнозначную ему данность» [с.29].

Отчего же Абсолют будет ограничиваться миром, если они будут признаны независимыми? Если бытие звезды на небе независимо от комара, сидящего на моей руке, которого я вот-вот прихлопну, то как они могут ограничивать друг друга. Звезда летит в мировом космосе куда-то, а комар вот-вот издохнет. И ни звезда комару не поможет, ни жизнь или смерть комара не воспрепятствует полёту звезды.

А уж то, что мир превращается «в равнопорядковую, в равносильную и равнозначную Абсолюту» данность, это отчего же? Если комар независим от звезды, то отчего он должен превратиться в величину, равную космическому объекту?

Данный вывод мог сложиться только в метафизике, не учитывающей разноравность онтологических регионов. Если физический мир лежит на низшем пространственно-временном уровне, а Абсолют на высшем внепространственно-вневременном уровне, то их уровневая зависимость/независимость друг от друга ни коим образом не делает камни, деревья, кошек и дорожные лужи однопорядковыми Богу.

Ф. Заключение. Различие и сходство двух панентеистических картин мира.

Итак, по С.В. Посадскому, со ссылкой на Н. Греггерсена, «...**Панентеизм** означает, что мир присутствует в Боге, но Бог не исчерпывается миром как целым – Бог превосходит мир, Он больше мира («G > W»)» [с.30, выделение мое – С.В.].

Моя формулировка. **Панентеизм** означает, что все *сущности* мира присутствуют в Боге. Но Бог не исчерпывается регионом сущностей, а превосходит его, Он – сверхсущность. Низшие же регионы сущего (физического, химического, органического, биологического сущего и частично исторического бытия) лежат вне Абсолюта, а Абсолют – вне их.

Отсюда различия и сходства характеристик наших видов панентеизма.

1) По С.В. Посадскому: «Во-первых, в контексте такого определения... панентеизм предстает как форма теистического мирозерцания...» [с.31].

В моей теории панентеизм предстает как форма *метафизического (онтогносеологического) философствования*.

2) По С.В. Посадскому: «Во-вторых... центрируется фундаментальная антиномичность панентеизма. Декларируя имманентность и трансцендентность Бога, панентеизм не редуцирует раскрытие этого вопроса к уровню формально-логических решений, не впадает в рационализм, а оставляет пространство антиномиям... В то же время такой подход нетождествен алогизму, а как раз представляет гиперлогизм, поскольку отражает абсолютный Логос... отношение которого к мирозданию не укладывается в пределы традиционных логических форм» [с.31].

Полностью присоединяюсь к сказанному.

3) По С.В. Посадскому: «Под пантеизмом необходимо понимать сущностное отождествление Бога и мира, то есть абсолютизацию и деификацию мироздания» [с.31-32].

С этим полностью согласен, особенно в свете предиката «*сущностное*». Об этом и пекусь в своей метафизике: отождествление Бога и мира – *энергийно-сущностное*, но никак не онтологически-материальное.

4) И последнее. С.В. Посадский пишет: «Результат есть неотъемлемая часть действия, существует только действием, в действии и через действие... Обнаруживая себя сущностным основанием результата, действие в то же время имеет свою собственную сущность. Результат именовался [Григорием Паламой] творением или производением божественной энергии, то есть *особой действительностью*, существовавшей только ей, в ней и через нее» [с.42, уточнение в квадратных скобках и выделение мои – С.Б.].

Я об этой *особой действительности* и говорю в своей философии под термином «*регион сущностей*» («Б»:3-4). А посему метафизика вообще и метафизика пантеизма в частности у меня предстает как *наука о сущности* (в том числе и об энергии сущности).

Общие итоги.

В теологии наука и религия как функции не конфликтуют между собой, а представляют нечто интегрально единое.

В метафизике естественные науки и теология не конфликтуют между собой по линии рода – все они частные виды метафизического конструирования. Но они могут конфликтовать как виды, т.е. как частные науки, например, теология – с физикой, или теология – с антропологией, по линии различных предметов и методов и т.п.

Внутри метафизики могут существовать различные ее модификации и подходы, которые могут различаться и конфликтовать между собой в зависимости от аксиоматического, терминологического, методологического и парадигмального аппаратов, неизбежно сохраняя при этом моменты родства и единства – в связи с причастностью к общей предметной базе, и общеметодологическим процедурам.

Надеюсь, данная статья наглядно показала наличие такого противоречия – сходств и различий – как *движущую силу* и *интегральную интенцию* научного познания. Как реализуется эта интенция – вопрос практический.

Полемика по теории Абсолюта

© А.Л. Бурылов (Пермский), С.А. Борчиков, 2013

1-А. Панентеизм и Абсолют

(размышления А.Л. Бурылова по теме статьи С.А. Борчикова

«Сравнение двух панентеистических метафизик»²³)

Взгляд на мироздание, имеющее своей основой трансцендентный Абсолют либо же лишенное такой основы, но заключающее причину себя в самом себе (имманентное Божественное начало, пантеизм), не является альтернативным в панентеизме.

Почему Абсолют можно представить как трансцендентным, так и имманентным мирозданию?

Абсолют выступает последней объяснительной причиной (или первопричиной), основанием бытия мира. Следует ли из этого суждения, что Абсолют по отношению к бытию мира есть небытие, порождающее бытие?

Согласно правилам логики, так и должно быть. Бытие имеет логический смысл в оппозиции небытию (инобытию). Если статус бытия придадим не миру, а Абсолюту (Богу, Абсолютной идее), то мироздание логически приобретает статус инобытия Абсолюта, Бога. Если статус бытия оставим за миром (мирозданием), то логика требует Абсолют признать инобытием, небытием мира.

Но возможно ли Абсолют вписать в правила логики, судить о Нём рационально?

Абсолют (Бог) не может быть логически определен, объяснен, выведен из какого бы то ни было логического основания, ибо это он сам служит последним основанием, объяснительной причиной для мироздания и для логики, рациональности.

Что же в таком случае мы можем судить об Абсолюте? В таком случае, высказывая суждения об Абсолюте, мы должны понимать **условность этих суждений**. Суждения об Абсолюте в равной мере и истинны и ложны, поскольку Абсолют ничем не может быть обусловлен, определен, но сам обуславливает собой ВСЁ.

Всё, что касается суждений, относится к мирозданию – проявлению Абсолюта. С одной стороны, утверждая что-либо об Абсолюте, мы даем определение одному из проявлений Абсолюта, но не ему самому. С другой стороны, утверждая что-либо об

²³ Статья С.А. Борчикова является, в свою очередь, критическим анализом статьи С.В. Посадского «Пролегомены к панентеистической метафизике» // Метaparадигма. Альманах: богословие, философия, естествознание. Вып. 01. СПб.: Ид-во НП-Принт, 2013.

Абсолюте, мы имеем дело с самим Абсолютом, ибо «вне» Абсолюта ничего быть (бытийствовать, пребывать в проявлении) не может.

Можно подумать, что это говорит о противоречивости Абсолюта. И это не так. Нельзя утверждать, что Абсолют противоречив или непротиворечив. Он ни то и ни другое. Абсолют пребывает вне логики, вне рациональности.

И тем не менее мы допускаем множество суждений об Абсолюте. Почему? Потому, что человеческое познание сопряжено с мышлением, с рациональностью и логикой. Просто нужно принимать ограниченность, условность (истинность и неистинность) любого суждения об Абсолюте.

С учетом сказанного отвечу на вопрос: «Абсолют трансцендентен проявленному миру или имманентен ему?»

Ответ первый. Абсолют трансцендентен проявленному миру. Почему это так?

Отрицание трансцендентности Абсолюта означает, что мироздание не эманация, не проявление Абсолюта (и тем более не творение мира Абсолютом из ничего). Ведь отрицание трансцендентности логически означает противоположное – что мир и есть Абсолют, Бог (позиция *пантеизма*). Но, если мир тождественен Богу, то мир и Бог составляют по принципу бритвы Оккама не две сущности, а одну: либо Бог (мир излишен, он тоже что Бог), либо Мир (Бог излишен, он тоже, что Мир).

Ответ второй. Абсолют имманентен проявленному миру. Почему это так?

Отрицание имманентности логически означает, что мироздание находится «вне» Абсолюта. В проявленном мире Абсолют не присутствует. Но, если это так, то где же находится проявленный мир? Ведь «вне» Абсолюта ничего не может быть.

Отрицание (логическое) имманентности Абсолюта утверждает бытие мира за пределами («вне») Абсолюта. Или это равнозначно утверждению второго Абсолюта, специально предназначенного для бытия мира. Логика приводит к абсурду (парадоксу) требования к Абсолюту быть трансцендентным и имманентным – разом и отсутствовать в проявленном мире (быть трансцендентным) и присутствовать в нем (быть ему имманентным).

Причина логического парадокса в том, что Абсолют не подпадает под правила логики, рационального. Он иррационален.

Выяснив, что Абсолют нельзя свести к требованиям логики, рационального, рассмотрю теперь некоторые положения статьи С.А. Борчикова «Сравнение двух пантеистических метафизик»²⁴.

²⁴ Ниже в данном разделе приведены цитаты из этой статьи С.А. Борчикова. См. настоящий электронный журнал «Интегральная философия», вып. 3.

С.Б.: «Предельно сжатая онтологическая схема модели «П»:

- 1) Существует Абсолют.
- 2) Абсолют имеет двуединую природу: сущностную и энергийную.
- 3) Существует мир.
- 4) Мир есть творение Абсолюта.
- 5) Мир парадоксально существует вне и внутри Абсолюта».

А.Б.: 1) Существует Абсолют и 3) Существует мир. Если мы можем логически утверждать, что мир существует, то подобное утверждение в отношении к Абсолюту не применимо. Абсолют ни существует, ни не существует. Абсолют есть последняя или исходная причина всего, но сам не есть ничто из всего – неразличим. Если бы он существовал, это было бы отрицанием несуществования. Тогда к чему принадлежит несуществование? Оно «вне» Абсолюта? Но «вне» Абсолюта ничего не может быть – он причина, источник всего, всё – из него, в том числе и несуществование.

2) Абсолют имеет двуединую природу. Если Абсолют что-то имеет (двуединую природу), то чем это что-то отличается от творения Абсолюта – мира? Нет никакого творения, проявления мира сущностного и энергийного, ибо всё это в самом Абсолюте, а не в его творении, проявлении.

5) Мир парадоксально существует вне и внутри Абсолюта. Мир существует ни вне ни внутри Абсолюта по той причине, что у Абсолюта нет различий ни на внешнее, ни на внутреннее; ни на существующее, ни на несуществующее; ни на сущностное, ни на энергийное и т.п. Зато Абсолют парадоксально трансцендентен проявленному миру (творению) и имманентен этому миру.

С.Б.: «Мир вне Абсолюта имеет свое сущее бытие, а в Абсолюте он существует в иной – *сущностно-энергийной* – форме».

А.Б.: Абсурдное суждение. Логическое «вне» и «внутри» – неприложимо к Абсолюту как, строго говоря, и любое логическое суждение. Если логика по своим правилам объявляет существование вне и внутри, то какой смысл это суждение может иметь в отношении Того, что не имеет предикатов «вне» и «внутри»? Что есть «вне» Абсолюта, то есть вне причины, источника ВСЕГО? Ещё одна причина всего, второй Абсолют? Суждение – «вне» Абсолюта – абсурдно. Точно та же история с суждением – «внутри» Абсолюта. Признавая наличие чего бы то ни было «внутри», мы признаем и наличие «вне», без которого термин «внутри» логически бессмыслен.

Причина абсурдности логических суждений об Абсолюте в том, что Абсолют велелогичен, иррационален. Абсолют не имеет логических объяснений, определений, суждений, поскольку он Сам есть первопричина, основа, конечное объяснение любых логических, рациональных суждений, определений, объяснений, но не наоборот.

С.Б.: «3) *Противоречие присущности и неприсущности миру.*

«Есть ли Бог в сущем?».

Не дожидаясь ответа от оппонента, привожу мой ответ исходя из аксиоматики «Б»: в сущем пространственно-временном бытии (физическом, химическом, органическом, биологическом и частично историческом) Абсолюта нет. Но поскольку это сущее бытие имеет еще свои внепространственные и вневременные модусы в виде сущностей, составляющих вкуче целый регион, то в этом регионе Абсолют является единственным первоначалом и соприсутствует в каждой сущности, в том числе, и в сущности камня, в сущности дерева, в сущности кошки, в сущности лужи. Но никак не в самом камне или луже».

А.Б.: Выстроенное рассуждение связывает присутствие Бога с сущим (физическим, химическим, органическим, биологическим и частично историческим) посредством сущности бытийствующего. Утверждая, что в сущем пространственно-временном бытии Абсолюта нет, но есть присутствие Абсолюта в сущности, по сути, утверждается, что в сущем нет как Абсолюта, так и сущности. Сущность оказалась по ту сторону сущего вместе с Абсолютом.

С.Б.: «Итак, по С.В. Посадскому, со ссылкой на Н. Грегерсена, «...**Панентеизм** означает, что мир присутствует в Боге, но Бог не исчерпывается миром как целым – Бог превосходит мир, Он больше мира («G > W»)»²⁵».

А.Б.: Утверждение, что мир присутствует в Боге, означает, что концепция творения мира из ничего (из отсутствия чего-либо) – несостоятельна. Справедливо утверждение «из ничего и получишь ничего». Имеет место не творение того, чего не было (не присутствовало в Боге), а проявление того (мира), что было сокрыто в Абсолюте до проявления.

Утверждение, что Абсолют больше мира, лишено основания. Оно базируется на различении Абсолюта и мира как двух односущих вещей, которые можно сравнить в аспекте «больше–меньше». Это утверждение не применимо к иррациональному Абсолюту.

Суть же панентеизма, по моему мнению, в том, что Абсолют по отношению к своему проявлению как трансцендентален (всё, что мы пытаемся приписать Абсолюту, остается по «эту сторону» – касается проявления, а не самого Абсолюта), так и имманентен (ничто в мире не способно бытийствовать без присутствия Абсолюта в нем как источника всякого бытия).

С.Б.: «Моя формулировка. **Панентеизм** означает, что все *сущности* мира присутствуют в Боге. Но Бог не исчерпывается регионом сущностей, а превосходит его, Он – сверхсущность. Низшие же регионы сущего (физического, химического,

²⁵ Цитата из Н. Грегерсена по: Посадский С.В. Прологомены к панентеистической метафизике. Там же. С.30.

органического, биологического сущего и частично исторического бытия) лежат вне Абсолюта, а Абсолют – вне их».

А.Б.: Все *сущности* мира присутствуют в Боге, а также в нем присутствует и всякое сущее. Если мы сущее изыдем из присутствия в Боге (всеедином, всеобъемлющем, всеохватывающем), то где же они будут присутствовать? Что это за присутствие такое вне Бога? Уж не у сатаны ли они найдут своё присутствие? В таком случае Бог оказывается не всеединым, не всеобъемлющим, не всеохватным.

1-Б. Пантеизм, панентеизм и регионы мироздания

(ответ С.А. Борчикова на размышления А.Л. Бурылова)

Александр Леонидович!

Спасибо за подробный ответ.

Он представил еще одну вариацию панентеизма. Если в общем виде панентеизм С.В. Посадского можно назвать *теистическим*, мой я называю *онтогносеологическим*, то Ваш можно назвать *пантеистическим*.

Но по порядку.

А.Б.: «Абсолют выступает последней объяснительной причиной (или первопричиной), основанием бытия мира. Следует ли из этого суждения, что Абсолют по отношению к бытию мира есть небытие, порождающее бытие? Согласно правилам логики, так и должно быть. Бытие имеет логический смысл в оппозиции небытию (инобытию)».

С.Б.: Запомним это (1*), по крайней мере, в логическом аспекте. Есть бытие, а есть Абсолют – небытие. Абсолют – вне бытия.

А.Б.: «Но возможно ли Абсолют вписать в правила логики, судить о Нём рационально? Абсолют (Бог) не может быть логически определен, объяснен, выведен из какого бы то ни было логического основания, ибо это он сам служит последним основанием, объяснительной причиной для мироздания и для логики, рациональности».

С.Б.: Это древний софистический парадокс. Действительно, Абсолют является основанием всего. Но это отнюдь не означает, что у него нет основания. Он сам является основанием самого себя. Если у него вообще не было бы основания, то об Абсолюте рассуждать нельзя было бы в принципе. И тогда непонятно, о чем Вы сами тут говорите: об Абсолюте или о жирафе с крыльями и с тремя глазами. Но поскольку Вы точно уверены, что говорите об Абсолюте, а не о жирафе, то и имеете сам Абсолют основанием Ваших рассуждений.

А.Б.: «Можно подумать, что это говорит о противоречивости Абсолюта. И это не так. Нельзя утверждать, что Абсолют противоречив или непротиворечив. Он ни то и ни другое. Абсолют пребывает вне логики, вне рациональности».

С.Б.: Запомним это (2*). Есть логика, логос, рациональность, разум, мышление – Абсолют пребывает вне них.

А.Б.: «Если мы можем логически утверждать, что мир существует, то подобное утверждение в отношении к Абсолюту не применимо».

С.Б.: Запомним это (3*). Абсолют не есть сущее.

А.Б.: «Утверждая, что в сущем пространственно-временном бытии Абсолюта нет, но есть присутствие Абсолюта в сущности, по сути, утверждается, что в сущем нет как Абсолюта, так и сущности. Сущность оказалась по ту сторону сущего вместе с Абсолютом».

С.Б.: Так точно, Вы верно поняли. В сущем (равно как и в бытии) нет ни Абсолюта, ни сущности. Ср. Ваша памятки 1* и 3*.

А.Б.: «*Ответ первый.* Абсолют трансцендентен проявленному миру. Почему это так?»

Отрицание трансцендентности Абсолюта означает, что мироздание не эманация, не проявление Абсолюта (и тем более не творение мира Абсолютом из ничего). Ведь отрицание трансцендентности логически означает противоположное – что мир и есть Абсолют, Бог (позиция пантеизма). Но, если мир тождественен Богу, то мир и Бог составляют по принципу бритвы Оккама не две сущности, а одну: либо Бог (мир излишен, он тоже что Бог), либо Мир (Бог излишен, он тоже, что Мир)».

С.Б.: Мое решение такое. Мир состоит из трех регионов: сущего, бытия и сущностей. К последнему региону относится много чего, в том числе и разум, и логос, и Абсолют. Абсолют трансцендентен региону сущего (Ваша памятка 3*), Абсолют трансцендентен региону бытия (Ваша памятка 1*), Абсолют трансцендентен региону сущностей (Ваша памятка 2*), кроме самого себя (см. выше мое добавление об основании самого себя). Так что тут у нас с Вами полное согласие.

А.Б.: «*Ответ второй.* Абсолют имманентен проявленному миру. Почему это так?»

Отрицание имманентности логически означает, что мироздание находится «вне» Абсолюта. В проявленном мире Абсолют не присутствует. Но, если это так, то где же находится проявленный мир? Ведь «вне» Абсолюта ничего не может быть».

С.Б.: Вся загвоздка кроется в понятии «проявленный мир». Проявленным миром я считаю только *регион сущностей*. Потому Абсолют абсолютно имманентен региону сущностей. Насколько же сущее (камень, лужа, комар, молния) или бытие (Сократ, Цезарь, Древний Рим, ГУЛАГ) являются проявлениями Абсолюта – вопрос аксиоматики.

Если в Вашей аксиоматике сущее и бытие – проявления Абсолюта, то Абсолют имманентен миру, если в моей – нет, то вопрос об имманентности Абсолюта сущему и бытию просто абсурден.

А.Б.: «Если мы сущее изыдем из присутствия в Боге (всеедином, всеобъемлющем, всеохватывающем), то где же они будут присутствовать?»

С.Б.: Сущность регионов (по Дж. Сантаяне – realm, царств²⁶) заключается в том, что они являются разноуровнево самодостаточными. Сущее присутствует в сущем, бытие – в бытии, сущность (в том числе и *Абсолют* – как высшая сущность, как сверхсущность, как первоначало и первооснование всего, как трансцендентно-имманентный подрегион мироздания) присутствует в регионе сущностей.

Общий вывод.

В моей статье я отметил четыре отношения мира и Абсолюта (пункт С.5):

«В принципе, алгоритмов соотношения мира и Абсолюта, может быть четыре:

- либо мир и Абсолют тождественны,
- либо мир представляет инобытие Абсолюта,
- либо Абсолют представляет инобытие мира,
- либо они просто разные, инаковые по отношению друг к другу».

Если С.В. Посадский придерживается второй точки зрения, я – четвертой, то Ваша позиция укладывается, скорее всего, в рамки первого подхода – пантеистического, с небольшим заходом во второй. Но может быть, я ошибаюсь. Во всяком случае, к четвертому подходу Вы явно аксиоматически не предрасположены. Хотя Ваши памятки 1*, 2*, 3* говорят об обратном.

Я ничего не имею против любой точки зрения. Каждый мыслитель волен выбирать тот подход, который ему больше подходит. Но если мы хотим коммуницировать по поводу одного и того же (в данном случае Абсолюта, а не жирафа или сатаны), то на уровне метафизики вынуждены стыковать наши позиции и уметь договариваться.

2-А. Панентеизм и Абсолют

(А.Л. Бурылов, продолжение полемики)

С.Б.: «Абсолют является основанием самого себя».

А.Б.: Действительно, основание Абсолюта в нем самом. Но ведь это означает, что основание Абсолюта не в другом (в логике, рациональном). Или Вы полагаете Абсолют

²⁶ См., в частности: Сантаяна Д. Царства бытия (The Realms of Being).

простой логической категорией? Если так, то по правилам логики для суждения о чем-либо (в нашем случае – об Абсолюте) необходимо различать это нечто от другого. Но, что есть другое по отношению к Абсолюту? Предположим это есть НЕабсолют, или проявленное бытие мира. В таком случае кто из них есть основание другого? Если мы логически принимаем Абсолют в качестве первопричины, основания проявления мира, то бытие мира мы не должны считать первопричиной, основанием существования Абсолюта. Мы вследствие применения логических правил в отношении к Абсолюту получаем классический круг в доказательстве.

Вывод: в отношении Абсолюта все логические суждения условны (равно верны и ложны).

Как в таком случае мы рассуждаем об Абсолюте? Именно с учетом условности наших рациональных, логических суждений.

Откуда тогда есть уверенность в том, что «говорите об Абсолюте, а не о жирафе»? Из нашего сверхрационального восприятия, из откровения, из иррациональной интуиции.

С.Б.: «Абсолют трансцендентен региону сущего (Ваша памятка 3*), Абсолют трансцендентен региону бытия (Ваша памятка 1*), Абсолют трансцендентен региону сущностей (Ваша памятка 2*), кроме самого себя (см. выше мое добавление об основании самого себя). Так что тут у нас с Вами полное согласие».

А.Б.: Ваш вывод о полном согласии наших позиций некорректен по следующей причине. В суждениях 1*, 2* и 3* речь идет о логических утверждениях про Абсолют. В контексте эти суждения предполагают и противоположные утверждения логические об Абсолюте, имеющими равные права с 1*, 2* и 3*, а именно (в частности):

1** – Абсолют не есть небытие. Абсолют присутствует в бытии. Если бы Абсолют не присутствовал в бытии (был бы небытием), то бытие мира не имело основания, мир бы не состоялся. Потому Бог присутствует во всём.

Сочетание взаимоисключающих суждений об Абсолюте 1* и 1** – свидетельство сверхлогичности, иррациональности Абсолюта, ибо Он отвечает позиции 1* и позиции 1**, что запрещено правилами логики – быть разом истинным и ложным суждением.

С.Б.: «Низшие регионы – регион сущего и регион бытия – лежат вне Абсолюта, а Абсолют – вне их».

А.Б.: Ответ от А.Ф. Лосева (с учетом того, что Абсолют есть самое само):

«Хорошо видеть самое само в космосе, в Боге, во всех вещах, взятых как целое. Но еще лучше не потерять его из вида в вещах мелких, частичных, случайных, временных и никому не интересных. На них-то как раз и выступает с элементарнейшей очевидностью вся простота, но и вся неприступность, вся абсолютность этого самого самого»²⁷.

С.Б.: «Общий вывод.

²⁷ Лосев А.Ф. Самое само // Электр. ресурс: <http://www.odinblago.ru/filosofiya/> С.63.

Я ничего не имею против любой точки зрения. Каждый мыслитель волен выбирать тот подход, который ему больше подходит. Но если мы хотим коммуницировать по поводу одного и того же (в данном случае Абсолюта, а не жирафа или сатаны), то на уровне метафизики вынуждены стыковать наши позиции и уметь договариваться».

А.Б.: Ваш вывод совершенно справедлив. Расхождение позиций касается не логических ошибок в рассуждениях, а различия исходных положений – аксиоматики.

Однако как Вы полагаете, может ли адепт материализма договориться с адептом идеализма по поводу стыковки аксиоматик этих двух взглядов на мироздание? Означает ли различие аксиоматик исключения любого единства позиций по менее абстрактным философским темам?

На мой взгляд, имеющиеся различия в позициях по разным философским вопросам отнюдь не исключают возможностей коммуникации (понимания сходства и различия позиций) на общем философском языке. Выявление же расхождения аксиоматик разных позиций только подчеркивает, на чем основано сходство и различие позиций (если причина различий не связана с наличием логических ошибок в рассуждениях). На многих форумах в Интернете прекрасно уживаются материалисты, дуалисты, релятивисты и сторонники прочих взглядов на мироздание, несмотря на различие принятых ими аксиоматик.

Задача философского познания, на мой взгляд, не в том, чтобы достичь понимания и принятия всеми одной аксиоматики «подлинной», «единственно верной», а в том, чтобы, признавая имеющееся различие аксиоматик, уметь выявлять общее в разных подходах и понимать истоки расхождений в трактовках конкретных философских вопросов разными философами. Тогда вклад в новое понимание старых философских проблем возможен со стороны каждого участника философских дискуссий при различии исходных аксиоматик.

2-Б. Теория Абсолюта

(С.А. Борчиков, дополнительные аргументы)

Александр Леонидович!

Некоторые вопросы (да и ответы тоже) приобрели уже общеподлинный окрас, поэтому я отошел от инициалов. И придаю им более теоретическую форму.

– Является ли Абсолют простой логической категорией?

– Нет, Абсолют не простая логическая категория, а реальность, занимающая центральное (первоначальное) место в реальности (realm), именуемой мной регионом сущностей.

– Как познается Абсолют?

– В общем, через две традиционные формы: 1) рациональное мышление, логические категории, 2) иррациональную интуицию, сверхрациональные откровения.

– Как Абсолют взаимодействует с другими сущностями?

– Парадоксально трансцендентно-имманентно.

В этом смысле, говоря о трансцендентности Абсолюта *сущностям* сущего, бытия или логоса (1*, 2*, 3*), мы с Вами достигаем понимания. Аналогичным образом, мы достигаем понимания, говоря об имманентности Абсолюта *сущностям* сущего, бытия или логоса (1**, 2**, 3**).

– Как взаимодействует Абсолют (не с сущностями, а уже) с регионами бытия и сущего?

– Вот здесь главный камень преткновения для наших позиций. Я говорю: никак. Вы же вполне помещаете Бога в сущий мир («Бог присутствует во всём»).

Ссылка на А.Ф. Лосева не спасет. Ибо Лосев в приведенной цитате пишет: «**Хорошо видеть** самое само в космосе, в Боге, во всех вещах, взятых как целое. Но еще лучше не потерять его из вида в вещах мелких, частичных, случайных, временных и никому не интересных» (выделение мое – С.Б.).

Я это тоже признаю. Есть гносеологический соблазн – открыв Абсолют (Бога, самое само) как первопричину и первооснование всех сущностей всех вещей, теперь постараться увидеть это основание не только в сущности вещей, но и в самих вещах. По отношению к Богу это и называется пантеизмом (панентеизмом). Существует огромное количество *практик* (теософских, мистических, эзотерических, философских и проч.), культивирующих подобное видение. И это нормально. Не нормален запрет на метафизическую (порой кантовско-критическую) рефлекссию по поводу этих практик.

Если позволительно сравнение с литературой, то приведу пример. Нет никаких оснований не доверять образу Пьера Безухова в романе Л.Н. Толстого «Война и мир». Кто не понимает этого, тот далек от литературы и художественного поэзиса. Однако нет и никаких метафизических оснований приравнивать данную литературную сущность (существо) к реальному (сущему) человеку.

– Какие подходы к Абсолюту считать материализмом, а какие – идеализмом?

– Отвечу, опираясь на аналогичную квалификацию Дж. Сантаяны²⁸. Во взглядах на сущее (и науку) – я материалист, во взглядах на бытие (и гуманитарные сферы) – я гуманитарий и поэт, во взглядах на регион сущности (с Абсолютом во главе) – я чистейший идеалист.

Чистейший – потому что не допускаю проникновения Абсолюта в сущее и бытие.

²⁸ См., в частности: Сантаяна Д. Скептицизм и животная вера.

Скажу парадоксальное, что те идеалисты, которые узревают Абсолют в сущем, материи, бытии, в мире в целом с полной уверенностью, что так и есть на самом деле, как раз начинают умахать идеальную природу и материализовать Абсолют, уподобляя его материальным образованиям, т.е. в итоге перестают быть идеалистами.

– Может ли адепт материализма договориться с адептом идеализма по поводу стыковки аксиоматик этих двух взглядов на мироздание?

– Теоретически – да. Практически – не наблюдал. Потому что процесс договоренности предполагает ведь не просто культурный реверанс в сторону другого, а совместное освоение единой методологической процедуры. Эту процедуру и пытается выработать синтетическая, интегральная, *неовсединая философия*²⁹, с которой я себя тоже идентифицирую.

– «Вклад в новое понимание старых философских проблем возможен при различии исходных аксиоматик».

– Согласен. **Мой вклад** – это четкое, без обиняков, во весь голос *признание высшего региона мироздания, не редуцируемого и не отягощенного низшими регионами (сущего и бытия), – региона сущностей с Абсолютом во главе*³⁰. Я называю подобный теоретический подход *онтогносеологическим панентеизмом*.

Этот мой вклад предполагает еще одну, достаточно эвристическую гипотезу. Раз регион сущностей когда-то возник и с тех пор постоянно пополняется новыми сущностями, инспирируемыми человеком, то можно говорить о его развитии, а отсюда, соответственно, о *развитии Абсолюта* – как первоначала, постоянно сталкивающегося с новыми проблемами упорядочивания и детерминации всего своего сущностного хозяйства.

Понятно, в рамках других аксиоматик и идея нередуцируемого региона сущностей, и идея развития Абсолюта – это нонсенс.

А Вы могли бы, подытоживая, сформулировать **Ваш вклад**, развивающий пантеизм, или панентеизм, или еще какой-либо «изм» теории Абсолюта?..

²⁹ См., в частности, электр. ресурс: сайт В.И. Моисеева «Неовсединство», <http://www.neoallunity.ru/>

³⁰ См., в частности, проект С.А. Борчикова на сайте «Интегрального сообщества» – «Метафизика как наука о сущности». Электр. ресурс: <http://integral-community.ru/forum/>

3-А. Концепция Абсолюта

(А.Л. Бурылов, некоторые итоги полемики)

– Является ли Абсолют простой логической категорией?

– Абсолют выступает такой категорией, которая по своему значению выходит за рамки логики. Рассуждая об Абсолюте, мы сталкиваемся с логическими противоречиями, с невозможностью вместить понимание Абсолюта в рамки логической категории.

– Как познается Абсолют?

– 1) Понимая Абсолют нетождественным бытию (проявлению) мира, мы должны исходить из признания не позиции пантеизма (Абсолют, Бог есть природа, мир в целом), а из различения Абсолюта как источника, причины, субстанции мира, а мира как проявления этого самого по себе неразличимого источника, т.е. *позиции панентеизма*. В этой позиции Абсолют непознаваем. Познаваемо Его проявление – бытие мира.

2) Понимая Абсолют как присутствие источника, причины бытия мира в самих предметах мира (в сущем), мы должны исходить из признания *позиции пантеизма*.

В каждом сущем, в каждой вещи заключена не только она (актуально), но и мир как целое заключен в вещи, и Бог как субстанция, причина бытия заключен в любой вещи. В этой позиции Абсолют познаваем как потенциальное целое (весь мир), заключенное в каждой конечной (актуально) вещи.

Ведь откуда мы познаем мир, в котором живем, откуда умножаем свои знания о мире и предметах (вещах) мира? Из Абсолюта, который присутствует в мире, в вещах как потенциальность – источник актуального развития и познания вещей мира, источник знания природы любой вещи, скрывающий в потенциальности *всё* содержание мира, его вещей.

Это возможно, если между знанием вещи, природой вещи есть тождество с источником как самой вещи, так и знания о ней.

Наличие двух подходов понимания Абсолюта – *панентеизма* и *пантеизма*, исключаящих друг друга, по правилам классической логики есть запрещенное логическое противоречие. Логика в применении к категории Абсолюта в моей позиции неприменима (неадекватна сути проблемы).

Это утверждение внелогичности Абсолюта есть аксиома, постулат приведенной мной концепции Абсолюта.

– Абсолют взаимодействует с другими сущностями парадоксально трансцендентно-имманентно.

– Эта парадоксальность есть один из примеров неместимости понимания Абсолюта в рамки логики.

Парадоксально и употребление в вопрошании понятия «взаимодействие». С одной стороны, вполне логично применение термина «действие» в направлении «Абсолют → проявление». С другой стороны, какое может быть обратное действие следствия-проявления на Абсолют, причину-субстанцию, источник себя?

– Главный камень преткновения для наших позиций – взаимодействие Абсолюта (не с сущностями, а уже) с регионами бытия и сущего?

– Отношение Абсолюта к бытию (проявлению мира с его сущими вещами) совершенно не сводится к логическому полаганию отношения как связи одного (Абсолюта) и другого (бытия мира и сущих вещей).

Если возьмем логическое суждение «бытие мира имеет своим основанием Абсолют», т.е. другое бытия, или небытие, то следует вывод, что Абсолют относится к бытию и сущему как их небытие.

Но Абсолют не укладывается в логическое определение его как небытия. Как только мы последуем правилам логики, мы вынуждены будем признать Абсолют либо небытием, либо бытием, но не тем и другим вместе.

Однако если Абсолют есть небытие (одно), а проявленный мир есть бытие (другое), то Абсолют у нас становится ограниченным (бытие, мир, сущие вещи) не входят в Абсолют, они по ту сторону Абсолюта, в бытие, в другом вне Абсолюта. Но Абсолют ограниченный уже не есть Абсолют.

Тогда возьмем другое определение: «Абсолют есть бытие наряду с бытием мира, сущих вещей». Опять получаем логический парадокс. Если бытие мы разграничиваем на регионы Абсолюта, бытия и сущего, то абсолютен вовсе не Абсолют, а бытие, которое и включает в себя свои регионы (разделы, части): Абсолют, неабсолютное бытие и сущее. Абсолют стал рядоположен бытию как еще один регион абсолютного бытия. Понимание Абсолюта нельзя свести к логическим определениям, к сугубо рациональной трактовке.

Абсолют есть внерациональный (иррациональный) источник, причина проявленного мира и сущих вещей. К нему неприложимо рациональное различение его «устройства». Это «устройство» алогично: Абсолют не есть бытие и не есть небытие или есть бытие и небытие. Суждение «Бог присутствует во всём» также условно, как и суждение «Бог трансцендентен всему сущему». Отнесение обоих суждений к Абсолюту парадоксально, алогично, но отвечает иррациональному «устройству» Абсолюта.

– Какие подходы к Абсолюту считать материализмом, а какие – идеализмом?

– Когда в качестве основы, причины мира избирается категория материи, для меня это означает не что иное, как возведение материи в статус Абсолюта. У материализма субстанцией мира выступает не Бог-Абсолют, а материя-Абсолют.

Когда в качестве основы, причины мира избирается категория Абсолютного Духа, Абсолютной идеи, то этой категории присваивается статус Абсолюта, субстанции бытия мира.

Аналогично в статус Абсолюта избираются и другие философские категории: явление (феномен), разум, Я, воля и прочее. Соответственно получают жизнь разные мировоззренческие концепции: феноменализм, рационализм и иррационализм и др.

– Может ли адепт материализма договориться с адептом идеализма по поводу стыковки аксиоматик этих двух взглядов на мироздание?

– Теоретически – да. Практически – это означает пересмотр человеком предмета своей веры, убежденности в том «на чем стоит мир». Для идеалиста постулат материализма о материи-субстанции – это требование признать, что мир есть следствие слепой игры природных неразумных сил. Неразумная лишенная воли материя порождает в силу слепого случая разум, сознание (свойство высокоорганизованной материи). Развитие мира происходит не в силу Божественного провидения, телеологической устремленности к разумной цели, а вследствие дарвиновской случайной наследственной изменчивости. Вместо высокоупорядоченного разумного Космоса – Вселенная как механическое вместилище мира.

– «А Вы могли бы, подытоживая, сформулировать **Ваш вклад**, развивающий пантеизм, или панентеизм, или еще какой-либо «изм» теории Абсолюта?»

– Философские исследования различных проблем далеко не всегда жестко связаны с исходными аксиомами, постулатами разных «измов». Для успешного познания разнообразных философских проблем часто гораздо важнее не приверженность той или иной мировоззренческой концепции в их аксиоматической части, сколько талант философа, его способность по-новому увидеть старую проблему. Это основано на развитости у исследователя (не только философа) его дара интуиции – способности быть эвристичным.

Так, мой учитель, профессор Пермского госуниверситета В.В. Орлов, будучи ортодоксальным материалистом, сделал, по моей оценке, выдающееся открытие в разработке философской проблемы уровнево-иерархической системной организации мира. Он с коллегами открыл и разработал концепцию механизма связи, взаимоотношения низших и высших уровней организации мира (механизм теневой системы низшего в интегральном высшем)³¹.

Я не разделяю взгляд на мироздание материализма, но тот вклад в развитие проблемы уровнево-иерархической системной организации мира, что был сделан В.В. Орловым и его коллегами, ценю очень высоко.

Сам я придерживаюсь разработанной мной концепции *диалектического дуализма*, которую расцениваю как эффективный философский метод, применяемый мной в исследовании философских проблем.

³¹ См. в частности: 1) Орлов В.В. «Парадокс теневой системы» // Философия пограничных проблем науки. Вып. 4. Пермь, 1970. 2) Орлов В.В. Материя, развитие, человек. Пермь, 1974.

Эта концепция изложена мной в работе «Диалектический дуализм»³². Сделана мной и попытка применения диалектико-дуалистического метода при написании наброска теоретического описания мироздания в аспекте взаимоотношения его организации и развития. Это работа «Мироздание в аспекте противоречия его организации и развития»³³.

В обеих моих главных работах затронут вопрос о субстанции мира, т.е. вопрос об Абсолюте. Но тематика моих работ гораздо шире вопроса об Абсолюте.

В данной полемике об Абсолюте с С.А. Борчиковым я изложил своё понимание Абсолюта более подробно, полно, чем касался данного вопроса в других моих работах.

3-Б. Познание Абсолюта

(С.А. Борчиков, тоже краткие итоги)

Хотя философствование не сводится к «измам», но, как верстовые столбы, эти характеристики иногда полезны. Поэтому вполне согласен, что позиция А.Л. Бурылова представляет балансирование между пантеизмом и панентеизмом.

Я тоже солидаризируюсь с этой борьбой полярностей, но захватываю шире: и снизу – кантовский критицизм с признанием материи (сущего) как вещи-в-себе, и сверху – чистые идеальные сущности как реальные элементы мироздания. В итоге придерживаюсь схемы: материализм → пантеизм → панентеизм → чистый идеализм.

Нет уже времени сравнивать мою концепцию с уровнево-иерархической системой В.В. Орлова, но отмечу, что полностью придерживаюсь онтологического принципа уровневой организации мироздания (в соответствии с выше приведенной гносеологической схемой): сущее (материя) → бытие → регион сущностей → Абсолют.

Я не педалирую ни логическую, ни иррациональную природу Абсолюта. Обе имеют место быть. Ведь, например, высказывание А.Л. Бурылова: «Абсолют есть внерациональный (иррациональный) источник, причина проявленного мира и сущих вещей» есть одновременно категориально-логическое высказывание (как и многие его другие высказывания) и иррациональная интуиция, которая вряд ли может быть подкреплена опытом познания, поскольку считается, что Абсолют непознаваем.

Тем не мене мы познаем Абсолют, к тому же оба вон какие теории сконструировали, презентовав (как сказал в заключительном предложении А.Л. Бурылов) свое понимание (ведь не проявлений Абсолюта, а самого) Абсолюта. Согласен с ним: если для материалиста абсолютом является материя, для субъективного или объективного идеалиста – Дух, то для абсолютного идеалиста абсолютом является сам Абсолют.

³² Электр. ресурс: сайт «Живая эзотерика», <http://www.wedjat.ru/>

³³ Там же: <http://www.wedjat.ru/>

Зачем? как основополагающий вопрос философии © А.В. Берман, Е.Г. Луговская, 2013

Прежде чем начать рассуждение, авторы бы хотели оговорить популярно-философствующий характер предлагаемого материала. К его чтению и осмыслению приглашаются и философы, умеющие отделить зерна от плевел (в нашем случае чистую метафизику от материально-практического подхода к научному знанию), но не настаивающие на том, что такая структуризация научно-философской картины мира является единственно возможной и верной; а также свободно философствующие, упорствующие в своей убежденности в важной роли философии как науки всех наук и постановщика сверхзадач.

Словом, к обсуждению предлагаются спорные и не претендующие на истину в последней инстанции тезисы о том, что философия в том виде, в котором она функционирует сегодня, уже не удовлетворяет глобальному стремлению человечества к синтезу бесконечного количества, увы, разрозненных знаний, исторически и логически относимых к области философии как основе синтеза.

Авторы надеются, что данный материал даст возможность обеим категориям читателей, указанным выше, взглянуть на привычные философские постулаты с иной, может даже невероятной для них, точки зрения и, абстрагируясь от рационального восприятия обсуждаемой проблемы, принять не слово, но дух нашего призыва - Зачем?

С древнейших времён до наших дней философы ломают копья из-за двух основных вопросов философии: о том, познаваем ли мир, и о том, что первично - дух или тело.

Однако эти вопросы не дают ответа на сакраментальный вопрос о смысле жизни. Познавать мир ради чего? Укреплять тело или дух, чтобы получить что?

Во все времена люди искали и находили смыслы своей деятельности в мире идей. Шли в крестовые походы за веру, начинали великие коммунистические стройки за веру в счастье всего человечества, объявляли джихад неверным - тоже за веру. Любой из побуждающих факторов, мотивирующий человека к деятельности, так или иначе связан с одним из трех психических феноменов: **страхом, надеждой** или **верой**, - но наиболее грандиозные свершения человечества были продиктованы всё же не страхом и надеждой, а именно верой.

В настоящее время человечество переживает кризис веры, древнейшие учения перестают удовлетворять народы, многие учения дискредитированы своими далёкими от ангельского чина служителями, старые учения не апеллируют к изменившейся за столетия эмоционально-чувственной сфере современного человека, но призывают слепо верить – так, как это делали их далекие предки - в то, что вызывало глубокие переживания века и века тому назад. Глобальная парадигма, навязываемая всему миру западной цивилизацией, вообще не основана на вере, а лишь на страхе оружия³⁴, страхе голода и надежде на быстрое обогащение и продвижение. Мир находится в поиске нового смысла существования. Философия в эти трудные времена пытается генерировать эти самые

³⁴ «A fear of weapons is a sign of retarded sexual and emotional maturity» – Sigmund Freud, «General Introduction to Psychoanalysis». «Страх перед оружием есть признак задержки в сексуальном и эмоциональном развитии» – Зигмунд Фрейд, «Введение в психоанализ».

новые смыслы, однако старые авторитеты висят как камни на ногах молодых современных философов, зомбируя их умы рассуждениями отживших эпох, давя на свежие нетривиальные идеи нового поколения своим авторитетом. А ведь именно философия призвана вести за собой остальные науки, призвана формировать актуальную платформу для конструктивной деятельности мятущегося человечества!

В этом ключе авторы предлагают рассмотреть в качестве нового смыслополагающего вопроса философии – вопрос *зачем?* Это коренной вопрос, влияющий буквально на всё в человеческой жизни и деятельности.

С нашей точки зрения *зачем?* коренным образом отличается от *почему?*

Почему? отвечает на вопрос: «Как устроен мир, что является в нём двигателем», в то время как *зачем?* выдвигает вопрос о цели мира как совокупности и, в частности, о цели человека как мироподобного существа, - очень важное, на наш взгляд, отличие. Ответ на вопрос *зачем?* человеку нужен для того, чтобы попытаться оптимизировать свою деятельность, синхронизировать, так сказать, вектор развития с волей Творца, ибо такая постановка вопроса оптимизирует обе задачи: глобальную (творца) и личную задачу-судьбу отдельного индивида.

Для первичного обсуждения вопроса предлагаем исходить из гипотезы, что мир сотворён, ибо, не приняв данной гипотезы, мы сразу отказываемся от вопроса *зачем?*, принимая как данность ответ: «Потому что так случайно сложилось». В этом случае отвергается присутствие Творца как принципиально недоказуемое и воспринимаемое только эмпирически.

Для определения терминологического минимума дальнейшего обсуждения предлагаем ввести следующую дефиницию высшей силы, присутствующей в мире и влияющей на его судьбу: «*Бог (Творец) есть сумма всех случайностей*» - под «*случайностями*» мы понимаем события, вероятность которых была исчезающе малой для определенного пространственно-временного промежутка, но которые всё же произошли.

Итак, предлагаем уважаемым собеседникам мысленно поставить себя на место Творца-демиурга в тот момент времени, когда мир ещё не сотворён, а лишь замысел его обретает свои черты. Вот тут и возникает вопрос: «Чем обусловлена потребность творения?», который распадается на последовательность подвопросов:

- 1) Какой он – демиург? (его характеристики)
- 2) Что подвигло его к акту творения?
- 3) Каково его представление о результате творения?

Предлагаемая Вашему вниманию гипотеза такова: если нам удастся ответить на вышеозначенные вопросы, которые составят основу теории, вмещающей фактологию мира, в котором мы живём, то эта теория позволит нам определить искомый вектор развития, смысл существования, а также обеспечит человечеству помощь божью, ибо мы сможем осознанно содействовать Творцу.

Философ Клеанф сказал: *Ducunt volentem fata, nolentem trahunt*, что означает: *Желающего идти судьба ведет, нежелающего - тащит*. При попытке понять хотя бы направление пути, по которому судьба (коя есть замысел Творца) нас тащит, чтобы идти

осознанно и не наткаться впопыхах на препятствия, призванные вернуть нас на дорогу, мы сталкиваемся все с тем же вопросом: *зачем?*

Попробуем перечислить самые распространенные варианты ответа на вопрос о том, зачем же демиург творил наш мир. (В этом случае антропоморфирования демиурга не избежать, но ведь «*по образу и подобию*»...)

Итак:

Вариант 1: Ему было скучно. Находясь в Ничто, трудно чем-нибудь себя занять, особенно если способности к обработке и усвоению информации поистине огромны. Соответственно мир создаётся в виде дела и игрушки, поставщика новой информации и развлечений.

В такой интерпретации демиург уподобляется котёнку, играющему с клубочком шерсти, а его воздействие на наш мир - не более чем случайным положениям «клубочка» в процессе игры.

Вариант, с нашей точки зрения, малоудовлетворительный, он почти эквивалентен отвергнутой ещё при постановке вопроса мысли о том, что мир возник самопроизвольно и смысла не имеет.

Вариант 2: Демиург чувствовал в себе самом некое несовершенство, можно сказать так - он был нездоров.

В этом случае сотворение мира рассматривается как способ и/или средство излечения (усовершенствования) самого себя. Такой вариант предполагает отказ от наречения Творца всеблагим, всемогущим, всеведущим и вообще отказ от придания демиургу ранга абсолютной сущности. В этом случае есть вероятность того, что в процессе творения воплотились не только «здоровые» составляющие творца, но и его «патологические» части.

Этот вариант вероятностен, но не более. Поясним, почему. Ну, не замечен в мире некий тренд «борьбы со злом»! - то есть говорят об этом все, в деятельной же борьбе замечены буквально единицы. Да и объект зла у каждого свой – зачастую «злом» нарекают друг друга оппоненты разнообразных конфликтов - и вооружённых, и социокультурных. И хотя этот факт может быть списан на несовершенство сотворённого мира, онтологически точное описание зла как такового дать затруднительно.

Философия неовсединства (В.И.Моисеев) трактует зло как квази-идею ослабления субъектного многоединства бытия. То есть предполагается, что вектор развития мира направлен на увеличение субъектного многоединства. И хотя данное определение представляется нам наиболее чётким из известных, оно, тем не менее, также не даёт ответа на вопрос *зачем?*

Ведь если повышение разнообразия и сложности мира есть цель его создания творцом, то *зачем* это ему нужно? Это, вероятно, возвращает нас к варианту 1, чем и обесмысливает творение как действие. Возможно, помимо увеличения субъектного многоединства, существует и иной, неявный, вектор развития мира, и наша задача выявить его.

Первые два варианта не столько антропоморфируют демиурга, сколько понижают уровень его онтологичности, низводя предполагаемые потребности «всемогущего и всеблагого» до элементарного уровня простейшего организма, продуцирующего всего лишь только реакции на те или иные раздражители. Потому считаем необходимым предложить третий вариант.

Вариант 3: Демиург здоров, находится «в хорошей форме», но имея интенцию к саморазвитию, творит себе некий тренажёр для саморазвития и самосовершенствования.

Вариант интересный, он перекликается со многими философскими и эзотерическими взглядами. Но оставляет массу вопросов, как то:

В какую сторону направлен желательный вектор развития демиурга?

Почему в мире не оптимизирована возможность развиваться для населяющих его существ?

Что вообще считать развитием?

Исходя из определения проявлений Творца в сотворённом мире как «суммы всех случайностей» предлагаем как возможную следующую методологию познания интенций творца.

Вначале необходим поиск исторических событий, которые так или иначе имели значение в определении направления или качества дальнейшего развития; затем - анализ их причин. Далее, если окажется, что на такое событие повлияла чистая случайность (тут следует чётко разграничить случайности, инициированные людьми, от абсолютных совпадений и случайностей, кои есть проявление творца), то направление, в котором изменилось развитие, следует считать вектором интенции творца. Выражаем уверенность в том, что таких событий в истории окажется настолько много, что это позволит из многих векторов дедуктивно сформировать понимание общей направленности интенции высшей силы.

Возможно, подобным методом можно пользоваться и рассматривая процессы, описываемые другими науками, например, биологией, где мутации являются чисто случайными факторами, однако в этом случае сложнее проследить альтернативные сценарии развития, то есть оценить, каким образом та или иная мутация повлияла на вектор развития в целом.

Таким образом, вопрос *зачем?*, представляется авторам коренным вопросом как для философии, так и для ищущего смыслов существования и деятельности человечества. Вероятно, построение гипотез на эту тему является одной из основополагающих задач философии как науки наук.

Прежде чем продолжить, сделаем небольшое лингвистическое отступление о предмете рассуждения. Смысловую разницу между двумя вопросами – *зачем?* и *почему?* – очень сложно осознать и еще сложнее объяснить. Контекстуальная разница семантического толкования этих слов, как правило, не принимается во внимание, и любой из нас навскидку приведет немало высказываний, в которых замена одного слова другим абсолютно равнозначна. Однако позволим себе несколько замечаний.

Толковый словарь С.И.Ожегова так трактует эти два слова:

Почему - по какой причине, вследствие чего

Зачем - с какой целью, для чего.

Итак, предметом вопросительной конструкции со словом **почему** является причина (своеобразное предначало), а предметом конструкции со словом **зачем** является цель (то есть окончание, результат). Вопросительное слово **почему**, как правило, теснее связано с тем членом вопросительного предложения, о котором задается вопрос, в то время как **зачем** относится к объединенному смыслу всей вопросительной фразы. И эта разница очень важна.

Со времен Аристотеля основополагающим вопросом философии-науки являлся вопрос **почему?**

Почему? отвечает на вопрос «как устроен мир, что является в нём двигателем», в то время как **зачем?** выдвигает вопрос о цели мира как совокупности и, в частности, о цели человека, как мироподобного существа.

Вернемся к ранее предложенным вариантам ответа на вопрос **зачем?** был создан мир. Как вы уже, наверняка, отметили для себя, предлагаемые ответы на вопрос **зачем?**, тем не менее, содержат в себе и ответы на вопрос **почему?**, потому как невозможно рассуждать о результате, не имея представления о том, как все начиналось. Однако это замечание лишь подтверждает основной тезис нашей статьи о том, что вопрос **зачем?** - вопрос всеобъемлющий и если вопрос **почему?** как бы обращает нас к началу координат по оси времени в поисках первотолчка, с которого всё началось, то вопрос **зачем?** устремлён в основном в будущее, он несёт в себе рефлексии и самоосознание человека как силы сопричастной творению.

Именно в наше время человечество вплотную подошло к сознательному выбору своего пути, эта точка на оси времени с одной стороны детерминирована кризисом доверия (веры) в догмы и идеалы, который повсеместно расшатывает устоявшиеся системы взглядов и мировоззрений, а с другой стороны возникновением и развитием рационалистических и научных философских метафизических доктрин и учений (например, философия неовсединства В.И.Моисеева), которые решают вопрос бытия мира и человека используя математические методы.

Интуитивно понимаемая бесконечность высшей воли и осознание своей конечности лишь способствовало тому, что человек ставил вопрос **зачем?**, ища смысл своего существования, и одновременно пытаясь добраться до истинного знания причин такого вселенского положения вещей. Странно было бы спрашивать у бесконечной сущности результата, то есть **зачем?**, – сама ее нескончаемость, казалось бы, предполагает вечное **почему?**. В таких рассуждениях есть явная логическая ошибка – ведь если высшая сущность бесконечна, как можно членить ее существование на отрезки и этапы? Причина ли, результат ли, само ли действие - дискутировать о метафизических свойствах высшей сущности было бы для *человеков* несколько самонадеянно и довольно бессмысленно, и мы ни в коей мере не приравниваем высшее начало к человеку, но антропоморфизм свойствен всем человеческим мыслям и избежать его совсем практически невозможно. Тем не менее, в качестве основания для гипотезы предлагаем предположить, что такие понятия, как смысл и мотивация всё же свойственны таким

сущностям, как Творец. Что же касается вариантов ответа на вопрос *зачем?*, то они даны лишь как основа дискуссии, а не как самостоятельные теории.

С другой стороны, между вопросами *почему?* и *зачем?* можно углядеть своеобразную гносеологическую симметричность – в том смысле, что оба эти вопроса как вопрос о причине и вопрос о результате не могут быть рассмотрены отдельно от некоего промежуточного этапа. И в этом случае выбор предпочтительного вопроса зависит только от точки зрения вопрошающего, но вот само построение «причина-событие-цель», как представляется авторам, неприменимо в текущем рассуждении. Подобная диалектика уместна и необходима тогда, когда мы оперируем событиями уже сотворённого мира во всей его многоединой полноте. Однако в тот момент, когда многое ещё не создано, а присутствует лишь единое (творец), для попытки понять его интенцию следует рассматривать вопрос *зачем?*, оставляя вопрос *почему?* за кадром. А вот для верификации теории, построенной для ответа на вопрос *зачем?*, следует рассматривать события нашего (уже вполне сотворённого) мира и, отвечая на вопрос *почему?*, проверять, соответствует ли это *почему?* тому *зачем?*, которое мы предположили.

Еще одно уточнение авторов – настоящее рассуждение не принимает утверждения о том, что причиной и целью творения является само творение как бесконечное действие, а не как результат. И здесь во весь рост встает вопрос о мнимых противоречиях в гипотезе творца мира.

Противоречие первое. Если творец сотворил всё, то входит ли творец в это Всё? Сотворил ли он сам себя и что же тогда было до творения? Каков онтологический статус этой ипостаси и познаваема ли она? Если ипостась познаваема, то она входит в мир, следовательно мы *знаем* мир до ее сотворения. Если ипостась непознаваема и, следовательно, не входит в мир, в таком случае мы не можем ее знать. Это противоречие разрешается признанием творца как ипостаси познаваемой и непознаваемой одновременно, в таком случае вопрос о ее статусе *до творения* теряет смысл.

Противоречие второе. Человек тоже творит мир, и в связи с этим выходит, что у одного творческого продукта оказывается две творческих причины - одна - от Творца, другая - от человека-творца – наличие которых делает каждого из творцов неполноценным: Творец отстраняется от человеческих творений, и некоторая часть мира творится без его участия или же *человеки-творцы* лишь ретранслируют божью волю. Второе противоречие разрешается аналогичным способом – признанием Творца сущностью иницирующей сам процесс творения, а человека-творца – сущностью материализующей процесс до бесчисленного разнообразия вариантов воплощения творения.

Все эти вопросы – вопросы понимания онтологической концепции. Предлагаем читателю свой тезисный вариант онтологической концепции.

Творец – это, одновременно, вместе и неотъемлемо, и воля Творца, и информационное поле, и проявленный (сотворённый) мир или, возможно, миры.

Воля – это свойство Творца к созданию (творению), первопричина и толчок к любому действию как самого творения, так и внутри сотворённого.

Информационное поле - совокупность информации – информации, требуемой для придания формы творимому.

Творец способен к развитию, так как информационное поле пополняется и развивается проявленный мир.

Проявленный мир, являясь частью Творца, выступает его инструментом. Цели Творца - основной вопрос, стоящий перед человечеством.

Воля Творца «взрывает» непроявленное, дифференцируя покоящуюся однородность на движение.

Потоки силы формируют, повинуюсь воле Творца, все уровни сотворённого мира, от самых тонких, до максимально плотного, трёхмерного. Отличие тонких слоёв от более плотных - в характеристиках вибраций (под вибрацией понимается модуляция потоков силы), а так же в размерности пространства.

Любой предмет, который мы видим/ощущаем на плотном уровне, обязательно представлен на более тонких уровнях, вплоть до информации в информационном поле единого (Творца)

Такая концепция допускает, во-первых, то, что свойства сущности Творца непостоянны во времени, а во вторых, то, что творение мира целью некую трансформацию сущности творца.

Согласитесь, что такой подход к вопросу о существовании мира и человека в нем, - то есть к вопросу *зачем?* – способен поставить перед человеком конкретные цели на пути к его решению, упорядочить движение по этому пути и, может, кто знает, в конечном итоге привести человечество к гармонии в мировом – вселенском плане.

Логика религии от Лаборатории Интегралки

Т.В. Тарасюк, И.И. Шашков. Интегральное доказательство бытия Бога

Интегральное доказательство бытия Бога

© Т.В.Тарасюк, И.И. Шашков, 2013

Легитимация краевой логической противоречивости, осуществляемая при полноте интегрального подхода, позволяет осуществить интегральное доказательство бытия Бога (ИДББ), дающее однозначный положительный ответ на вопрос о его существовании.

ВВЕДЕНИЕ

В теме соотношения науки и религии, вопрос научного/философского доказательства бытия Бога (ДББ) занимает высшую, краевую позицию; от характера ответа на этот вопрос так или иначе зависит и решение практически всех других проблем данной темы.

Однако этот вопрос в современной науке и философии однозначно не решается, более того, считается достаточно твердо установленным, что никто не может теоретически, рационально доказать ни наличие, ни отсутствие Бога. Еще Кант, например, указывал, что идея о Боге является только умопостигаемой идеей, которая не является чем-то объективным. Соответственно, Бог в принципе недоступен теоретическому познанию и какому-либо рациональному доказательству,

В Интегралике, однако, показывается, что невозможность доказать наличие/отсутствие Бога связана с тем, что обычно доказательство осуществляется в рамках одного конкретного подхода: либо это онтологическое доказательство, либо космологическое..., причем доказательство должно осуществляться в рамках непротиворечивой логики.

Если же отказаться от требования логической непротиворечивости и объединить различные доказательства в полноте интегрального подхода, то оказывается, что на вопрос о наличии/отсутствии Бога можно дать однозначный положительный ответ.

В соответствующем интегральном доказательстве бытия Бога (ИДББ) мы отталкиваемся, главным образом, от логического доказательства У.Хэтчера¹.

В статье использованы некоторые материалы книги Т.Тарасюк, И.Шашкова «Бог и разум. Интегральное доказательство бытия Бога», а также результаты обсуждения в рамках Интегрального сообщества и на форуме сайта «Философский штурм».

О фундаментальных понятиях Интегралики (полнота, коммуникативный резонанс, краевая логическая противоречивость) см. в Словаре в конце настоящей статьи.

¹ Хэтчер У. О доказательстве бытия Бога / Фрагмент книги Love, Power, and Justice: The Dynamics of Authentic Morality, 1998. – <http://chupin.ru/library/>

ОБЩИЙ ПРИНЦИП ИДББ

Можно ли найти однозначное ДББ в рамках непротиворечивой логики?

Практически во всех определениях рационального доказательства фигурирует логика. Вот, например, что говорится о доказательстве в Википедии (выделения курсивом – наши):

«Доказательство – это...

... цепочка *логических* умозаключений, показывающая, что при каком-то наборе аксиом и правил вывода верно некоторое утверждение;

... *логическая* операция обоснования истинности утверждений;

... совокупность *логических* приемов обоснования истинности»².

Или о дедукции, являющейся главным инструментом доказательства:

«Дедукция (лат. *deductio* — выведение) – метод мышления, при котором частное положение *логическим* путем выводится из общего, вывод *по правилам логики*; цепь умозаключений (рассуждение), звенья которой (высказывания) связаны *отношением логического следования*»³.

Однако всякое непротиворечивое ДББ приводит, в конечном счете, к краевой логической противоречивости, обычно имеющей форму порочного круга. Круг в доказательстве в традиционной науке считается абсолютно недопустимым; ввиду этого соответствующее логическое доказательство принципиально является неполным.

Следовательно, искать полное однозначное логическое ДББ бесперспективно – всякий раз мы будем достигать краевой области неопределенности, в которой утвердительный и отрицательный ответы единятся в логической противоречивости.

О переходе к ИДББ

Однако эту область неопределенности можно предельно заузить⁴, а затем для осуществления полного и однозначного ДББ необходимо выйти в этой предельной области за пределы формальной логики в такое эмпирическое сущее, которое очевидно истинно во всей своей целостности-полноте.

Такой целостностью-полнотой является природа, взятая не как сумма предметов, ее составляющих, а метафизически – именно как целостность-полнота.

Но если сущее берется метафизически, то это значит, что мы переходим, как к аргументам в доказательстве, к общим, метафизическим свойствам природы.

Условно говоря, мы переходим от онтологического ДББ к космологическому ДББ, а затем единим эти доказательства в интегральном ДББ.

² Сайт «Википедия».

³ Там же.

⁴ Как это делает. Хэтчер в своей работе «О доказательстве бытия Бога»

От логики к логической противоречивости. К определению Бога

Таким образом, однозначно определить Бога в рамках непротиворечивой логики нельзя.

Однако у нас остается возможность попытаться определить Бога, превысив логику краевой логической противоречивостью, которая должна связывать логику и сущности нелогического характера. Соответственно, речь в нашем доказательстве должна вестись о Боге, превышающем всё – стоящем и над логикой, и над сущностями нелогического характера.

Бог в соответствующем ДББ определяется не только как первопричина *на краю* логических причинно-следственных цепочек, но и как первопричина этих цепочек, взятых в своей *нелогической, парадоксальной целостности*.

Более того, Бог в таком ДББ определяется как первопричина самой причинности и ее отсутствия, т.е. главное, что определяет Бога в таком ДББ, – это его *интегральность*, его *тотальная метафизическая полнота*⁵ (*всеполнота*), его превышение всякого разумения о нем (ведущее, однако, к возможности такого разумения в рамках логики, дополненной логической противоречивостью).

Соответственно такое ДББ называется *интегральным*.

Подводя итог, можно привести два рациональных определения Бога, бытие которого доказывается в настоящей статье:

Бог есть первопричина причин,

Бог есть предельная полнота (всеполнота).

Таким образом, логика может подвести к самому краю, к «разрыву», но «перекрыть» этот разрыв она не может. Не будучи способной перекрыть разрыв самостоятельно, на этом краю логика должна дополняться не-логикой – должна дополняться краевой логической противоречивостью, способной этот разрыв перекрыть (как бы заполнить собой).

Теперь для осуществления ИДББ нам достаточно показать, что, выходя в логике на край, к краевой логической противоречивости (КП), мы приходим к абсолютно устойчивой во времени реальности, существование которой непреложно и означает непреложность существования Бога.

Иными словами, мы должны обосновать легитимность краевой логической противоречивости как абсолютной реальности, абсолютно устойчивой во времени и единой в себе как логику, так и не-логику.

Соответствующую легитимацию мы и проводим в следующем разделе.

⁵ Заметим, что между понятиями Бога и полноты (всеполноты) имеется несимметричность: Бог есть всеполнота, но всеполнота не есть Бог.

ЛЕГИТИМАЦИЯ КРАЕВОЙ ЛОГИЧЕСКОЙ ПРОТИВОРЕЧИВОСТИ

О нелегитимности логической противоречивости в традиционной науке

До XX века исследователи в своих построениях шли, главным образом, от видимого, представимого. Что очевидно (оче-видно, видимо), то и верно, то и следует закладывать в основания.

Видимым же для человека был макроскопический предметный мир, для адекватного описания которого достаточно обычной непротиворечивой логики. Нет логических противоречий – хорошо, есть – надо искать ошибку.

Впрочем, полное недопущение противоречивости было характерно, в основном, для практической науки, занимающейся исследованием феноменов и процессов видимого, макроскопического мира. В теоретической философии же, тяготеющей к исследованию абстрактных, ненаблюдаемых в природе сущностей, логическая противоречивость в той или иной степени фигурировала с древнейших времен (софизмы, коаны в даосизме и др.).

Однако и в философии отношение к логической противоречивости было, простите за каламбур, достаточно противоречивым.

Хотя, например, в некоторых мистических учениях Востока логическая противоречивость была вполне легитимной, своего теоретического, спекулятивного выражения она, по сути, не имела.

В рационализме же западного толка главной тенденцией было (и остается доминирующим в настоящее время) стремление избавиться от логической противоречивости, тем или иным рациональным способом обойти ее. Вершиной такого «избавления» от логической противоречивости явилось, по нашему мнению, утверждение в новейшей философии понятия гегелевской диалектической противоречивости.

Противоречивость как бы разделили на две части:

- логическая – формальная, недопустимая при строгом научном исследовании предметной реальности, нелегитимная;
- диалектическая – сравнительно «мягкая», неформальная, вполне допустимая (а во многих случаях и необходимая) при описании предметной реальности.

При таком разделении проблема логической противоречивости как бы отодвигалась в сторону, оставаясь актуальной разве что в сугубо теоретических философских построениях.

О дилемме «полнота – логическая непротиворечивость»

Центральное значение при обсуждении заявленной в настоящей статье темы имеет теорема Геделя о неполноте, в которой доказано, что полнота описания достаточно развитой системы в рамках непротиворечивой логики невозможна.

В соответствии с этой теоремой теоретически возможны два основных варианта:

- (1) либо неполнота описания системы при его логической непротиворечивости;
- (2) либо полнота описания при логической противоречивости.

Соответственно, существует дилемма: что «лучше» – полнота или логическая непротиворечивость?

Впрочем, об этой дилемме речь, собственно, не шла: преимущество логической непротиворечивости перед полнотой было как бы само собой разумеющимся. Практически всегда легитимным вариантом из двух, указанных выше, в науке и в философии традиционно являлся (и сейчас является) первый – неполнота описания системы при его логической непротиворечивости.

Этот вариант вполне устраивал (и сейчас устраивает) подавляющее большинство исследователей:

- принципиальная недостижимость полноты описания означает возможность бесконечного теоретизирования, бесконечного прогресса в науке;
- логическая непротиворечивость описания отвечает всей исследовательской практике в макроскопическом предметном мире.

Вплоть до настоящего времени серьезных возражений такой «выбор» не вызывал. Соответственно, именно он выражает фундаментальную парадигму западного рационального мышления (впрочем, здесь даже трудно говорить о «парадигме» – настолько всеохватывающим, естественным и несомненным представляется этот «выбор»).

О выходе науки на край

Однако в XX веке ситуация изменилась.

С развитием науки и техники физики продвинулись в области «невидимого»; в частности, стали возможными исследования в микромире (атомная физика, физика элементарных частиц...), приведшие в итоге к торжеству квантовой механики. Был достигнут, так сказать, минимум, «край» – например, деление элементарных частиц не приводило к их бесконечному размельчению, а давало частицы того же порядка малости (а иногда даже и с большей массой).

«Край» был достигнут и в теории относительности (максимальность скорости света), а также в космологии (теория замкнутой вселенной Фридмана). А в XXI веке «на край» в философии неовсединства В.И. Моисеева вышла математика/логика (что

выразилось, в частности, в представлениях о L-противоречиях⁶ и КЛД – критерии логической демаркации⁷).

Оказалось, что «на краю» традиционные представления о мире, скажем мягко, не вполне адекватны. В частности, исследователи в краевых теориях столкнулись с фактами краевой логической противоречивости, снять, обойти которую оказалось очень трудно, если не невозможно.

С другой стороны, достижение «края» позволяет говорить о возможности построения «абсолютной системы», являющейся предельной для развивающихся научных и философских систем. В физике, например, в этом плане стали говорить о «Теории Великого Объединения», единой в себе теории всех основных физических взаимодействий.

И хотя синтез всех направлений науки и философии еще очень далек от полноты, представление о его возможности уже не является крамольным. Правда, обычно подразумевается, что такой синтез не является конечным – якобы всегда остается некая малая Δ , отделяющая его от идеального предела.

Таким образом, появились определенные (хотя пока и не очень весомые) предпосылки для своего рода парадигмальной инверсии от варианта (1) к варианту (2).

Шаг к новой парадигме

Решительный шаг в этом направлении был сделан в Интегральной философии, разрабатываемой в Лаборатории Интегралики (<http://www.integralika.com>) – коллективном члене Интегрального сообщества (<http://integral-community.ru>).

Вместе с введением принципиально нового понятия парадоксальной метафизической полноты (одновременно единичной и множественной; включающей в себя всё, в т.ч. всякую другую полноту и саму себя) была показана легитимность краевой логической противоречивости.

Это означало, что легитимной и, более того, определяющей фундаментальную парадигму новой рациональности предполагается пара варианта (2):

полнота описания – логическая противоречивость

При легитимации краевой логической противоречивости снимаются многие ранее неразрешимые научные проблемы⁸ и, более того, появляется возможность осуществления интегрального вывода, означающего:

В метафизике – выведение развитых философских систем, способных осуществляться в модусе полноты и, соответственно, составляющих устойчивую философскую реальность.

⁶ О L-противоречиях см., например, в лекциях по неовсединству: лекция 14. Логика L-противоречий. <http://neoallunity.ru/>

⁷ Там же, лекция 13. Логика антиномий. <http://neoallunity.ru/>

⁸ См., например, сообщение «Смена парадигмы. Часть 2», на [форуме](#) Интегрального сообщества.

В физике – выведение конкретных принципов и законов физического мира из общих законов метафизики.

В психологии – построение неэмпирической и неэвристической модели психики, обоснованной из более широких соображений, чем собственно психологические.

А для заявленной в настоящей статье темы такая легитимация ведет к возможности интегрального доказательства бытия Бога (Высшего Начала, Абсолюта).

Переход к парадигме (2) не означает, однако, отказа от парадигмы (1) – каждая из них справедлива для работы в своей области: парадигма (1) – в классической, «макроскопической» области; парадигма (2) – в краевой области (для квантовых и релятивистских процессов). При этом переход от парадигмы (1) к парадигме (2) осуществляется в результате трансформационного квантового скачка, завершающего череду приближающих трансляций.

Парадигмы (1) и (2) не являются полностью независимыми одна от другой, а дополняют друг друга и единятся в полноте интегрального подхода (в квантовой механике это выражается как требование, чтобы измерительная система при измерениях характеристик квантовой системы была не квантовой, а классической).

Таким образом, **при парадоксальном единении в интегральной парадигме двух дополнительных парадигм: характеризующейся логической непротиворечивостью (1) и логической противоречивостью (2), причем первичной является парадигма (2), достигается:**

- **полнота и адекватность картины мира;**
- **возможность интегрального доказательства бытия Бога.**

Обоснование легитимности краевой логической противоречивости

Как уже отмечалось выше, в науке сложилось устойчивое мнение, что формальнологическое противоречие есть вещь запретная – если пришел к нему, то ошибаешься.

В частности, многие противоречия имеют форму так называемого порочного круга, когда исходные положения сами выводятся из конечного результата. Пример: сепульки определяются через сепулькарий, а сепулькарий через сепульки (Станислав Лем). Схематически это можно показать так: $A \rightarrow B \rightarrow C \rightarrow A$. Невозможно представить, что следствие есть причина своей собственной причины.

Однако требование логической непротиворечивости справедливо, в основном, при описании феноменов и процессов в макроскопическом предметном мире. На краю же, на квантовом пределе всё коренным образом меняется:

Именно парадоксальные замкнутые причинно-следственные цепочки (циклические цепи обоснования) оказываются устойчивыми во времени структурами, составляющими каркас нашего мира, причем как физического, так и идеального.

Ведь для краевых, полных сущностей цепочка причин и следствий осуществляется в своем собственном времени, т.е. время в парадоксальной замкнутой цепочке (в порочном круге) возвращается к своему началу (вращается по кольцу). Оно выпадает из внешнего времени наблюдателя; все изменения внутри кольца оказываются для внешнего наблюдателя спрятанными – кольцевая резонансная система оказывается устойчивой во внешнем времени.

В частности, именно возвращение времени к своему началу ведет к устойчивости физических элементарных частиц. Собственное время, отвечающее происходящим в этих частицах изменениям, как бы вращается «внутри» их; соответственно для внешнего взгляда частицы представляются неизменными.

Краевая логическая противоречивость допустима, естественно, только при описании краевых, близких к полноте, сущностей. Для физического уровня – это элементарные частицы, описание которых осуществляется в рамках квантовой механики. Соответственно, краевая логическая противоречивость на физическом уровне детерминирует бытие, начиная от элементарных частиц, при переходе же от квантового уровня к макроскопическому предметному уровню адекватное описание должно быть, в конечном счете, логически непротиворечивым.

При этом следует учитывать, что в общем случае переход от краевого описания для полных сущностей к описанию детерминированного макроскопического мира может осуществляться не в результате единичного скачка, а через ряд промежуточных состояний-уровней⁹.

При этом переход на более высокий последующий уровень осуществляется при достижении полноты на предыдущем уровне. В своей совокупности все эти резонансные промежуточные уровни можно понимать как *трансцендентальную область*, промежуточную между *имманентной областью* (макроскопический, частичный предметный мир) и *трансцендентной областью* (в нашем случае это Абсолют, Высшее Начало, Бог).

Таким образом, именно краевые логические противоречия, а не детерминированные, логически непротиворечивые сущности, лежат в основании всего, что устойчиво во времени наблюдения (восприятия).

Да и с какой стати наш мир должен подчиняться *только* логике? Разве Бог не выше логики, не выше нашего логического мышления? Разве он не владеет *любым* способом мышления – хоть логическим, хоть парадоксальным, хоть еще каким-то, совершенно неведомым нам? Разве он не свободен сотворить *любой* мир – подчиняющийся хоть логике, хоть какой угодно не-логике?

⁹ В физике, например, такими промежуточными состояниями являются стационарные электронные оболочки в модели атома по Бору.

Это мы, люди, по привычке ограничиваем свой способ мышления логикой и еще, может быть, образностью. Относительно Бога же правомерно утверждать, что «...если законы природы Бог устанавливает сам, то законам логики он вообще может быть не подвержен, а действовать исключительно в рамках собственного усмотрения в каждом конкретном случае»¹⁰

О разделении на области полноты и частичности

Возможно возражение, что при легитимации логической противоречивости хотя бы в одном месте системы мыслитель сразу «упирается» в закон Дунса Скотта.

В соответствии с этим законом, если в одном месте системы есть логическая противоречивость, то в системе вообще возможно любое противоречивое, даже совершенно бессмысленное высказывание – противоречивость как бы «индуцируется» на всю систему.

Эта трудность, однако, преодолевается через разделение системы на две области¹¹:

- (1) частичности (где логическая противоречивость нелегитимна);
- (2) полноты (где она легитимна).

При этом:

- в области (1) – жесткий детерминизм, характерный для макроскопических физических предметов;
- в области (2) – полнота свободы, возможно любое высказывание, любая фантазия – это отвечает, в частности, возможности творческого воображения.

Эти области связаны между собой, но при этом и разделены своего рода трансформационным «квантовым скачком»; исследование перехода между ними есть одна из важных задач Интегралки.

В результате такого разделения на области полноты и частичности закон Дунса Скотта работает не «против нас», а «на нас», давая возможность, например, объяснить творческое воображение, свободу сознания, некоторые квантовые феномены и др.¹²

Свобода в краевой области полноты дает, в соответствии с принципом дополненности, полную определенность в области частичности – в области нашей макроскопической предметной реальности. Для заявленной в настоящей статье темы это означает полноту свободы Бога (Абсолюта, Высшего Начала) и детерминированность макроскопического предметного мира.

¹⁰ Вассерман А. Диалогия атеизма.

¹¹ Заметим, что такое разделение системы на две области не является искусственным приемом – оно есть необходимое условие реального существования системы, необходимое условие соответствия теоретического описания эмпирической реальности.

¹² См. сообщение «Смена парадигмы. Часть 2», на форуме Интегрального сообщества:
<http://integral-community.ru/forum/>

Что касается человека, то он оказывается, условно говоря, «между» полнотой и частичностью, свободой и несвободой – сознание в своей полноте свободно, тело в своей частичности несвободно. На краю же, в квантовой области, сознание и тело единятся в своей полноте; на основе такого единения возможно интегральное решение проблемы «сознание-тело»¹³.

ОТ ЛОГИЧЕСКОГО ДОКАЗАТЕЛЬСТВА У.ХЭТЧЕРА К ИНТЕГРАЛЬНОМУ ДОКАЗАТЕЛЬСТВУ БЫТИЯ БОГА

Общая характеристика подхода Хэтчера

В своей работе «О доказательстве бытия Бога» У. Хэтчер, пожалуй, впервые так полно использует для ДББ мощный аппарат математики и логики.

Проводя анализ известных ДББ по линии Аристотель (384-322 гг. до н.э.) – Ибн Сина (Авиценна, 980-1037) – Маймонид (1134-1204) – Фома Аквинский (1225-1274) – Г.Ф. Лейбниц (1646-1716) – Ф.Ч. Коплстон (1907-1994), Хэтчер выделяет из них как наиболее глубокое доказательство Авиценны.

Развив это доказательство на основе современной логики, Хэтчер выявил те условия (аксиомы и философские предположения), при которых бытие Бога строго доказывается в рамках непротиворечивой логики.

При интегральном подходе, однако, оказывается возможным ДББ и при условии снятия аксиом Хэтчера, в результате чего ДББ становится полным.

Математизация доказательства бытия Бога проведена Хэтчером на основе базового метода, впервые применённого Авиценной. Здесь мы не будем повторять доказательство Авиценны, как и предшествующее ему доказательство Аристотеля (их достаточно подробный анализ приведен в работе Хэтчера).

Приведем, однако, формулировки того, что же, собственно, они доказали (в изложении Хэтчера).

Теорема Аристотеля. Существует необусловленная причина.

Теорема Авиценны. Существует в точности одна всеобщая, необусловленная причина.

В то время как у Аристотеля доказывается лишь существование, но не единственность и всеобщность необусловленной причины, доказательство Авиценны лишено этого недостатка.

Хэтчер формализует доказательство Авиценны, выделяя шесть аксиом-допущений (см. выражения S.1-S.3 и P.1-P.3. в работе Хэтчера), принятие которых необходимо и достаточно для строгого логического ДББ.

¹³ Эта тема частично раскрывается в статьях и сообщениях членов Интегрального сообщества в рамках проекта «Проблема «Сознание-тело»», <http://integral-community.ru/forum/>

В результате для скептиков резко суживаются область возможного маневра – чтобы не быть голословными, они должны обратиться к конкретному обсуждению шести указанных аксиом-допущений, которые, однако, представляются достаточно убедительными.

Вот что пишет об этом сам Хэтчер: «Здесь необходимо подчеркнуть исключительно важную позитивную роль такого формализованного доказательства: его логика абсолютно безупречна. Любой человек, принимающий правильность самой логики, но возражающий против финального вывода, имеет единственный выход: отвергнуть одну из шести аксиом S.1-S.3 и P.1-P.3. Или, если сформулировать это предложение в позитивном смысле, для всех людей, принимающих истинность логики, дебаты о существовании Бога можно свести к обсуждению наших шести аксиом. Таким образом, можно сказать, что наше формальное доказательство «локализует» обсуждения существования Бога»¹⁴.

Расширение логического доказательства У.Хэтчера на его область допущений

Совершенство логического доказательства Хэтчера не вызывает сомнений. Однако при этом его нельзя назвать полным.

В этом доказательстве область допущений Хэтчером максимально заужена (до шести аксиом, представляющихся весьма убедительными), но ведь все-таки остается. И сколько ни пытайся «заполнить» эту область исключительно в рамках непротиворечивой логики, окончательно это не удастся. Теорема Гёделя не позволит.

Последовательные приближения к полноте доказательства (трансляции) на последнем шаге должны заканчиваться решающим сверхлогичным, парадоксальным скачком (трансформацией), однако в логическом доказательстве Хэтчера отсутствие парадоксальности (краевой логической противоречивости) как раз и закладывается в аксиомах.

В частности, уже при анализе ДББ Аристотеля Хэтчером не допускается наличие противоречивости, связанной с нарушением принципа причинности: «...Немедленно мы предполагаем существование принципа причинности: «**В**сякий объект **а** либо обусловлен, либо не обусловлен, и не может быть тем и другим одновременно».

Вместе с этим Хэтчер полагает необходимость отсутствия замкнутых цепей обусловленности: «Принципы причинности и транзитивности в совокупности означают, что не бывает замкнутых цепей обусловленности между различающимися объектами».

Четко выражается неприятие краевой логической противоречивости и на завершающем этапе логического доказательства Хэтчера – при математической формализации доказательства Авиценны.

¹⁴ У.Хэтчер. О доказательстве бытия Бога. Причинность, составные объекты и возникновение Вселенной. <http://www.chupin.ru/library/Hatcher2causality.htm>

Так, в аксиоме S.3. полагается, что «Ничто не является компонентом самого себя». Здесь осуществляется отрицание самопринадлежности¹⁵, являющейся, с точки зрения Интегралики, одним из видов краевой логической противоречивости.

Философское допущение P.1. есть принцип причинности: «Любое явление либо обусловлено, либо нет», также утверждающий запрет на краевую логическую противоречивость.

Философское допущение P.3. есть (нестрогий) принцип сопряженности: «Если каждый компонент композиции **a** обусловлен, то вся композиция обусловлена». С точки зрения Интегралики в этом принципе устанавливается запрет, в частности, на замкнутые причинно-следственные цепочки (кольца КР), в которых каждый компонент обусловлен, но вся композиция может быть необусловленной. Но, как показывается в Интегралике, именно кольца КР отвечают реальности, устойчивой во времени.

Нетрудно показать, что и в других аксиомах и начальных философских допущениях Хэтчера устанавливается запрет на краевую логическую противоречивость.

Соответственно, Бог, бытие которого доказывается в логическом доказательстве Хэтчера, есть Бог абстрактного непротиворечивого мира, в котором нет времени и нет сущностей, устойчивость которых во времени не постулируется, а обосновывается.

Такой Бог подчиняется логике, возможность же превышения им логики в краевой логической противоречивости выходит за пределы доказательства – всемогущий, свободный Бог, превышающий лапласианскую логическую детерминированность, остается за скобками.

Устойчивость во времени как аргумент в ИДББ

Таким образом, чтобы доказать существование всемогущего, свободного Бога, причиняющего всевозможные логические построения, являющегося причиной всех причин, надо расширить доказательство Хэтчера на его «область допущений», сняв требование отсутствия краевой логической противоречивости.

¹⁵ Термином «самопринадлежность» Уильям Хэтчер обозначает принадлежность множества *S* всех обусловленных объектов к классу объектов, т.е. принадлежность составного объекта самому себе. При этом он использует допущение, что «множеству *S* можно... придать статус объекта».

При таком допущении самопринадлежность противоречит принципу фундированности теории множеств, подразумевающему, что никакой составной объект не может быть компонентом самого себя и что не бывает бесконечных или циклических цепей компонентности (принадлежности).

В отличие от точки зрения У. Хэтчера, в Интегралике показывается (см., в частности, в главе «КР и устойчивость во времени» части 3 книги «Бог и разум»), что *именно циклические цепи компонентности (замкнутые причинно-следственные цепочки) составляют основу устойчивой во времени реальности.* Другое дело, что это касается полных сущностей, но не макрофизических объектов в их модусе частичности.

Соответственно должна быть дополнительность двух доказательств, единящихся в полном интегральном доказательстве: доказательства в области непротиворечивой логики (Хэтчер) и эмпирического доказательства для области краевой логической противоречивости.

При этом эмпирическое доказательство должно опираться не только на очевидность каких-то отдельных частичных наблюдаемых природных явлений и феноменов (тогда оно было бы «естественнонаучным» – см. вариант такого доказательства у Хэтчера¹⁶), а на очевидность феноменов, свойственных природе в ее целостности-полноте. Вместе с этим, такие всеобщие феномены должны иметь прямое отношение к частичному, предметному природному миру, причем ко всем его отдельным фрагментам, – иначе они не будут иметь никакого отношения к человеческой действительности, к человеческому здесь-бытию.

Другими словами, эти феномены должны быть «между» имманентным и трансцендентным регионами – должны относиться к трансцендентальному региону.

Таким феноменом является время, в своей полноте являющееся принципиально противоречивым (во времени все появляется и исчезает, «время – Хронос, пожирающий своих детей»). Само время ни представить, ни определить нельзя¹⁷, соответственно, мы должны говорить об осуществлении времени в имманентном здесь-бытии – говорить о временных отношениях всякого сущего в открытом нам мире.

Соответственно, **краевым понятием, определяющим реальность бытия той или иной сущности (т.е. доказывающим ее бытие), является ее абсолютная устойчивость во времени. Выше мы показали, что такой устойчивостью обладают антиномичные, логически противоречивые краевые сущности, в т.ч. высшая в их иерархии сущность – Бог (Абсолют, Высшее Начало).**

Следовательно, бытие Бога (Абсолюта, Высшего Начала) доказано во всей полноте бытия, открытого для нашего умозрения, для нашего теоретического рассмотрения – как логически непротиворечивого (Хэтчер), так и логически противоречивого (Интегралика).

¹⁶ У.Хэтчер. О доказательстве бытия Бога. Естественнонаучное доказательство существования Бога. <http://www.chupin.ru/library/Hatcher3proof.htm>

¹⁷ Всякое определение времени, являющегося полной сущностью, осуществляется по кольцу – через само время; либо же мы должны взять множество времен: время в другом времени, а это время – в следующем времени... и так до бесконечности.

ВЫВОДЫ

1) Всякое логическое доказательство бытия Бога (ДББ) приводит к порочному кругу (одной из форм краевой логической парадоксальности). Соответственно, ДББ оказывается возможным, если доказана истинность (реальность) краевой логической парадоксальности.

2) В традиционных «доинтегральных» ДББ достижение краевой логической парадоксальности означает неадекватность соответствующего ДББ, т.к. логическая парадоксальность однозначно считается нелегитимной.

3) Интегральное ДББ характеризуется тем, что именно достижение краевой парадоксальности означает, в отличие от «доинтегральных» ДББ, адекватность и полноту ДББ.

Это становится возможным благодаря тому, что в процессе доказательства устанавливается легитимность краевой логической парадоксальности – через интегральное единение логики и эмпирической реальности. Неочевидность бытия Бога сводится к очевидности общих свойств эмпирической реальности, взятой во всей ее полноте (таких, как ее устойчивость во времени).

4) Бог – это единственное, что *есть* в полноте определенности своего существования – независимо от того, утверждает ли его существование какая-либо философская система или не утверждает.

Соответственно бытие Бога есть единственная абсолютная истина, а ДББ возможно только как полное, единственное абсолютно достоверное доказательство.

СЛОВАРЬ

Бог – в ИФ принимается наиболее абстрактное определение Бога, отвечающее максимальной общности интегрального подхода. При таком подходе Бог определяется как первопричина и самой причинности, и ее отсутствия. Обладая метафизической полнотой, Он превышает всякое разумение о Нем – как в рамках логики, так и дополненное логической парадоксальностью. Таким образом, в ИФ фигурируют два основных определения Бога: Бог есть первопричина причин, и Бог есть предельная полнота.

Доказательство – установление (обоснование) истинности высказывания, суждения, теории. В отличие от классического подхода, при котором основным видом доказательства является доказательство при помощи логической дедукции, в ИФ полнота доказательства осуществляется по кругу: доказываемое утверждение должно в процессе доказательства вернуться к самому себе и верифицировать само себя.

Интегралика – интегральная система, в которой интегрирование ведется не только по общему в интегрируемых феноменах, но и по противоположному в них. При этом именно парадоксальное единение противоположностей, логически не сводимых друг к другу, ведет к получению принципиально новых результатов.

Называть Интегралiku философией или наукой можно только условно: она является таковой лишь в отдельных своих аспектах – в качестве «проекции» на современную философию или науку.

Каждая из этих проекций, в которых осуществляется некоторое вербальное (знаковое) выражение «невидимой», предельной Интегралики, имеет свое отдельное название, например: Интегральная философия (ИФ), КР-психология (КРП), Интегральная физика, Интегральная экология.

Коммуникативный резонанс (КР) – парадоксальное единение полных сущностей в замкнутой причинно-следственной цепочке. Такие резонансные образования являются устойчивыми во времени неоднородностями, образующими конкретную «ткань» наблюдаемой картины мира. КР осуществляется всегда, когда мы что-либо видим и осознаем.

КР-кольцо (кольцо коммуникативного резонанса) – все наблюдаемые сущности и образования с точки зрения коммуникативного резонанса. В традиционной философии с представлением о КР-кольцах соотносится, в частности, так называемая «проблема круга» («порочный круг», «герменевтическое кольцо»). Представление о КР-кольце является в некотором роде расшифровкой внутренней структуры отвечающей ему полной сущности.

Краевая логическая противоречивость (КП) – формально-логическая противоречивость, отвечающая достижению предела (края) в развитии системы. Осуществляется, в соответствии с т.Геделя, при полноте системы.

Математизация знания – приложение к знаниям математических методов. К эффективным методам математизации знания относятся логико-математический аппарат философии неовсеединства, математика актуально бесконечных множеств, алефов и Альфической философии, булева алгебра, теория бесконечных рядов, математический аппарат квантовой механики и т.д.

Метафизика – философское учение о сверхопытных началах и законах реальности, бытия и мира как такового. В Интегральной философии (ИФ) предметом метафизики дополнительно являются *полные сущности*.

Полнота в Интегралике, всеполнота – содержит в себе всё, в том числе всякую другую полноту и саму себя как полноту. В своей определенности для мыслителя-метафизика полнота есть Всё и Ничто, обладающее временем.

Полнота антиномична; в ней парадоксальным образом единятся логика и логическая противоречивость во всех ее видах.

Полнота неделима, целостна, но при этом парадоксальным образом обладает структурой, в ней, в частности, осуществляется единение единственности и троичности.

В обращении мыслителя к полноте осуществляется примат краевой парадоксальности в его мышлении.

Полнота тотальна – она включает в себя всё: не только физические объекты (предметы, частицы, поля), и не только то, в чем эти объекты находятся (пространство и время), но и все идеальные сущности (законы природы, идеи, представления, понятия и

т.д.), и все мысли о физических объектах (и обо всём другом), и даже отсутствие этих мыслей и отсутствие самой полноты.

Полнота, будучи единственной, парадоксальным образом является и множественной: каждая сущность, каждый физический объект, каждая точка в пространстве-времени может быть взята в модуле полноты.

Множественности полноты отвечает множество путей ее достижения разными мыслителями; каждая полнота при этом необходимо включает в себя путь к самой себе.

Единственности полноты отвечает тот факт, что она является общим пределом для всех путей к ней; такая общность, независимость от пути, от способа обращения к ней в Интегралике понимается как абсолютная реальность полноты.

Единя в себе многое и единое в их качественном и количественном многообразии, полнота является образом и структурным элементом многоединого, осуществляющегося в полноте своего развития.

Полная сущность – сущность, взятая в модуле полноты. Полных сущностей бесконечное множество. Все полные сущности тождественны, но при этом парадоксальным образом существует и их иерархия.

Превышение полной сущностью самой себя – вид краевой парадоксальности (КП), отвечающий тому факту, что *метафизическая полнота* является динамической сущностью, превышающей саму себя, причем соответствующее превышение может само осуществляться как полная сущность.

Символическое выражение превышения полной сущностью самой себя:

$A > A$.

Самопринадлежность – принадлежность составного объекта самому себе. Этот составной объект имеет статус именно объекта, а не просто списочного собрания каких-то отдельных сущностей.

Трансформационный скачок – последний шаг в трансляционном развитии той или иной сущности, ведущий к достижению этой сущности состояния полноты. Этот шаг имеет «длину», равную «зоне неопределенности» (ЗН), в которой действуют квантовые законы, включая соотношение неопределенностей.

Трансляция – понятие Интегральной психологии К.Уилбера, обозначающее последовательное развитие, на каждом своем шаге не ведущее к достижению принципиально нового, но в результате которого развивающаяся сущность может приблизиться к состоянию, за которым следует *трансформационный скачок*.

Трансформация – понятие Интегральной психологии К.Уилбера, обозначающее итоговый скачок в развитии, ведущий к принципиально новому.

Частичность – дополняющая противоположность полноты. С полнотой в ИФ соотносится единичность и время, с частичностью – множественность и пространство.

ЛИТЕРАТУРА

1. Вассерман А. Диалогия атеизма // Октябрь. – 2007 – №7. – <http://magazines.russ.ru/>
2. **Моисеев В.И.** Лекции по философии неовсединства. <http://neoallunity.ru/>
3. Сайт «Википедия», <http://ru.wikipedia.org>
4. Сайт Интегрального сообщества. <http://integral-community.ru/>
5. Сайт «Касталия». <http://kastalia.narod.ru/>
6. Сайт Лаборатории Интегралки. <http://www.integralika.com>
7. Сайт «Философский шторм» <http://philosophystorm.org/>
8. Тарасюк Т.В., Шашков И.И. Бог и разум. Интегральное доказательство бытия Бога. – Киев: Изд-во Лаборатории Интегралки, 2010. (См. на сайтах www.integralika-books.info. <http://kastalia.narod.ru/>)
9. Хэтчер У. О доказательстве бытия Бога / Фрагмент книги Love, Power, and Justice: The Dynamics of Authentic Morality, 1998. <http://chupin.ru/library/Hatcher>
10. Хэтчер Уильям. О доказательстве бытия Бога. Естественнонаучное доказательство бытия Бога. <http://www.chupin.ru/library/Hatcher2causality.htm>
11. Хэтчер Уильям. О доказательстве бытия Бога. Причинность, составные объекты и возникновение Вселенной. <http://www.chupin.ru/library/Hatcher3proof.htm>

Между Дао и физикой

Томохиро Томохару. Заметка о концепции «взаимо-
проникновение» в «Дао Физики» Ф. Капра

Заметка о концепции «взаимопроникновение» в «Дао Физики» Ф. Капра

© Томохиро Томохару, 2013

Аннотация. В статье предпринята попытка раскрыть понимание основного концепта буддизма австрийским физиком-теоретиком Фритьофом Капра в его книге «Дао Физики». Как указывает Ф.Капра, задача «Дао Физики» в исследовании взаимосвязей между понятиями современной физики и основными идеями философских и религиозных традиций. В своем труде Ф.Капра проводит параллели между положениями современной физики и восточных философий, в частности, он усматривает явное сходство гипотезы бутстрапа (от англ. bootstrap) в андронной физике с махаянской Аватамсака-сутрой¹. В статье акцентируется внимание именно на том, что идея единства и взаимосвязанности всего сущего как ключевая идея Аватамсака-сутры содержится и в «монадологии» Лейбница, и философии бутстрапа, и также, как указывает автор статьи, в философии всеединства.

Ключевые слова: буддизм, теория бутстрапа, Аватамсака-сутра, Лейбниц, монадология, теория взаимопроникновения, наука и религия.

Фритьоф Капра (англ. Fritjof Capra) - американский физик австрийского происхождения. Его книга «Дао Физики» вышла в свет в 1975 году, в 1979 году была переведена на японский язык и оказала большое влияние на современную культуру Японии. Основной задачей своего труда Ф.Капра определяет «исследование взаимосвязей между понятиями современной физики и основными идеями философских и религиозных традиций»². Такое целеполагание позволяет посмотреть на важнейшие физические открытия XX века в области ядерной физики и квантовой механики, описываемые в книге, не только с точки зрения современного философа, но и физика-теоретика, открыть для себя неразрешимую пока парадоксальную природу открытых явлений. Интуитивно-созерцательный подход автора к решению теоретических проблем, характерный для духовных и философских учений Востока, делает эту книгу интересной не только для философов, религиоведов, физиков, но и для самого широкого круга читателей.

Вот как об этом в Эпilogue к «Дао физики» говорит Ф.Капра: *«Восточные религиозно-философские системы стремятся к достижению непреходящего мистического знания о мире, не подчиняющегося законам рассудка и вербального*

¹ Аватамсака-сутра - один из самых почитаемых текстов буддизма, огромное значение которой для развития восточной философской мысли (Китай, Корея, Япония) отмечали известный японский буддолог Дайсэцу Судзуки (1870-1966) и выдающийся японский философ Китаро Нисида (1870-1945).

² Ф.Капра, «Дао Физики». Глава 1. Современная физика- путь с сердцем?

мышления. Отношение такого типа познания к современной физике представляет собой лишь один из его аспектов, который, как и все остальные аспекты этого мистического знания, не может быть адекватно описан при помощи слов и доступен только для непосредственного интуитивного восприятия. В этой книге я стремился не столько к тому, чтобы произвести исчерпывающий анализ восточного мировосприятия, сколько к тому, чтобы дать читателю возможность как можно более отчетливо испытать то ощущение, которое является для меня постоянным источником энергии и вдохновения; это ощущение заключается в том, что основные теории и модели современной физики приводят нас к такому мировосприятию, которое характеризуется внутренней последовательностью и прекрасно гармонирует с представлениями восточных мистиков».³

В завершающей восемнадцатой главе своего труда Ф.Капра подробнейшим образом описывает концепцию бутстрапа и приходит к выводу о том, что мировоззрение восточных мистиков и философии бутстрапа в современной физике объединяется не только подчеркнутым вниманием к взаимосвязанности и самосогласованности всех явлений, но и отрицанием фундаментальных составных частей материи: «Философия бутстрапа окончательно отвергла механистическое мировоззрение современной физики. Вселенная Ньютона состояла из ряда основных сущностей, обладавших фундаментальными свойствами, которые были сотворены Богом, и по этой причине не нуждались в дальнейшем объяснении и анализе. В той или иной степени эта посылка скрыто присутствовала во всех естественно-научных теориях до тех пор, пока гипотеза бутстрапа во всеуслышание не заявила о том, что мир не может более восприниматься как скопление сущностей, не подлежащих дальнейшему анализу. В контексте нового подхода Вселенная рассматривается в качестве сети взаимосвязанных событий. Ни одно из свойств того или иного участка этой сети не имеет фундаментального характера; все они обусловлены свойствами остальных участков сети, общая структура которой определяется универсальной согласованностью всех взаимосвязей».⁴ Уделяя особое внимание схожести представлением Махаяны о космической сети пронизывающих друг друга вещей и событий, изображенных в Аватамсака-сутре, с отношением внутренней последовательности и самосогласованности частиц в адронном бутстрапе, которые динамическим образом состоят друг из друга, автор приходит к выводу о том, что «философия бутстрапа представляет собой кульминационное проявление того способа мировосприятия, который в свое время лег в основу квантовой теории, постулировавшей всеобщую сущностную взаимосвязанность всех явлений, приобрел свое динамическое содержание в теории относительности и был сформулирован в терминах вероятностей реакций в теории S-матрицы. При этом мировосприятие современной физики обнаруживает столько общих черт с восточной философией, что эти два направления человеческой мысли перестают противоречить друг другу как в общих вопросах философского характера, так и в частных вопросах строения материи».⁵

3 Ф.Капра, «Дао Физики». Эпилог

4 Ф.Капра, «Дао Физики». Глава 18. Взаимопроникновение

5 Там же



Рисунок 1. Картина мироздания, описанная текстом Аватамсака-сутры



Рисунок 2. Судхана

В «Дао Физики» Ф.Капра не раз обращается к тексту буддистской Аватамсака-сутры, в которой наиболее полно выражено мирозерцание всеединства: «Представления о «наличии всего в каждом и каждого во всем» получили наибольшее развитие в учении махаянистической школы Аватамсака, которое нередко признается вершиной развития буддийской философии. Основным источником учения этой школы - Аватамсака-сутра, относительно которой традиция утверждает, что ее текст был произнесен Буддой, когда он находился в состоянии глубокой медитации после Пробуждения. Эта довольно большая сутра, до сих пор не переведенная полностью ни на один из европейских языков, подробно описывает то мировосприятие, которое свойственно для просветленного сознания, когда *«незыблемые границы индивидуальности начинают таять, и над нами перестает довлеть ощущение конечности»*.⁶

Последняя часть Аватамсака-сутры, Гандавьяуха, содержит известный рассказ о молодом паломнике по имени Судхана. Судхана видит во Вселенной совершенную сеть взаимоотношений, в которой все вещи и события взаимодействуют друг с другом таким образом, что каждая и каждое из них содержит в себе все остальные. В данном отрывке для передачи сущности мистического мировосприятия Судхана использован образ богато украшенной башни: *«Башня широка и просторна, словно само небо. Пол в ней вымощен (бесчисленными) драгоценными камнями всех видов, а внутри Башни находится (великое множество) дворцов, портиков, окон, лестниц, оград и переходов, которые все до одного изготовлены из драгоценных камней семи разновидностей... Внутри этой Башни, обширной и изысканно украшенной, расположены сотни тысяч... башен, каждая из которых украшена настолько же искусно, как и главная Башня, и обширна, словно небо. Все эти башни, которым нет числа, отнюдь не стоят на пути друг у друга: самостоятельное существование каждой башни пребывает в гармонии с существованием других; ничто не мешает одной башне сливаться с другими--попарно и*

6 Ф.Капра, «Дао Физики». Глава 18. Взаимопроникновение.

всем одновременно; здесь мы имеем дело с состоянием полного переплетения и, в то же время, полной упорядоченности. Молодой паломник Судхана видит самого себя во всех башнях, а также и в каждой из них по отдельности, причем все башни содержатся в одной, и каждая башня вмещает в себя все остальные».

Анализируя это описание Ф.Капра делает следующий вывод. *«Вне всякого сомнения, под Башней в этом отрывке подразумевается вся Вселенная. Полное взаимопереплетение составных частей Вселенной известно в буддизме Махаяны под названием «взаимопроникновение», «Аватамсака» не оставляет никаких сомнений относительно того, что такое взаимопроникновение представляет собой в высшей степени динамическое взаимодействие, которое имеет место не только в пространстве, но и во времени. Как говорилось выше, для пространства и времени характерно взаимопроникновение». Автор «Дао физики» продолжает: «Ощущение взаимопроникновения в состоянии просветления может рассматриваться в качестве мистического видения абсолютной «бутстрап-ситуации», в которой все явления, происходящие во Вселенной, обнаруживают признаки гармонического единства. Такое состояние сознания уносит нас за пределы области рассудочного мышления, и мы видим, что все причинные обоснования бессмысленны, и место последних занимает непосредственное восприятие взаимозависимости всех вещей и событий. Таким образом, буддийская концепция взаимопроникновения оказывается более далеко идущей, чем любая научная теория, использующая положения философии бутстрапа. Тем не менее, современная физика располагает рядом моделей субатомных частиц, которые обнаруживают в высшей степени очевидное сходство с положениями буддизма Махаяны»⁷*



Рисунок 3.
Современная картина сетей
Индры

Когда Ф.Капра говорит о том, что *«в адронном бутстрапе все частицы динамическим образом состоят друг из друга»* он подчеркивает, что *«в буддизме Махаяны очень похожее понятие используется по отношению ко всей Вселенной в целом. Космическая сеть пронизывающих друг друга вещей и событий изображается в Аватамсака-сутре»* при помощи метафоры *сети Индры - огромной сети из драгоценностей, нависающей над дворцом бога Индры»*.⁸

Многим близко мирозерцание Аватамсака-сутры - многие тоже видят во Вселенной совершенную сеть взаимоотношений, в которой все вещи и события взаимодействуют друг с другом таким образом, что каждая и каждое из них содержит в себе все остальные. Когда одно противопоставляется всем остальным, оно воспринимается как нечто пронизывающее их всех до одного и, в то же время, содержащее их всех. Ссылаясь на Чарльза Элиота⁹

⁷ Ф.Капра, «Дао Физики». Глава 18. Взаимопроникновение

⁸ Там же.

⁹ Чарльз Элиот Charles Eliot, 8 января 1862 — 16 марта 1931) - биолог, британский дипломат: на дипломатической службе в России (1885), Марокко (1892), Турции (1893), США (1899), в 1920—1926 годах - британский посол в Японии. После остался жить в Японии, изучая буддизм. Заболев, решил вернуться в Англию, но скончался на борту корабля.

Ф.Капра цитирует его по книге «Японский буддизм»¹⁰, в котором Чарльз Элиот говорит о взаимосвязи всего в мире: *«В небесах Индры, как рассказывают, есть жемчужная сеть, и жемчужины эти расположены таким образом, что посмотрев на одну из них, узришь в отражении на ее поверхности все остальные. Точно также любой предмет в этом мире не просто является самим собой, но и оказывается связанным с любым другим предметом и воистину является всем остальным миром. «Во всякой пылинке - бесчисленное множество Будд»*¹¹.

Известный буддолог Дайсэцу Судзуки так объясняет образ сети Индры, появляющийся в одной из наиболее важных сутр буддизма Махаяны в своих трудах по дзэн-буддизму: *«Будда (в Гандавьюхе¹²) уже не является человеком, живущим в мире, воспринимаемом в терминах пространства и времени. Его восприятие не принадлежит обыкновенному сознанию, подчиняющемуся законам здравого смысла и логики... Будда из Гандавьюхи живет в особом духовном мире, имеющем свои собственные законы»*.

Вывод же, к которому приходит Ф.Капра, является, в первую очередь, отражением сознания человека западной цивилизации, однако человека, открытого не только для строго научного способа познания мира, но и для рассудочно-интуитивных способов мирозерцания и мировосприятия, предлагаемых восточной философией: *«Сходство этого образа с адронным бутстрапом не может не поражать нас. Метафора сети Индры должна по праву быть признана первой бутстрап-моделью, разработанной восточными мудрецами примерно за два с половиной тысячелетия до возникновения физики частиц. Буддисты настаивают на том, что понятие взаимопроникновения не может быть осознано при помощи рассудка и должно восприниматься просветленным сознанием в состоянии медитации»*.¹³

Не оставляет вниманием Ф.Капра и учение о монадах (Монадология¹⁴) в идеалистической философской системе Г.В. Лейбница, подытожившего длительное и противоречивое развитие его философских взглядов. Ф.Капра пишет: *«Похожий образ появился и в философии Лейбница, считавшего, что мир состоит из фундаментальных субстанций, которые он называл монадами, и каждая из которых должна была отражать в себе весь мир. Это привело философа к такому взгляду на материю, который имеет немало общих черт с учением буддизма Махаяны и адронным бутстрапом»*. Ф.Капра цитирует «Монадологию»: *«Каждая частица материи должна пониматься как сад, наполненный растениями, или как пруд, полный рыбы. Однако каждая ветвь растения, каждый член тела животного, каждая капля его жидкостей тоже представляет собой точно такой же сад и точно такой же пруд»*.

Монадология Г.Лейбница внесла значительный вклад в развитие теории познания. Свое учение о бытии Г.Лейбниц рассматривал в качестве теодицеи, т.е. оправдания Бога (христианского), в частности, ответа на вопрос, почему Бог создал мир таким, каким мы

10 Sir Eliot, C. Japanese Buddhism. New York: Barnes & Noble, 1969.

11 Там же

12 заключительная часть Аватамсака-сутры

13 Ф.Капра, «Дао Физики» Глава 18. Взаимопроникновение

14 Monadologie — произведение Г.В. Лейбница, написанное в 1714 на фр. языке в форме тезисов, популярно излагающих основы его филос. системы.

его знаем, а не идеально-совершенным. Основой этой философской системы является учение о монадах, или монадология. Монады – это простые, неделимые субстанции, которых существует бесконечное множество. Они активны, нематериальны, чувственно непостижимы и не имеют пространственных характеристик. Являясь самостоятельной единицей бытия, монада всегда духовно активна: она воспринимает и стремится к восприятиям. Согласно учению Г.Лейбница монады различаются по степени совершенства: одни способны лишь к смутному бессознательному восприятию, другие (например, души людей) наделены сознанием; бесконечно совершенной монадой, находящейся на вершине мировой иерархии, является бог. Известный нам реализовавшийся мир, характеризующийся по Г.Лейбницу *«гармонией сущности и существования»*, состоит из первоэлементов – монад, которые находятся между собой в отношении предустановленной гармонии. В силу этого, развитие каждой монады в миниатюре потенциально представлен весь мир (*«монада – зеркало Вселенной»*¹⁵): *«Каждая частица материи должна пониматься как сад, наполненный растениями, или как пруд, полный рыбы. Однако каждая ветвь растения, каждый член тела животного, каждая капля его жидкостей тоже представляет собой точно такой же сад и точно такой же пруд»*.¹⁶

В этой связи Ф.Капра отмечает: *«Интересно, что сходство этих строчек с отрывком из Аватамсака-сутры объясняется прямым влиянием идей буддизма на Лейбница»*.

Ф.Капра не подвергал сомнению факт знакомства Г.Лейбница с китайской философией и культурой посредством переводов, которые он мог получить от монахов-иезуитов. То же подтверждается и историком философии Джозефом Нидэмом¹⁷, который, в частности, упоминает в связи с монадами Г.Лейбница притчу о жемчужной сети Индры. С точки зрения Джозефа Нидэма, философия Г.Лейбница вполне могла вдохновляться идеями неоконфуцианства, представленными в сочинениях Чжу Си¹⁸, с которыми ему удалось ознакомиться, ведь, как известно, одним из источников учения неоконфуцианства является Махаяна, а в особенности, школа Дватамсака (кит. Хуаянь).

Таким образом, Ф.Капра приходит к выводу о том, что *«более тщательное сопоставление представлений Лейбница об «отношениях отражения» между монадами с понятием взаимопроникновения в Махаяне обнаруживает, тем не менее, что эти два понятия сильно отличаются друг от друга, и что буддийское понимание материи гораздо ближе по духу к современной физике, чем теория Лейбница»*.¹⁹

15 Г.Лейбниц. «Монадология»

16 Там же

17 британский учёный, синолог, известный исследованиями традиционной китайской цивилизации и её науки.

18 китайский философ, учёный-энциклопедист, литератор, текстолог и комментатор конфуцианских канонических произведений, педагог, главный представитель неоконфуцианства, придавший этому учению универсальную и систематизированную форму, в которой оно обрело статус ортодоксальной идеологии в Китае и ряде сопредельных стран, особенно в Японии и Корее

19 Ф.Капра, Дао Физики». Глава 18. Взаимопроникновение

Предлагаем Вашему вниманию таблицу, в которой представлены результаты сопоставительного анализа трех философских концепций, о которых говорилось выше.

Махаяна	Философия бутстрапа	Монадология Г.Лейбница
Отношение к фундаментальным составляющим материи		
<p>Учение буддизма Махаяны, отрицающее существование каких бы то ни было фундаментальных сущностей или субстанций.</p>	<p>Гипотеза бутстрапа не только отрицает существование фундаментальных составляющих материи, но и вообще отказывается от использования представлений о каких-либо фундаментальных сущностях--законах, уравнениях и принципах.</p>	<p>Монады Лейбница представляют собой фундаментальные субстанции, рассматривающиеся в качестве окончательного состояния материи.</p>
Отношение к концепту взаимопроникновения		
<p>Полное взаимопереплетение составных частей Вселенной известно в буддизме Махаяны под названием «взаимопроникновение».</p>	<p>«Взаимодействие» или «взаимопроникновение» между всеми частицами.</p>	<p>«Отношения отражения» между монадами. Силы и деятельность не могут быть только лишь состояниями такой пассивной вещи, как материя.</p>
Отношение между концептами «пространство – время» и взаимопроникновение		
<p>Все объекты должны рассматриваться только в «пространственно-временных» терминах, то есть в качестве событий, «взаимопроникновение» между которыми может быть осознано только в том случае, если мы признаем, что «пространство и время» тоже находятся в отношениях «взаимопроникновения».</p>	<p>Все объекты должны рассматриваться только в «пространственно-временных» терминах, то есть в качестве событий, «взаимопроникновение» между которыми может быть осознано только в том случае, если мы признаем, что «пространство и время» тоже находятся в отношениях «взаимопроникновения».</p>	<p>Что касается действительных взаимоотношений между монадами, основное отличие от адронного бутстрапа заключается в том, что монады не способны взаимодействовать друг с другом: у них «нет окон», как говорит Лейбниц, и поэтому они только отражаются друг в друге.</p>

В нашей статье мы рассмотрели вопросы пересечения и совпадения философско-религиозных и философско-научных концепций в рамках дискуссии о феномене «взаимопроникновения», предложенной в весьма интересном и познавательном труде австрийского физика-теоретика Фритьофа Капра «Дао Физики». Проведенный анализ позволяет нам утверждать, что данная проблематика захватывает и круг вопросов, связанных с многообразием видов «синтеза» метафизики всеединства.

Всеединство как одна из центральных категорий ряда философских систем, было представлено в различных философских концепциях, западных и восточных. Являясь философским принципом совершенного единства множества, которому присущи полная взаимопроникнутость и в то же время взаимораздельность всех его элементов, всеединство в предложенном контексте видится как принцип выражения органического единства мирового бытия, наличия «взаимопроникновения» составляющих его элементов при сохранении их индивидуальности.

Аватамсака-сутра также несет в себе идею «взаимопроникновения» и также как и монадология Лейбница выражает идею о внутреннем единстве бытия как универсума в форме взаимопроникновения и раздельности составляющих его элементов, их тождественности друг другу и целому при сохранении их качественности и специфичности. Аватамсака-сутра – одна из самых знаменитых и авторитетных сутр в дальневосточном буддийском мире – сыграла важную роль в объединении двух концепций ранних школ Махаяны и оказала большое влияние на развитие восточной философской мысли. Можно утверждать, что в текстах Аватамсака-сутры заключена идея «взаимопроникновения», характерная и для метафизики всеединства, главной задачей которой является осуществление универсального синтеза науки, философии и религии.

Более детальный анализ концепции взаимопроникновения Аватамсака-сутры, несомненно, будет способствовать глубокому и всестороннему пониманию концепта всеединства.

ЛИТЕРАТУРА

1. Chew.G. F., S-Matrix Theory of Strong Interactions, 2nd printing, W. A. Benjamin, Inc., New York .1962.
2. Sir Charles Eliot. Japanese Buddhism.New York.Barnes &Noble,1969.)
3. The Flower Ornament Scripture:A Translation of the Avatamsaka Sūtra by Thomas Cleary. Publied by Shambhala. 1993.
4. Буддизм в Японии / отв. ред. Т. П. Григорьева. - М.: Наука, 1993.
5. Дюмулен Г. Аватамсака (хуаянь) - учение о всеобщности // История дзэн-буддизма. Индия и Китай. - СПб.: ОРИС, 1994.
6. Жучков.В.А. Немецкая философия эпохи раннего Просвещения (конец XII-первая четверть XIII в.).Москва.:Наука,1989.
7. Игнатович А. Н. Буддизм в Японии. Очерк ранней истории. - М.: Наука, 1991.
8. Лейбниц Г. В. Сочинения, в четырёх томах. Серия: Философское наследие. М.: Мысль. (Том 1. Метафизика. «Монадология». 1982.)
9. Минеев.В.В.Учебник-практикум по философии часть I. Постановка философского видения. г.Красноярск.,1996.
10. Моисеев В.И. Логика всеединства. М., 2001.
11. Современный философский словарь. Москва-Минск: Изд-во «Панпринт», 1998.
12. Судзуки Дайсэцу. Очерки о дзэн-буддизме. три серии.СПб.Наука, 2002-2005 .
13. Торчинов.Е. А. Введение в буддологию. Курс лекций. СПб.: Санкт-Петербургское философское общество, 2000. С.168-207
14. Федина Е. М. Нидэм Дж. Наука и цивилизация в Китае. Т. 2 // Актуальные проблемы истории китайской философии. - М., 1983.
15. Фритъоф Капра. Дао Физики .Москва.София. Гелиос, 2002.
16. Чарльз Элиот. Японский буддизм. (английский текст) Лондон, 1964.
17. Янгутов Л Е, Философское учение школы Хуаянь. Новосибирск. Наука 1982
18. Янгутов Л. Е. Единство принципов йогачары и мадхьямики в учении хуаянь // Вестник Бурятского государственного университета. - Улан-Удэ: Бурятский государственный университет, 2011. - № 6. - С. 71-77.

