
ФЕНОМЕН СОКРАТА

Идиома Сократа "клянусь собакой" как выражение архетипической доминанты - готовности к самопожертвованию. Назначение разного рода ритуальных таинств как способа познания жизни после смерти. Бог внутри нас, как источник безграничной возможности получения знания путем самопознания. Критика третьего постулата Аристотеля. Культурологическая связь цивилизаций, усматриваемая из общего для всех народов языково-мифологического начала.

Оглавление

ГЛАВА I. КЛЯНУСЬ СОБАКОЙ	1
ГЛАВА II. ТАЙНА ТАИНСТВ	12
ГЛАВА III. БОГ И САМОПОЗНАНИЕ	35
ГЛАВА IV. НИ ТО, НИ ДРУГОЕ	59
ГЛАВА V. СВЯЗЬ ЦИВИЛИЗАЦИЙ	66

ГЛАВА I. КЛЯНУСЬ СОБАКОЙ

Из диалогов Платона нам известно, что Сократ имел обыкновение клясться собакой. "И, клянусь собакой, о мужи афиняне, уж вам-то я должен говорить правду...", - высказывается он в платоновской "Апологии" (I, 22 а); в "Хармиде" (I, 172 е) Сократ говорит Критию "Да, клянусь собакой..."; в "Гиппии большом" (I, 287 е) "Прекрасный и славный ответ, Гипсий, клянусь собакой!"; в "Кратиле" (I, 411 в) в обращении к Гермогену "И правда, клянусь собакой, я, кажется, неплохой гадатель..."; в "Государстве" (III, 399 е) "И клянусь собакой, - воскликнул я, - мы и сами не заметили...".

У исследователей творческого наследия Платона и неисчислимого количества комментаторов, сложилось мнение, что выражение Сократа "клянусь собакой" использовалось им для того, чтобы в обыденных разговорах не призывать в свидетели богов, так как он, якобы, считал это неблагочестивым. И, казалось бы, действительно - в "Законах", например (IV, 916 в), Афинянин следующим образом высказывается по поводу такого почтения к богам: "Прекрасен вообще обычай - не осквернять пустыми призывами имена богов, раз

находишься в таком отношении к богам в смысле чистоты и непорочности, в каком нередко бывает большинство из нас". Следует сказать, что подобное благочестие было свойственно не только афинянам. Известно, например, что верующие евреи считали и считают имя своего бога настолько святым, что никогда его не произносят. При этом не мешает заметить, что они соблюдали и соблюдают это правило неукоснительно, чего о Сократе никак не скажешь. Так, например, в той же платоновской "Апологии", обращаясь к афинянам, Сократ клянется не только собакой, но и Зевсом (I, 17 с). В "Лисиде" (I, 211 е) Сократ говорит Менексену: "Я... желал бы иметь хорошего друга гораздо больше, чем самого лучшего в мире перепела или же петуха либо, клянусь Зевсом, коня или собаку; и полагаю, клянусь собакой...". Этот отрывок из "Лисида" любопытен еще и тем, что из него видно, что Сократ не делал какой-либо основополагающей разницы между двумя видами клятв и, очевидно, что никакой благочестивости, в упомянутом нами отношении, он не придерживался; и тем еще, что та собака, которая является объектом его клятвы, отличается, по логике вещей, от натуральной собаки, даже от самой лучшей в мире, ибо в последнем смысле Сократ предпочитает "иметь хорошего друга". Из этого следует, что выражение Сократа "клянусь собакой" выходит за пределы умолчания имени громовержца или, скажем, веселого идиоматического украшения, придуманного гениальным Платоном с целью вкрапления в текстовое течение диалогов для придания им большей естественности... То, что никакой трепетной благочестивости по отношению к верховному божеству Сократ не питал, находит подтверждение и в произведении Ксенофонта "Воспоминания о Сократе" - особенно в переданной им беседе философа со знаменитой гетерой (III, гл. 11, 9-10) : "Так каким же способом мне ловить друзей? - спросила Феодота. Клянусь Зевсом, вот каким, отвечал Сократ...".

Размышление над выявленными фактами приводит нас к неизбежному выводу, что выражение "клянусь собакой" употреблялось Сократом не потому, что он избегал произносить имя Зевса, ввиду благочестивости своей, но автоматически выплывало в его уме из глубин подсознания и, следовательно, роль, отводимая собаке в этих клятвах, являлась психологическим свойством сократовского характера, присущего только ему. Это тем более обращает на себя внимание, что никто из персонажей в диалогах Платона подобным образом не клянется. Мы пытались найти нечто подобное в других литературных произведениях древнегреческого периода, но и там с идентичными фразеологическими оборотами не сталкивались. Единственным источником, намекающим на происхождение этой клятвы, являются сами платоновские диалоги, а именно - в "Горгии" (I, 482 b) Сократ говорит "...клянусь собакой, египетским богом, Калликл не согласится с Калликлом и всю жизнь будет петь не в лад с самим собою".

Сконцентрируем наше внимание на отождествлении Сократом собаки с египетским богом. Известно, что собака в Древнем Египте ассоциировалась с

богом Анубисом, к которому имели непосредственное отношение и другие представители собачьих - шакалы и волки. Центром культа Анубиса на протяжении всей истории Древнего Египта был город Касса, столица XVII верхнеегипетского нома (греческое название города - Кинополь, то есть "Собакоград"). Анубис, как бог, являлся главой Загробного Царства. Начиная с периода Среднего Царства (2100 г. до н. э.), Анубис, наряду с другими богами (Упуатом, Хентиаменти и др.), имеющими сходную иконографию, становится богом некрополей и связывается с мумификацией умерших и погребальными мистериями (бальзамировщик в процессе мумификации трупа надевал маску шакалового бога Анубиса).

Попутно заметим, что ритуальная взаимозаменяемость собаки, шакала и волка характерна не только для древнеегипетского религиозного мировоззрения, но прослеживается как в Авесте, так и в Ригведе. И в том и в другом источнике эти животные (собака и волк) называются сходными словами: *sрака* и *svака*. Это этимологическое (и ритуальное) родство было замечено Гамкрелидзе Т.В. и Ивановым В.В. в процессе историко-топологического анализа праязыка индоевропейцев и протокультуры [10, с. 591]. Взаимозаменяемость собаки и волка прослеживается также в земледельческих ритуалах языческой Руси [43, с. 722-735].

Оговоримся здесь, что информация в вышеприведенном абзаце была почерпнута нами из труда Юрия Шилова "Прародина ариев" [56, с. 228-229]. В соединении с ней наши предыдущие соображения никак не могут склонять нас в пользу сложившегося мнения, что Сократ был настолько благочестив, что старался не клясться Зевсом (не называть его имени всуе), но клялся "собакой, египетским богом" (во-первых, древние греки, как это общеизвестно, относились к богам других народов не менее уважительно, чем к своим собственным и, во-вторых, они считали Египет центром всего цивилизованного мира, подражали египтянам, учились у них многому и почитали их богов, как своих собственных). Следовательно, упоминание собаки в момент клятвы не только не является заменой устрашающего имени бога чем-либо менее грозным, или выражением особого рода благочестивости, но есть признак готовности клянущегося (в случае нарушения данной им клятвы), быть наказанным самым страшным наказанием - "собакой, богом египетским" - безропотно отправиться в ее (его - Анубиса) сопровождении в Загробное Царство (быть наказанным смертью).

Продолжая исследование, отметим, что связь собаки с потусторонним миром характерна не только для древнеегипетского мировоззрения, но и у древних греков уходит своими корнями в их далекое мифическое прошлое в погребальные обряды. В "Илиаде" (XXIII, 165-176) читаем следующее:

Сверху костра положили мертвого, скорбные сердцем;

Множество тучных овец и великих волов кривоногих,

*Подле костра заколов, обрядили; и туком, от всех их
Собраннм, тело Патрокла покрыл Ахиллес благодущный
С ног до главы: а кругом разбросал обнаженные туши;
Там же расставил он с медом и с светлым елеем кувшины,
Всех их к одру прислонив; четырех он коней гордовйных
С страшную силой поверг на костер, глубоко стелая.
Девять псов у царя, при столе его вскормленных, было;
Двух из них заколол и на сруб обезглавленных бросил;
Бросил туда же и двенадцать троянских юношей славных,
Медью убив их..."*

Здесь невозможно пройти мимо того факта, что Стих 27 из Главы 15 Евангелия от Матфея (в котором женщина хананеянка на замечание Иисуса "не хорошо взять хлеб у детей и бросать псам", говорит: "так, Господи! но и псы едят крохи, которые падают со стола господ их") в определенном аспекте явно перекликается с гомеровской строкой "Девять псов у царя, при столе его вскормленных, было". И Апулей (II век н. э.), очевидно, в русле этой же традиционности упоминает в "Метаморфозах" (VII, 14) домовых псов, которые "доотвалу наедаются остатками обильной трапезы". Но вернемся к основной теме, обозначенного нами исследования... Эти две собаки, которых Ахиллес выбрал из девяти псов, вскормленных им "при столе его", и заклал на могиле своего друга Патрокла, чтобы они (как мы это теперь уже знаем) наилучшим образом сопровождали его в царстве теней - эти две мифические собаки, вернее подобные им, встречаются и в Ригведе (RV X.14.12):

*Два похитителя жизни, с широкими ноздрями, два удумбала,
Два вестника Ямы, бродят они среди людей.
Пусть они снова сегодня дадут нам
Счастливую жизнь, чтобы мы увидели солнце!*

Мы видим, что здесь эти две собаки называются похитителями жизни и вестниками Ямы (Яма в соответствии с индуистской мифологией - первый человек, умерший на земле и ставший царем загробного мира). И в Авесте [1, Видевдат 13:8-9] речь о двух собаках наполнена таким же мистическим смыслом: "Кто убьет собаку из стерегущих скот, стерегущих дом, охотничьих и обученных, душа того с большим криком и большим воем отойдет к будущей жизни, чем мог бы волк вопить, попав в глубочайшую западню. Никакая другая душа не

поддержит его душу в смерти криком и воем; ни одна из двух собак, стерегущих мост (Чинвад), не поддержит ее в смерти криком и воем".

Исследователь курганных захоронений Украины Ю. Шилов (следует немедленно заметить, что многие курганы были возведены задолго до возникновения цивилизации и древнегреческой, и в Северо-Западной Индии, восходящей к третьему тысячелетию до н. э.) утверждает, "отталкиваясь от материалов I Великоалександровского кромлеха", что этих двух "удумбалов", упоминаемых в Ригведе, "можно связывать с Большим и Малым Псом, которые в ночь летнего солнцестояния ("на Купала" и др.) провожали в потусторонний мир умирающего (и воскресающего затем по весне) бога первого урожая" [56, с. 232].

Не секрет, что некоторые захоронения раскопанных курганов указывают на бытовавшие в те времена человеческие жертвоприношения. Тот же Шилов в одной из своих многочисленных публикаций [51, с. 11-12] указывает на то, что аналитическое исследование погребения 22 Великоалександровского кургана выявляет непосредственную связь этих человеческих жертвоприношений с существовавшей в те времена календарной обрядностью - с наличием благоприятного и неблагоприятного полугодий в период летнего солнцестояния. Продолжая эту тему в "Прародине ариев" [56, с. 129-130], Ю. Шилов "по изображенной на кромлехе зодиакальной сцене (бык, шествующий на юг - к проходу с погребения 22 - вслед за ПАРОЙ СОБАК, изгоняющих вепря)", приходит к выводу, что "человеческое жертвоприношение не только приурочивалось к летнему солнцестоянию, но посвящалось одному или нескольким из четырех созвездий: Тельцу, Большому и Малому Псу, Вепрю (Стрельцу-Скорпиону), которые в IV - III тыс. до н. э. еще не разделялись и могли называться Вепрем, судя по более поздним данным исторической этнографии", представленным, как указывает Ю. Шилов, книгой Знойко О.П. [22, с. 49-81]...

Кромлехи, как известно, являются ритуальными сооружениями времен неолита и главным образом бронзового века. В некоторых неевропейских странах возведение кромлехов продолжалось и в более поздние времена. Изображение на кромлехе вепря и собак, преследующих этого зверя, а также несомненная связь динамики этого рисунка с практикой человеческих жертвоприношений, дает право полагать, что триада вепрь-собака-жертвоприношение должна являться неотъемлемой частью мистического мышления - то есть, превратиться в процессе исторического развития в архетип - быть составной частью коллективного бессознательного. И если это так, то может иметь место подсознательное проявление динамики этой триады в творческом процессе отдельных художников, поэтов или прозаиков. Нам удалось найти нечто подобное в "Метаморфозах" Апулея (VIII, 1-5). В частности - в указанном месте рассказывается история о двух юношах Тлеполеме, Тразилле и девушке Харите.

Тлеполем и Тразилл любили Хариту, которая отдала предпочтение Тлеполему и вышла за него замуж. Тразилл решил избавиться от соперника.

Удобный случай представился, во время охоты. Апулей подробно описывает этот момент: "И вот они уже у подножья лесистого холма, где в тени переплетавшихся ветвей скрывались от взоров охотников серны; чтобы поднять зверя из логова, выпускают охотничьих собак..., ...они... разбиваются на своры, потом по внезапно данному знаку оглашают воздух злобным и нестройным лаем. Но показывается вовсе не серна, не робкая козочка, не кротчайшая из всех животных - лань, а огромный, невиданных размеров кабан, с мускулами, горою вздувающимися под толстой шкурой, косматый от вставших дыбом на коже волос, колючий от поднявшейся по хребту щетины, скрежещущий покрытыми пеной зубами, извергающий пламя из грозных глаз и рев из разинутой пасти, весь как молния в диком своем порыве"... Далее следует целый ряд жертвоприношений (вернее, нечто аналогичное им). Разъяренный кабан "ударами клыков направо и налево вспорол... животы слишком дерзким собакам, которые следовали за ним по пятам, они тут же издохли". И далее: "Тразилл, минуя кабана, копьём подрезает поджилки задних ног у лошади, на которой ехал Тлеподем. Истекая кровью, животное опрокинулось и рухнуло навзничь, невольно сбросив седока на землю. Не медлит неистовый вепрь, но, ринувшись на лежащего, раздирает ему сначала одежду, а когда тот хотел приподняться, - самому ему наносит клыком глубокую рану". Растерзание собак и гибель лошади заканчивается в этой трагической охоте главными жертвоприношениями. Злобу и ревность, испытываемую Тразиллом, не может насытить "опасное положение", в которое попал его напарник, - "...и когда Тлеподем, в смятении стараясь защитит от ударов свои израненные ноги, жалостно зывал к нему о помощи, он поразил его копьём в правое бедро с тем большей уверенностью, что рассчитывал на полное сходство ран от оружия со следами звериных клыков. Затем без труда прикончил и вепря". Описанная сцена жестокостей не является единственной в "Метаморфозах" - в книге IX (37) находим сцену растерзания (жертвоприношения) человека собаками: "Тут, в самой гуще перепуганной толпы, младший из трех братьев, споткнувшись о камень и повредив себе пальцы ног, падает наземь, доставляя трапезу диким и жестоким собакам; увидев лежащую перед ними добычу, они немедленно растерзали в клочья несчастного юношу".

Представленные здесь реалии трагизма являются элементами коллективного бессознательного, уходящего своим наработанным происхождением в период доисторического прошлого - об этом говорят не только избранные места из "Метаморфоз" (лишний раз подтверждающие наличие мифического мышления, бессознательно прорывающегося у Апулея и заключающегося в системе отбора писателем поучительных фактов, на которых он волей-неволей фиксирует свое и, следовательно, наше внимание), но и те ритуальные обычаи, которые были искони присущи древним грекам. Так, например, на бытовавшую в прагреческие времена практику человеческих жертвоприношений указывает обычай у древних греков в день празднования Тавропола надрезать кожу на горле у мужчин. Но, к слову сказать, Тавропола одно из прозвищ Артемиды, которая являлась владычицей зверей. И поскольку

Геката (малоазийское божество, культ которого был перенесен в Элладу) была такого же рода владычицей, произошло сближение этих двух разноименных культов. В гомеровские времена, как известно, культа Гекаты еще не существовало. Возникновение его относят к периоду распространения орфизма. Во времена Сократа Гекату начинают считать повелительницей теней в подземном царстве, и ее культ сближается также и с культом Персефоны. И, что не менее важно, священным животным Гекаты была собака. Невозможно не упомянуть в нашем исследовании и тот небезынтересный факт, что Плутарх (родился в 40-х годах I века н. э. - умер в 120 году) в произведении "Об Исиде и Осирисе" утверждает (11), что Гермеса (догреческое божество, позднее причисляемое к богам олимпийским) "называют собакой". Очевидно, что утверждение Плутарха действительно имело место, поскольку согласно культу Гермес сопровождал души умерших в Аид. Об умершем говорили: "Его душу исторгнул Гермес". В этом же произведении у Плутарха есть любопытное место (71), где речь идет не о сближении культов (Артемиды и Гекаты), а об их полном слиянии. Посредником этого сращения, неразрывным его звеном, является собака. Но судите сами. Плутарх пишет следующее - "греки правильно говорят и думают, что голубь - любимая живность Афродиты, змея - Афины, ворон - Аполлона, а собака - Артемиды, как сказал Еврипид: "Ты станешь собакой - кумиром светоносной Гекаты". Несколько далее (73) Плутарх сообщает факты из древнеегипетской истории, связывающие почитание собак с культом человеческих жертвоприношений - "в городе Илифии, как пишет Манефон, заживо сжигали людей, которых называли Тифоновыми и, просеивая их пепел, рассеивали и уничтожали его. И это делали открыто и в определенное время: в собачьи дни".

Мы уже упоминали в начале нашего исследования о культе Анубиса и о неразрывной связи этого культа с собакой. И поскольку перед нашими глазами в настоящий момент находится Плутарх, у нас появилась возможность сделать эту информацию более выпуклой, дополнив ее теми важными сведениями, которые высвечивает он ("Об Исиде и Осирисе", 44): "И когда Нефтида родила Анубиса, Исида приняла его как своего ребенка; ибо Нефтида - это то, что над землей и зримо. Соприкасающаяся же с ними и называемая горизонтом окружность, общая обеим, названа Анубисом и изображается в виде собаки, потому что собака равно владеет зрением и днем и ночью. Египтяне полагают, что Анубис имеет ту же власть, что у эллинов имеет Геката, принадлежащая одновременно к числу преисподних и олимпийских божеств. Некоторые считают, что Анубис - это Крон, потому что он все рождает из себя и зачинает (кюю) в себе, за что и получил якобы прозвище собаки (кююн). Таким образом, почитатели Анубиса имеют некое тайное знание, и в древние времена собака получала величайшие почести".

Чтобы тема, развиваемая нами была более емкой и не казалась второстепенной, выскажем на первый взгляд еретическую для еврейской религиозной мысли гипотезу. Она прежде всего заключается в том, что евреи,

вышедшие из Египта, и, создавшие новую религию, давшую миру целый ряд новых религиозных направлений (христианство и мусульманство), уверовав не только в единого Бога и в свою богоизбранность, но и в то, что они, как народ, начинаются со времен Авраама, а практически со времени их Исхода из Египта, исключили тем самым полностью те моменты своего мистического (бессознательного) мышления, которые касаются доавраамовых времен. Если, скажем, у тевтонов кроме современного Иисуса есть еще и языческий их Один и они от этого языческого не отказываются, ибо ощущают в нем свои глубочайшие корни, то невольно напрашивается вопрос - кто, кроме Безликого и Единого, есть у евреев? Собака у них упоминается, как символ ничтожества и презрения. Во 2-й Царств 3:7-8 находим следующее: "И сказал Иевосфей Авениру: зачем ты вошел к наложнице отца моего. Авенир же сильно разгневался на слова Иевосфея, и сказал: разве я - собачья голова?" Известно, что изображения египетских богов имеют, как правило, антропоморфный характер. Очевидно, что под "собачьей головой" Авенир подразумевал египетского собакоголового бога Анубиса, ибо евреи, верящие в Единого, свое отрицательное отношение к подобного рода "собачьим головам" выпестовали во времена египетского пленения. В Исходе 11:7 сказано: "У всех же сынов Израилевых ни на человека, ни на скот не пошевелит пес языком своим, дабы вы знали, какое различие, делает Господь между Египтянами и между Израильтянами". Не изменило их негативного отношения к собакам даже то, что Вавилон, где евреи находились в плену со времен Навуходоносора, начиная с 539 г. до н. э., попадает под прямое персидское влияние; и даже то, что царь Кир относился к евреям благожелательно и декретом, который он издал в 538 г. до н. э., позволил им вернуться в Иудею и восстановить Иерусалимский храм (в зороастрийской религии, адептом которой являлся Кир, собака, как свидетельствует Авеста, занимала почетное место и настолько, что приравнивалась к человеку как юридическое лицо; законами предусматривались специальные наказания за увечья, причиненные собакам и за плохое их кормление)... Но, что в итоге? - в итоге не то, что собаки, даже Вепря у евреев, в его мистическом плане, не осталось - остались рутинно-религиозные будни, где этот магический зверь превратился в одно из самых нечистых и презираемых животных! Получается, что до Авраама никакой практической истории у евреев нет и корни их, если исходить из библейского повествования, в реальной их видимости всего лишь на жалкий вершок проникают глубже египетского пленения.

Обособленность от других народов и не столько отсутствие более удаленного исторического прошлого, сколько добровольный от него отказ (отказ от своего собственного бессознательного) превращает еврейский народ в нацию болезненную и закомплексованную. Задача нашего исследования заключается прежде всего в том, чтобы существующей части спектра их бодрствующего национального самосознания вернуть недостающую - усыпленную часть.

В связи с этим небезынтересную для нас информацию содержит вышеупомянутая фундаментальная научная работа Ю. Шилова "Прародина ариев", некоторые моменты из которой, мы вынуждены принимать во внимание в нашем исследовании. В этой книге автор, опираясь на достаточное количество археологических данных (как при его участии добытых, описанных и исследованных, так и на работы других изыскателей) доказывает глубокую связь, существовавшую в древнейшие времена (со времен возникновения египетской цивилизации) между населением, жившим на территории Украины (которую он небезосновательно считает прародиной ариев), и населением Междуречья, откуда, как мы это предполагаем, и вышел наш предок Авраам...

Одной из таких опор для Ю. Шилова является научный материал, собранный Дьяконовым И.М., Янковской Н.Б., Ардзинбой В.Г. [20, рис. 22:б], к вопросу о первых очагах рабовладельческой цивилизации древнего Востока. Имея, очевидно, ввиду фотографии и рисунки, выполненные этими авторами по следам археологических раскопок, Ю. Шилов в "Прародине ариев" [56, с. 131] пишет "...сцена человеческого жертвоприношения..." просматривается "...на *хурритской* или *арийской* печати из Митанни; рядом с умерщвляемыми представлены ПАРА СОБАК, голова быка и еще какого-то безрогого животного...".

Читатель вправе спросить - какое отношение имеет упоминаемое здесь государство Митанни к нашему еврейскому доавраамовых времен прошлому?

Напомним следующие достоверные исторические факты. Митанни - государство в северо-западной части Месопотамии, возникшее в 17 веке до н. э. До этого периода коренным населением этой области были племена *субарейцев (субары)*. По мнению некоторых исследователей *субары* аккадское (ассиро-вавилонское) название *хурритов* - группы племен, живших в северной части Междуречья, а также в Сирии и Палестине с III тыс. до н. э. и, вероятно, много ранее. В 18-17 вв. до н. э. на отмеченную территорию вторглась очередная волна хурритских племен, главное из которых называлось *митанни*, что и послужило, очевидно, названием новому государству (Ю. Шилов в "Прародине ариев" информирует нас [56, с. 22], опираясь на работу О. Н. Трубачева [48, с. 16-17], "что название древнейшего арийского (индоарийского) государства Митанни на севере Месопотамии происходит от Меотиды, Азовского моря").

В связи с вышеизложенным обратим внимание на следующий момент, фиксируемый в Библии (Бытие 11:31): "И взял Терах Аврама, сына своего, и Лота, сына Аранова, внука своего, и Сару, невестку свою, жену Аврама, сына своего, и вышел с ними из Ура Халдейского, чтобы идти в землю Ханаанскую: но, дошедши до Харрана, они остановились там". Упоминаемый здесь Харран являлся, как известно, митаннийским городом. По нашим подсчетам Терах во главе своего семейства снялся с насиженных мест в 1742 г. до н. э., когда Авраму было 70 лет. Мы в "Новой парадигме" [27, с.191-193] уже высказали наши

предположения о реальных причинах, подтолкнувших Тераха к переселению. Но почему он, покинув родные места, движется в сторону хурритского государства и по достижении Харрана останавливается там? Уж не потому ли, что он и его предки по своему происхождению были хурритами? Кстати, Терах не покинул город Харран вместе со своим сыном, но продолжал в нем жить еще в течение 65 лет, до самой кончины. Вот, что значит не изменять своему кровно-первородному отечеству!...

Исследование некоторых этимологических моментов в языке иврит (на них мы предполагаем и в дальнейшем, по мере наших сил и возможностей, задерживать внимание) говорит об их хурритском (арийском) происхождении. Возьмем, для примера, самоназвание хурритского племени - субары или сабары. Поскольку их проникновение и распространение прослеживается на территории Междуречья, Сирии, Палестины (Египта, северо-западной части Африки и Пиренейского полуострова - продолжили бы мы..., ибо у нас есть на такое дополнительное перечисление достаточное количество обоснованных фактов и попутно, в пределах предпринимаемого исследования, мы постараемся их высветить), у последующих этносов могло сложиться мнение, что именно *сабары* являются коренными жителями обозначенных нами территорий. Не отсюда ли этимологическое происхождение слова "צבאר" ("tsabar" - "цабар" - уроженец Израиля)?

Но вернем наше исследование на круги своя. Мы уже говорили, что Ю. Шилов в научном своем труде "Прародина ариев", прослеживая существование в самые древнейшие времена культурно-религиозных и этнических связей между населением жившим на территории нынешней Украины и Месопотамии, использует не только свой собственный научный багаж, но и работы многих авторов, и приводили примеры, подходящие для нашей темы. Вот еще один образец подобного подхода к проблеме, интересующей этого автора и попутно нас. Он предполагает [56, с. 132-133], что шумерский миф о Думузи и Инанне [3; 4] "проиллюстрирован на одной из печатей [65, с. 79, табл. I-II]".

Шилов Ю. в связи с этим пишет: "Здесь представлена, очевидно, замена богини Инанны ("Владычицы небес" планеты Венеры) ее возлюбленным пастухом Думузи ("Истинный сын" уходящей весны, иссушаемых летним зноем пастбищ и полей), которого затем на полгода сменяет в загробном царстве его сестра Гештанина ("Виноградная лоза небес"). Персонажи с соответствующими символами предстоят в указанной последовательности перед сидящим божеством, у ног которого лежит *собака*; вторая как бы подталкивает процессию к трону владыки. На связь его с потусторонним (и проч.) миром указывает, помимо псов, жертвенник с человеческой головой, установленной между владыкой и Инанной, подводящей к нему Думузи. Этот жертвенник, отчасти согласующийся с отсутствием костей черепа в погребении 22 (Великоалександровский курган), как нельзя лучше иллюстрирует шумерскую

мифологему [5, с. 34-36] "за голову (ископаемого живого или "оживающего" покойника) - голову (жертвы)".

Мы уже давали понять, что сократовское выражение "клянусь собакой" имеет не только египетские корни, но и древнегреческие (в "Илиаде" натуралистически описан момент жертвоприношения собак при погребении Патрокла). Те же самые мифологические истоки намечены и в I орфическом гимне, который согласно Павсанию (IX. 30, 12) известен и по мистериям в Филах - этот гимн приведен в книге Д. Лауэнштайна "Элевсинские таинства" [30, с.245]:

Ты, о Геката преддверная!

На страже стоишь ты рожденья и смерти!

Царица ночная со свитой собачьей,

Молим, Персея, веди мертвых и мистов

К священной Ферсефоне!

Тот же Д. Лауэнштайн в "Элевсинских таинствах" дает подтверждение (уже оговоренной нами ранее) ритуальной взаимозаменяемости волка и собаки. Если, как мы это видим, на стр. 245 он приводит строчки из I орфического гимна, в которых "Геката преддверная" стоит на страже "со свитой собачьей", то на стр. 242 (предшествующей) этот автор описывает процесс Элевсинских мистерий следующим образом: "Высоченный парень, ставши позади гермы, держит юношу за руки перед нею, на весу; остальные **волки** хлещут его кнутами. Вначале он кричит, но мало-помалу, измученный, умолкает... Последний взгляд - наверху перед гермой вместо бичуемого скелет"...

Исходя из уже преодоленного нами пути в этот ад, можно объяснить почему Кербер (Цербер), злой и свирепый страж, впускающий всякого в царство мертвых и не выпускающий никого, имеет три головы. Не является ли на самом деле эта устрашающая трехголовость символом взаимозаменяемости волка, шакала и собаки?

Из всех предыдущих наших рассуждений само собой напрашивается вывод психологического порядка, что привычка Сократа клясться собакой являлась свойством его характера; свойством, которое проявлялось в нем бессознательно, на основе того доминирующего архетипа, который был заложен в нем генетически в период его перинатальной (внутриутробной) жизни. Этот архетип стал выражением той части его мистического мышления, которая уходила корнями своими в те исторические времена, когда предки греков, а значит и Сократа, жили на придунайских территориях, откуда и произошел их исход в район Средиземноморского бассейна. Для народов, населявших тогда Дунайскую низменность, как и для народов Приднепровья, было характерно возведение курганов и человеческие жертвоприношения, сопровождаемые одновременным

жертвоприношением собак. Отсюда следует, что выражение Сократа "клянусь собакой" означает прежде всего то, что он этой клятвой ставит на кон свою собственную жизнь, что он готов пожертвовать ею, что и произошло в действительности - Сократ отказался от побега, предлагаемого друзьями, и от всех прочих вариантов своего освобождения и, можно считать (исходя из этих, известных нам фактов), добровольно выпил чашу с ядом.

Правильность наших предположений подтверждается и в тех диалогах, где Сократ определяет свое отношение к смерти, которое, как это нами прослежено, абсолютно лишено негативности. В "Федоне" (II, 64 a) Платон оставил нам следующее афористичное высказывание Сократа: "Те, кто подлинно предан философии, заняты на самом деле только одним - умиранием и смертью". В "Апологии" (I, 29 b) заявление Сократа звучит более буднично "...бояться смерти есть не что иное, как думать, что знаешь то, чего не знаешь".

Описание смерти Сократа передано Платоном в таких конкретных деталях, которые не оставляют сомнения, что приговоренный уходил по ту сторону жизни так уверенно, будто знал о ней нечто положительное, позволявшее ему в роковой час проявлять нечеловеческое спокойствие и хладнокровие.

Поставим перед собой задачу выяснить, выпестовал ли Сократ свою веру известным образом (на основании воспитания, окружения, изучения всевозможных литературно мифических источников), или вера философа в загробное существование являлась результатом его собственного опыта?

ГЛАВА II. ТАЙНА ТАИНСТВ

О мистериях написана масса произведений. Мы ни в коем случае не желаем впустую пополнять этот объем. Исходя из этого нашего желания, заметим, что во всем непомерном количестве написанного нет ни одной книги, которая раскрывала бы нам тайну мистерий настолько, чтобы она, тайна эта, перестала быть тайной.

Известно, что посвященные избегали говорить о мистериях с непосвященными, и клялись в процессе посвящения не разглашать открывшейся им истины. Нарушение этой клятвы могло быть наказуемо лишением жизни. И тем не менее в руках исследователей оказалось немало материалов, чтобы строить гипотезы и высказывать различные предположения.

В диалогах имеется достаточно сведений по интересующему нас предмету - например, в "Федоне" (II, 69 cd) Сократ говорит Симмию "...быть может, те, кому мы обязаны учреждением таинств, были не так уж просты, но на самом деле еще в древности приоткрыли в намеке, что сошедший в Аид непосвященным будет лежать в грязи, а очистившиеся и принявшие посвящение, отойдя в Аид, поселятся среди богов". И в "Федре" (II, 244 e, 245 a) Сократ высказывается в отношении таинств позитивно: "Неистовство разрешалось в молитвах богам и

служении им, и человек, охваченный им, удостоивался очищения и посвящения в таинства, становясь неприкосновенным на все времена для окружающих зол".

В Афинах, как известно, со времен Солона соблюдалась и поддерживалась тесная связь с Дельфами, где в святилище Аполлона исполнялись обряды, напоминающие таинства. Несомненно, что Сократ, поклонник мистерий, считавший процесс посвящения в таинства источником философской мудрости, и сам являлся их неоднократным участником и, вполне вероятно, что именно поэтому он был замечен жрецами святилища Аполлона задолго до того, как пифия "на вопрос Херефонта ответила знаменитым свидетельством: Сократ превыше всех мудростью" - Диоген Лаэртский (II, 37). Этим самым мы желаем сказать, что здесь пифия выразила не столько небесное мнение о Сократе, сколько земное - то, которое она, находясь при храме, слышала краем уха из уст почитаемых ею священнослужителей. И поскольку Сократ, как мы выяснили, был адептом ритуального посвящения, то у него отношение к жрецам было не менее благожелательным, чем у самой пифии. Мало того, он, очевидно, поддерживал с ними вполне дружеские отношения. Так, в "Меноне" (I, 81 в) Сократ высказывается: "Говорили мне те из жрецов и жриц, которым не все равно, сумеют ли они или не сумеют дать ответ насчет того, чем они занимаются. О том же говорит и Пиндар и другие божественные поэты. А говорят они вот что (смотри, правда ли это): они утверждают, что душа человека бессмертна и, хотя она то перестает жить (на земле) - это и называется смертью, - то возрождается, но никогда не гибнет".

Отметим, что, вероятно, единственной целью обращения Сократа к жрецам и жрицам был поиск ответа на мучивший его вопрос - что ожидает человека после смерти - ничто или продолжение, именуемое бессмертием? И, надо думать, что жрецам и жрицам была ведома тайна, касавшаяся этого сакраментального вопроса и, конечно же она, тайна эта, была опытно доказуема, ибо Сократ, в силу своего диалектического таланта, не являлся тем человеком, который преклонялся перед авторитетами настолько, что способен был поверить священнослужителям на слово. Исходя из этого, вытекает, что тайна жизни и смерти, видимо, относилась к постигаемым истинам и проявлялась ритуально в процессе особого рода посвящений.

Чтобы исследование было более успешным, окунемся с познавательной целью (имея ввиду уже намеченную нами точку зрения) не более чем на краткий миг в историю культовых оргий. Согласно существующим легендам Орфей (мифический поэт и певец Древней Греции) считается основателем ритуальных посвящений. Последователей его религиозно мистического учения (возникло в VI веке до н. э.) стали называть орфиками. Их учение о "бессмертии души" и об ее "освобождении" было воспринято пифагорейцами, которые, в свою очередь, получили название по имени Пифагора (~ 580 - 500 до н. э.). Диалоги Платона свидетельствуют, что и Сократу и самому Платону школа пифагорейцев была хорошо известна. Имея ввиду именно ее, Сократ в "Федоне" (II, 62b) обращается

к Кебету: "Сокровенное учение гласит, что мы, люди, находимся как бы под стражей и не следует ни избавляться от нее своими силами, ни бежать, - величественное, на мой взгляд, учение и очень глубокое". Несколько далее в том же "Федоне" (70c) Сократ продолжает - "есть древнее учение - мы его уже вспоминали, - что души, пришедшие отсюда, находятся там и снова возвращаются сюда, возникая из умерших". Стало быть, исходя из диалогов Платона, само собой становится очевидным, что учение реинкарнации было хорошо известно Пифагору, предшественнику Сократа. И, действительно, Диоген Лаэртский сообщает нам о Пифагоре (VIII, 4-5), что тот (по словам Гераклида Понтийского, жившего в IV веке до н. э.) говорил о самом себе "что некогда он был Эфалидом и почитался сыном Гермеса; и Гермес предложил ему на выбор любой дар, кроме бессмертия, а он попросил оставить ему и живому и мертвому память о том, что с ним было. Поэтому и при жизни он помнил обо всем, и в смерти сохранил ту же память. В последствии времени он вошел в Евфорба, был ранен Менелаем; и Евфорб рассказывал, что он был когда-то Эфалидом, что получил от Гермеса его дар, как странствовала его душа, в каких растениях и животных она оказывалась, что претерпела она в Аиде и что терпят там остальные души. После смерти Евфорба душа его перешла в Гермотима, который желая доказать это, явился в Бранхиды и в храме Аполлона указал щит, посвященный богу Менелаем, - отплывая из Трои, говорил он, Менелай посвятил Аполлону этот щит, а теперь он уже весь прогнил, осталась только обделка из слоновой кости. После смерти Гермотима он стал Пирром, делосским рыбаком, и по-прежнему все помнил, как он был сперва Эфалидом, потом Евфорбом, потом Гермотимом, потом Пирром. А после смерти Пирра он стал Пифагором и тоже сохранил память обо всем вышесказанном". Это, довольно пространное описание перерождений Пифагора, приведено здесь не ради удовлетворения мистически настроенного читательского вкуса, но потому и потому только, что нечто подобное перерождениям Пифагора утверждалось и Гаутамой (Буддой). Традиционные источники [62], как об этом сообщает Роберт Ч. Лестер [31, с. 278], так передают описание этого момента: "Сосредоточив, очистив и прояснив свое сознание... я направил его к распознаванию воспоминаний о своих прошлых существованиях. Я вспомнил многие из них... Я вспомнил, какое я носил имя в каждом из них, к какому принадлежал роду, к какому сословию, какой вел образ жизни, какие наслаждения и страдания испытывал и каким был конец каждой моей жизни. Покинув одну из них, я родился где-нибудь в другом месте... Это было первым знанием, приобретенным мною в первую стражу той ночи. Невежество было устранено, возникло знание...".

Сравнивая описание перерождений, переданных о себе самом устами Пифагора, с подобными, переданными о себе самом Буддой, мы невольно приходим к выводу, что их рассказы идентичны.

Принято считать, что Сиддхартха Гаутама родился в 563 г. до н. э., умер - в 483. Несмотря на то, что в последнее время все чаще стали приводиться

солидные аргументы в пользу более поздних дат, в сравнении с указанными (сейчас многие ученые возводят смерть Будды к 430 г. до н. э. или даже к 350 г. до н. э.), следует учитывать тот известный факт, что текст на вазе из Пипрахви (Северная Индия), относящейся к IV в. до н. э., гласит, что в ней сохранены мощи Будды. Простейший расчет, произведенный на основе этих данных, подсказывает не только то, что Пифагору было 17 лет, когда родился Гаутама, но и то, что они были современниками и период их одновременного пребывания на земле равняется 63 годам.

Так как Порфирий (ок. 232 - ок. 301 н. э.), ученик Плотина, располагал для своего варианта биографии Пифагора приблизительно теми же материалами, что и Диоген Лаэртский, в книгу последнего "О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов" в качестве приложения внесено произведение Порфирия "Жизнь Пифагора", в котором он сообщает о Пифагоре, что тот много путешествовал (11-13): "Ездил... и в Египет, и к арабам, и к халдеям, и к евреям... В Египте он жил у жрецов, овладел всей их премудростью, выучил египетский язык... и узнал многое о богах. У арабов он жил вместе с царем, а в Вавилоне - с халдеями; здесь побывал он и у Забрата (у Зороастра - примеч. наше), от которого принял очищение от былой скверны, узнал, от чего должен воздерживаться зыскующий муж, в чем состоят законы природы и каковы начала всего".

Идентичность элементов учения Пифагора и Будды и испытанных ими проникновений в тайну собственных перерождений, сообщаемая Порфирием тяга Пифагора к путешествиям а также приведенные даты рождения и смерти Будды и Пифагора говорят о возможности посещения Пифагором Индии и его встрече с самим Буддой (вероятнее всего, что он был некоторое время его учеником). Реальна ли такая возможность? Мы отвечаем на этот вопрос положительно, но судите об этом сами. П. Гиро [14, гл. IV, с. 53], приводит следующий отрывок из произведения Фр. Ленорманта [61]: "До нас дошло описание одного вышитого пеплоса, чуда своего рода, который был сделан по заказу одного сибарита... самыми знаменитыми мастерами Азии... Пеплос представлял собой длинный кусок материи, на которой были расположены тремя рядами вышивки: в верхнем находились изображения священных животных Индии, внизу - животных Персии, а в самой широкой средней полосе - ряд божеств... Полтора века спустя Дионисий, тиран Сиракузский, нашел эту знаменитую одежду среди добычи при взятии Кортоны, где она хранилась, и продал ее карфагенянам".

Исходя из этой информации, сделаем небольшой расчет. Взятие Кортоны, где Дионисий, тиран Сиракузский "нашел эту знаменитую одежду", относится, примерно, к 380 г. до н. э. Из текста нам известно также и то, что заказ был выполнен за полтора века до этого события - т. е. в 530 (380 + 150) г. до н. э. Эта дата говорит о том, что пеплос был пошит в то историческое время, когда Пифагору было 50 (580 - 530) лет, а Будде 33 (563 - 530) года. И главное - на пеплосе были вышиты изображения священных животных Индии. Но ведь для

того, чтобы эти животные появились на полотне, необходимо было, чтобы заказчик знал нечто абсолютно конкретное о существовании этих животных и о ритуалах связанных с ними. Об этом должны были знать и знаменитые азиатские ткачи - исполнители этого необыкновенного заказа. Таким образом, само описание этого пеплоса указывает на существовавшие во времена Пифагора культурно-торговые связи между Индией, Грецией и прочими странами Ближнего Востока. И если о Пифагоре сообщается, что он побывал в стране халдеев, то спрашивается - почему бы ему, человеку ищущему, причастному ко всякого рода магическим тайнам и ко всяким новым наукам, не заглянуть в соседнюю с Вавилоном Индию? Этот вопрос тем более правомерен, что в 530 году до н. э. еще властвовала династия персидских царей, основателем которой был царь Кир, зороастриец, покоривший не только Нововавилонское царство (куда, как указывает Порфирий, совершил путешествие Пифагор), но и часть Индии.

И поскольку мы предполагаем, что Пифагор Индию посетил и, вероятно, был некоторое время учеником Будды, то, очевидно, что основное положение Гаутамы о том, что фундаментальной частью истины может служить только то, что познается на основе собственного опыта, было воспринято талантливым Пифагором во всей философской полноте и с соответствующими практическими последствиями. Но, что Будда выяснил на основе собственного опыта?

Вспомним: он покинул свое царство по той причине, что узнал, скрываемую от него близкими ему людьми горькую правду о смертной природе людей. С этой минуты Будда решил посвятить свою жизнь поискам такой истины, которая была бы нетленной, и нашел ее только тогда, когда победил собственную смерть. А это значит, что для Будды, с его психологическими установками, момент такой победы невозможен без испытания моментом смерти. И таким образом, вопрос сужается до конкретного - а что было там? Очевидно, что встреча с Марой (со смертью) разворачивает перед умершим ряд сакральных феноменов - в том числе и картину его прошлых рождений. Именно отсюда вытекает незыблемая вера Пифагора в реинкарнацию - исходя из перечисленных им перевоплощений, и он испытал аналогично Будде этот момент, выходящий за пределы обыденного. В связи с этим, мы не ошибемся, если выскажем предположение, что различно рода посвящения и таинства в Древней Греции приобрели окончательную ритуальную завершенность благодаря определенному ритуальному опыту, привнесенному в их орфическое начало мудрым Пифагором, возвратившимся из своих долгосрочных путешествий. Отметим, что здесь наше мнение совпадает с высказываниями некоторых известных философов. Сарвепалли Радхакришнан, к примеру, в своем фундаментальном научном труде "Индийская философия", получившем всемирное признание [38, с. 54), пишет: "Ауробиндо Гхош ...считает, что веды изобилуют намеками на тайные учения и мистическую философию... Для Гхоша веда - это тайная религия, соответствующая орфическим и элевсинским верованиям древней Греции". Далее Радхакришнан приводит цитату самого Ауробинда Гхоша [59]: "Предлагаемая мной гипотеза состоит в

том, что Ригведа сама по себе является единственным дошедшим до нас значительным документом раннего периода развития человеческой мысли, от которого элевсинские и орфические мистерии сохранились лишь как увядающие пережитки". В дополнение к этому Радхакришнан, стремящийся к объективности, цитирует [38, с. 213, 214] в интересующем нас аспекте и не индийского автора - Гомперца [63] - "существует... тесная связь между пифагоризмом и индийской доктриной, причем не только в общих чертах, но и в некоторых деталях, например, в вегетарианстве; можно прибавить, что формулы, выражающие верования в существование круга и колеса рождений, одинаковы. Для нас почти невозможно приписать эту идентичность простому случаю. Не будет слишком смелым предположить, что любознательные греки, современники Будды... могли получить через Персию более или менее точное знакомство с религиозными спекуляциями Востока в тот век интеллектуального брожения". И здесь, конечно же, невозможно пройти мимо свидетельства, что халдеям в те времена идеи вегетарианства были действительно хорошо известны. Вспомним библейскую историю успешного опыта пророка Даниила и его товарищей (1:11), принимавших "в течение десяти дней... в пищу овощи и воду для питья". Вот как интерпретирует Иосиф Флавий в "Иудейских древностях" [49, с. 428] этот момент: "Благодаря такому режиму, последние достигли высокой душевной чистоты, умы их стали еще более восприимчивы к науке, а тела гораздо способнее к работе, ввиду того, что они не притупляли своих способностей и не подавляли их разнообразной изысканной пищей, да и не изнеживались от этой же причины, и потому они вскоре отлично усвоили себе всю образованность, которой располагали тогда евреи и халдеи". И вряд ли является случайным совпадением упоминание Апулеем в "Метаморфозах" (XI, 23) десятидневного срока воздержания от животной пищи, требуемого от миста, перед ритуалом посвящения его в таинство.

Ниточка знаний, полученных Пифагором в Индии, тянется к Сократу и Платону, последователям его учения. Упомянем к этому, что и Бертран Рассел [40, с.125] также высказал вероятностную возможность существования такой цепочки. Отметим же еще раз, что по нашему мнению, Пифагор, благодаря своему (как мы предполагаем) личному знакомству с Буддой привнес в ритуал таинства возможность опытного постижения феномена реинкарнации. И если это так, то отсюда следует, что вера Сократа в существование жизни после смерти исходит из опыта, полученного им в результате неоднократного его практического участия в мистериях в качестве миста.

Продолжая наше исследование, обратим внимание читателя на то, что в начале этой главы мы приводили высказывание Сократа, взятое из "Менона", в котором философ упоминает Пиндара (522 - 442 гг. до н. э.) в качестве авторитетного знатока в отношении рассматриваемого нами вопроса. И, действительно, этот поэт в своих Одах (фрагмент 115) утверждает: "Хорошо

снаряжен (в смерти) тот, кто ходит во гроб, зная истину Элевсина. Ему ведом исход земной жизни и новое ее начало - дар богов".

Ритуалы, связанные с посвящением в таинство, имели место не только в Элевсине. Наша задача найти то общее, что присуще всем подобным посвящениям независимо от привязанности их к определенному географическому месту и от некоторых различий, хотя и существенных, но если присмотреться к ним поближе, не более, чем формальных. Достаточно, с нашей точки зрения, эрудированные исследователи и ученые С. Гроф и Д. Хэлифакс, экспериментально изучавшие функциональные ощущения человека за гранью жизни [15, с. 211], следующим образом освещают интересующую нас проблему: "Посвящаемые зачастую раздеваются донага, им сбывают все волосы на теле, а на голову льют кровь жертвенных животных. В этих ритуалах нетрудно разглядеть сближение с положением новорожденного. Более того, использование испражнений и других отталкивающих субстратов напоминают скатологические аспекты биологических родов. Наконец, элементы пытки и физического страдания, болезненного отделения и борьбы за выживание, присутствующие во многих обрядах перехода, несут отпечаток близкого сходства с аналогичными процессами, являющимися частью перинатальных переживаний в психоделических сеансах. Иногда соприкосновение со смертью организуется столь реалистично, что ритуальные действия заключают в себе риск серьезной физической травмы или опасность настоящей биологической гибели". В подтверждение этому обобщению упомянем рассказ Тимарха Херонейского, современника Платона, приводимый Плутархом (Плутарх, "О гении Сократа", 22): "Когда я спустился вниз, то оказался в глубоком мраке. Я сотворил молитву и долго оставался лежать на земле. Я не мог отдать себе ясного отчета, бодрствую я или сплю, но мне показалось только, что когда раздался шум, я получил по голове удар, от которого швы моего черепа растрескались и предоставили моей душе выход".

Из этого короткого повествования видно, что Тимарх в процессе посвящения был доведен до глубокого обморочного состояния, близкого к смерти - "швы... черепа растрескались", в результате чего душе был предоставлен выход - она отделилась от тела. Несомненно, что у реалистично настроенного читателя возникнет правомерное сомнение - если даже с человеком что-либо и происходит в коматозном состоянии, то как он об этом может знать при явно отключенном сознании? Но оказывается, что этот парадокс был хорошо известен нашим далеким предкам. Мало того, посвящаемые получали в этом направлении ритуально оформленный инструктаж - в Ливадии, например, где в глубоком гроте находился оракул Трофония. Незадолго до спуска в эту расщелину приносился в жертву баран, по внутренностям которого гадали. Павсаний (IX, 39) так описывает этот процесс: "Если все предсказания находятся в согласии, то вас ночью ведут к Геркинскому ручью; два мальчика тринадцатилетнего возраста, носящие наименование Гермесов, купают вас и натирают маслом. Затем вы

поступаете в распоряжение жрецов, которые заставляют вас пить воду из двух источников - источника забвения, чтобы вы забыли все, чем занимались до сих пор, и источника памяти, чтобы вы помнили все то, что вам придется видеть". Наставления такого рода, получаемые мистами, совпадают с рассказами людей, побывавших по тем или иным причинам в тисках клинической смерти - по выходе из критического состояния они хранят в своей памяти все то, что происходило с ними и вокруг них.

Итак, предварительно заметим, что в Элевсинских посвящениях (в городе Элевсине) или в подобных (на острове Крите, например), мисты, путем различных ритуальных экзекуций, доводились до обморочного состояния и проходили испытание смертью. Автор "Элевсинских тайнств" Д. Лауэнштайн [30, с. 276 - 277] обращает внимание на то, что V гомеровский гимн "детальное вербальное свидетельство Элевсиний" и что самым древним пластом здесь являются имена. При этом он отмечает, что "кроме топонимов Крит и Элевсин (оба они догреческого происхождения и смысл их неясен), все имена сплошь "говорящие". Попытаемся внести ясность в этимологическое происхождение упомянутых топонимов. Объяснение топониму **Крит**, как нам кажется, следует искать в древнееврейских словах "לַחֲרוֹת" ("laharot" - "лахарот" - вырезать на камне, на металле) и в "חַרוֹת" ("harotet" - "харотет" - надпись на камне); **Элевсин** - в "לְעֵלֶף" ("lealef" - "леалеф" - привести в бесчувствие - это в буквальном плане соответствует самому ответственному этапу ритуала в процессе посвящения). Д. Лауэнштайн дает объяснение и "говорящему" слову Метанира, утверждая, что оно "делит свое имя с en-neroi, или nerteroi, то есть с мертвецами". Расширим понимание этого слова, предлагаемого Д. Лауэнштайном. Разделим его на две самостоятельные, по-нашему мнению, части - "**Мета**" и "**нира**", равносильные ивритским словам "מֵת" ("met" - "мэт" - мертвый) и "נֵר" ("ner" - "нэр" - свеча, светильник): смертный светильник!

Доктор Раймонд А. Моуди, проанализировал и обобщил воспоминания прошедших испытание смертью. И вот, что он пишет: "Сначала умерший слышит нарастающий шум, громкий звон или гудение, и в то же время чувствует, как очень быстро продвигается вперед по какому-то длинному туннелю. Затем он оказывается вне своего физического тела, но мозг еще работает. Своё собственное, покинутое тело он видит на расстоянии и, как зритель, наблюдает с очень удобной позиции за предпринимаемыми попытками вернуть его к жизни" [35, с. 22]. Заметим здесь, в качестве дополнительной информации, что Ю. Шилов на основе обобщений Раймонда А. Моуди и других ученых, далеких, казалось бы, от археологических проблем, высказал прелюбопытнейшую гипотезу, касающуюся однотипных различий в конструкциях курганов (продолговатых и округлых) и в способе наблюдаемых в них захоронений - в продолговатых мертвецы погребены в "эмбриональном положении", в округлых - в вытянутом. Ю. Шилов связывает эти различия с двумя противоборствующими культурами существовавшими в те древнейшие времена и в отношении их к вопросу бессмертия. В культуре

вытянутых курганов смерть связывалась с процессом возрождения через феномен видения туннеля и нисхождения при продвижении по нему к новому рождению: следствием являлся способ захоронения - "эмбриональное положение усопших"; в противоположной культуре (круглые курганы) - возвращение из туннеля и, как следствие - положение активное - вытянутое. И далее Ю. Шилов говорит нечто очень важное для всей дальнейшей перспективы предлагаемого нами исследования - сутью противостояния "была не социальная дифференциация, а противоборство бытия - небытия. Именно это противоречие красной нитью проходит через все формации, культуры и этносы, оставаясь главным двигателем истории и ныне, и на обозримое будущее" [56, с 622]. Предваряя результаты дальнейшего нашего углубления в суть избранной нами темы, выскажем (в контексте предложенной Ю. Шиловым гипотезы) мысль об ущербности самореализаций двух крайних возможностей человеческого мышления - на Востоке и на Западе: с одной стороны - иррациональное (Зороастр, Будда), с другой - рационально-прагматическое (канонизированный Аристотель и последующая плеяда европейских философов). При всем рациональном прагматизме западного мышления, одна из его традиционных привязанностей все же является глубоко иррациональной - терпимое, в основе своей, отношение к христианству, хотя и мистическому по существу, но тем не менее канонизировавшему Аристотеля - только потому, очевидно, что определенного рода высказывания Спасителя в непримиримом противоречии своем соответствовали смыслу третьего постулата. Остановимся на гипотезе, вытекающей из этого нашего предположения. Но предварительно заметим, что время активной научной жизни Аристотеля приходится, примерно, на 350 годы до н. э. - то есть около 350 лет до трагических событий, связанных со Спасителем. И в этом промежутке (в течение более чем 300 лет) евреи испытывали влияние греческой культуры (как прямое, так и косвенное). И это, несомненно, ощущается в тексте Евангелия. Вспомним аристотелевский закон исключенного третьего (третьего не дано: *tertium non datur*). В "Метафизике" Аристотель пишет: "всякий отдельный предикат необходимо либо утверждать, либо отрицать" (135, IV, 7, 1011 b 23). Такая формулировка полностью совпадает с предлагаемой Иисусом Христом (Матф. 5:37): "Но да будет слово ваше: "да, да", "нет, нет"; а что сверх этого, то от лукавого". Мы предполагаем, что позитивное отношение Понтия Пилата, человека эллинской культуры, к Иисусу исходило не из жалости, а из того, что этот властитель, после разговора с осужденным, почувствовал в нем человека мыслящего - нечто родственное собственному духу. Иначе меж ними не произошло бы беседы, уходящей потайными корнями своими в сократовские времена (Иоанн 18: 37,38):

"Иисус...: ...Я на то родился и на то пришел в мир, чтобы свидетельствовать об истине...

Пилат...: ...что есть истина?"

Исходя из того, что Иисус ответил на этот вопрос мудрым молчанием, вытекает, что аристотелевский принцип исключения третьего не укоренился в нем настолько, чтобы следовать ему всегда и безоговорочно...

Другой, потрясающий воображение феномен, выявленный Раймондом А. Моуди и описанный им - "столкновение с очень ярким светом". Позволим себе привести любопытные извлечения из рассказов этих людей, приводимых в указанной работе [35, с.55-70]:

"Всюду была чернота, кроме узкого пути передо мной, где впереди брезжил какой-то свет. Чем ближе я приближался к нему, тем больше он рос"...

"...я оказался окруженным облаками и каким-то розовым туманом, а затем пролетел сквозь закрытые окна, словно их и не было, в чистый хрустальный свет. Он был так красив и ярок! Это был очень сильный свет, но глаза не раздражал. Не знаю как это объяснить, но у него была какая-то индивидуальность"...

"...затем ко мне стал приближаться свет. Сначала он казался мне тусклым, а потом превратился в огромный яркий луч. Это была не вспышка, а огромная масса света. Я почувствовал горячее волнение. Свет был белый, невероятно яркий. Не могу точно описать его"...

"В какой-то момент передо мной появился сверкающий, белый свет... И тут в моем мозгу возникли слова: "Ты хочешь умереть?" Я ответил, что не знаю, так как мне ничего не известно о смерти. Тогда белый свет сказал: "Перейди эту линию, и узнаешь"...

Гроф С. и Хэлифакс Д., в отличие от Раймонда А. Моуди, построившего свое исследование пассивно (на опросах индивидуумов, побывавших по тем или иным причинам по ту сторону жизни), использовали иную методологию. Во введении к книге "Человек перед лицом смерти" они пишут: "С нами поделились опытом и знаниями, обретенными во время путешествий во внутренние пространства, многие сотни людей... которые в ходе психоделических сеансов исследовали царство смерти в некоем модифицированном варианте обряда перехода в иной мир. Наиболее важные сведения мы получили от людей больных раком и стоявших перед неизбежностью биологической смерти" [15, с.12].

Из этого признания следует, что учеными была использована не только особая категория людей, но и препарат (конечно же, с позволения участников такого неординарного эксперимента) ЛСД, вызывающий усиленную работу подсознания. "Да, но это, ведь, не смерть!", - может возразить внимательный читатель. И мы готовы с ним согласиться, но далее авторы сообщают, что "в нескольких случаях пациенты, прошедшие через сеансы психоделической терапии, позже испытывали краткие эпизоды глубокой агонии, потери сознания или даже клинической смерти, а затем были возвращены к жизни. Они... описывали четкие соответствия между реальным переживанием умирания и

сеансами ЛСД-терапии..." [15, с.74]. Грофом С. и Хэлифакс Д. в результате проделанной ими работы была накоплена информация, подтверждающая работу Раймонда А. Моуди. Они приходят к выводу, что "переживание явления выхода из тела - ...общая черта опыта соприкосновения со смертью" [15, с.170]. Анализируя результаты наблюдений, они утверждают, что в этом состоянии "не воспринимаются запахи, ароматы, температура, отсутствует мышечное чувство. Зрение же и слух, судя по всему, резко усиливаются, достигая почти безграничного уровня. Сходство между этими переживаниями и описаниями тибетского состояния бардо просто поразительно... Особенно часто, судя по всему, происходит видение встречи со "Светящимся существом", которое является источником... сияния..." [15, с.170].

Обратимся же в Бардо Тедол - "Тибетская книга мертвых" - к одному из наставлений умершему:

"О благороднорожденный (такой-то), слушай! Сейчас ты созерцаешь Сияние Чистого Света Совершенной Реальности. Познай его. О благороднорожденный, твой разум пуст, он лишен формы, свойств, признаков, цвета; он пуст - это сама Реальность, Всеблагость...

Твое сознание, сияющее, пустое, неотделимо от Великого Источника Света; оно не рождается и не умирает, оно - Немеркнущий Свет, Будда Амитаба" [46, с. 34-36].

Свое определенное положительное мнение в отношении подобного рода феноменов высказал К. Г. Юнг в "Психологическом комментарии к "Тибетской книге мертвых". "Ее наставления, - говорит он, - столь подробны и столь приспособлены к малейшим изменениям в состоянии умершего, что каждый серьезный читатель вправе задать себе вопрос: "А что, если мудрые ламы и впрямь заглянули за пределы трех измерений и сорвали завесу с величайшей из тайн?" И далее: "Истинное просветление умерший испытывает не в конце Бардо, а в его начале, в момент смерти, после чего начинается погружение в область иллюзий и неведения, постепенная деградация, завершающаяся новым рождением в физическом мире". Наиболее интересным в рассматриваемом комментарии является мнение К. Г. Юнга, как специалиста в области психологии и психиатрии. Он пишет - "трудно отрицать тот факт, что в целом книга порождена архетипическим содержанием бессознательного, за которым западный разум усматривает не физическую или метафизическую реальность, а "всего-навсего" психическую реальность". Мы готовы согласиться с К. Г. Юнгом, но при условии, что метафизическая реальность в ходе исторического развития может проявляться как физическая по мере того, что в результате каких-либо открытий появляется возможность адекватного научного объяснения. Так, может ли (спрашиваем мы, беря за основу вышеприведенное высказывание К. Г. Юнга) психическая реальность перерасти в физическую?

Безымянные адепты буддизма, изложившие наставления для умерших в "Тибетской книге мертвых", не сомневались в возможности такой метаморфозы. В книге не отрицается, что явление Сияния Чистого Света Совершенной Реальности, так же и видение Бога Смерти и других всевозможных чудовищ, является производной разума человека, пребывающего в таком исключительном состоянии. "О благороднорожденный, - говорится в этой книге, - на Двенадцатый День из северной области твоего мозга появится божество, пьющее кровь, из Рода Кармы... его обнимает Мать-Кротишвари... Не бойся их, не ужасайся, не трепещи. Знай, что они - воплощение твоего разума" [46, с. 81-82]. Далее эта мысль варьируется в том же аспекте: "И Бог Смерти, и божества, и демоны, и Буйвологоловый Дух Смерти не существуют вне человека, все они - иллюзии" [46, с. 108]. Следует также отметить, что здесь же (в Бардо Тедол) утверждается, что умерший, даже в этом своем состоянии, должен постараться определенным образом осознать возникающие видения: "Если ты осознаешь, что все божественные облики и сияния порождены твоим разумом, ты в тот же момент станешь Буддой" [46, с. 87].

Читатель, внимательно знакомящийся с текстами "Тибетской книги мертвых", заметит, что несмотря на отношение к видениям, сопровождающим смерть, как к порождениям нашего разума (умерший зрит нечто внутри самого себя - видит не реальность, а собственные архетипы), в этой книге, в соответствии с логикой текста, подобного рода видения, при соответствующем к ним отношении со стороны умершего приводят его или к новому рождению во чреве какой-либо женщины, или к выходу из рокового кармического круга (человек, сливаясь с Великим Источником Света, уходит в нирвану - превращается в Будду): то есть, практически, говорится о переходе психического в нечто осязаемо физическое. И, действительно, речь здесь идет о переходе одного явления в другое. Вдумайтесь в утверждение - "...твой разум... пуст - это сама Реальность...". И далее, как бы в подкрепление этому: "В той области, где ты сейчас пребываешь, ты с непреодолимой силой ощущаешь нераздельность Пустоты и Света. Пустота имеет природу Света, а Свет - природу Пустоты; Свет неотделим от Пустоты; это область изначального, неизменного разума..." [46, с. 109]. И не проявляются ли в этом случае известное свойство пространства и времени (теория относительности), когда по отношению к быстро движущейся системе отсчета процессы представляются замедленными. Высвобождающаяся энергия разума умершего человека, или умирающего, или находящегося под воздействием ЛСД, порождает, видимое только ему, Сияние Чистого Света Совершенной Реальности. И, в свою очередь, соприкосновение с этим самопорожденным Источником приводит к тому, как это подтверждено экспериментами С. Грофа и Д. Хэлифакс, что люди в таком необычном состоянии "за несколько минут объективного времени... способны прожить целые жизни, века, тысячелетия и даже эпохи. Умирающие могут вновь пережить всю свою жизнь в течение нескольких секунд, а за минуту нашего времени - целое космическое

путешествие. При подобных обстоятельствах один час воспринимается, как секунда, а доля секунды оборачивается вечностью" [15, с. 142].

Пришло время в нашем исследовании отметить, что свет (такой, каким он нам кажется, когда мы его созерцаем любуясь извне) является не только порождением солнца в процессе нашей жизни под ним, но и реактивной производной соответствующего архетипа, могущей проявляться в особых случаях изнутри (в том числе и посмертно) видением свечения.

Поставим же в известность читателя, что не мы первые аналитически рассматриваем этот момент. Шилов Ю. [56, с. 105], опираясь на работу В. Н. Топорова [47, с. 50], отмечает, что древнеиндийское *mṃatī* как и старославянское *измръмрърати*, происходящие из индоевропейского *mer-*, означают не только "умирать", но также "(мерцающий) камень" (греч. "μαρμαρος" - "marmaros"); "очищать", "осветлять" (древнеанглийское *a-merian*). Здесь же Шилов Ю., исходя из работы того же Топорова В. Н. [47, с. 51], заостряет внимание на родстве индоарийской и древнеславянской Мары (воплощений смерти), отмечая, что их связь с определенными световыми эффектами в одних случаях бесспорна, в других правдоподобна... В связи с этим напомним читателю, что Будда достиг просветления после встречи с Марой. Мы предполагаем, на основе проделанного нами пути, что встреча Будды со "светоносной Гекатой" произошла в момент достижения Буддой нирваны (на сотню лет раньше вдохновенного озарения Еврипида метафорой, выделенной в этом предложении кавычками), и проявила эта красавица себя, очевидно, как Сияние Чистого Света Совершенной Реальности. И понятно же, что Гаутама не поддавался гипнотическому зову этого сияния (не вошел в него и не слился с ним, ибо это привело бы к его исчезновению с исторической арены до того, как его признали Буддой - именно из этого "столкновения" он вынес опытное познание процесса реинкарнации и отделения души от тела). Подобное, как нам кажется, произошло и с Моисеем (Исход 3:1-6): "Однажды провел он стадо далеко в пустыню, и пришел к горе Божией Хориву. И явился ему Ангел Господен в пламени огня из среды тернового куста. И увидел он, что терновый куст горит огнем, но куст не сгорает. Моисей сказал: пойду и посмотрю на сие великое явление... Господь увидел, что он идет... и воззвал...: Моисей! Моисей! Он сказал: вот я! И сказал Бог: не подходи сюда... Моисей закрыл лице свое; потому что боялся воззреть на Бога". Во время исхода сынов Израилевых из Египта (Исход 13:21) шел Господь "пред ними днем в столпе облачном... а ночью в столпе огненном...". И, наконец, похожее на предыдущие явления, повторное явление Господа Моисею (Исход 19:16-17) на горе Синай (Хорив): "На третий день, при наступлении утра, были громы, и молнии, и густое облако над горою, и трубный звук весьма сильный; и вострепетал весь народ, бывший в стане. И вывел Моисей народ из стана в сретение Богу, и стали у подошвы горы. Гора же Синай вся дымилась от того, что Господь сошел на нее в огне; и восходил от нее дым, как дым из печи и вся гора сильно колебалась". И опять же, предупреждение, идущее рука об руку с этим огненно Божественным

сиянием (Исход 19:12): "И проводи для народа черту со всех сторон, и скажи: берегитесь восходить на гору и прикасаться к подошве ее; всякий, кто прикоснется к горе, предан будет смерти". Отметим же еще раз, что не только народу запрещено переходить заповедную черту, но и Моисею сияние, вызывающее "из среды куста" запрещает подходить близко. Очевидно, что и Моисея, в случае нарушения этого табу, ожидала плачевная участь. Приплюсуем к этому нашему выводу, в подтверждение ему, повествование об истреблении Содома и Гоморы. Именно здесь, еще в домоисеевы времена, впервые появляются Ангелы Господни. Обращаясь к Лоту (Бытие 19:17), "один из них сказал: спасай душу свою; не оглядывайся назад, и нигде не останавливайся в окрестности сей; спасайся на гору, чтобы тебе не погибнуть". Параллельный анализ видения Моисея в Исходе и только что приведенного текста из Бытия фиксирует наше внимание на одинаковых моментах феноменального явления - и там и там задействован Ангел Господен, и там и там подопечные этого Ангела получают от него одинакового рода предупреждение (Моисей - не подходить "к пламени огня из среды тернового куста", Лот - не оглядываться назад). И там и там описание соответствует моменту - огонь, на который запрещено смотреть Моисею (он "закрыв лицо свое") находится непосредственно перед ним; Лот же уходит из Содома и ему запрещено оглядываться на покинутые места, "чтобы... не погибнуть". Но на что именно, в конкретном смысле, запрещено оглядываться Лоту? Анализ текста показывает, что на то же самое явление, что и Моисею - на "огонь от Господа" (Бытие 19:24). И, таким образом, в результате всей суммы вышеизложенного, следует вывод, что Бог равноценен Сиянию Чистого Света Совершенной Реальности, которое, в свою очередь, равнозначно смерти - смертельному своему воздействию на человека - оно способно его убить (в йогической практике известны случаи, когда погрузившиеся в нирвану не могли из этого состояния возвратиться - весьма вероятно, что сияние, которое они созерцали, убивало их). В связи с указанной нами равнозначностью явлений сияния, рождения и смерти, необходимо отметить (в подтверждение исследованиям Топорова В. Н. и соответствующим акцентациям Ю. Шилова) коренную буквенно-акустическую одинаковость согласных в иврите - в словах "לִזְרוֹחַ" ("lizroah" - "лизроах" - сиять), "לִזְרוֹא" ("lizroa" - "лизроа" - сеять), "לְהַזְרִיחַ" ("legazria" - "легазриа" - оплодотворять), "לִרְצוֹחַ" ("lirtsoah" - "лирцоах" - убивать). К этой же самой идее равноценности (сияние = рождению = смерти) относится фиксация Фрезером Д. Д. внимания на практике многих индоевропейских народов (греков, римлян и др.) приносить "беременных женщин в жертву богиням злаков и земли, чтобы земля была плодородной" [50, с.35]. Шиллов Ю. в "Прародине ариев", ссылаясь и на, упомянутого нами, Фрезера Д. Д. и на работу Рыбакова Б. А. [44, с. 187, 522-523] пишет о том, что "в качестве подобной реминисценции можно рассматривать... одинаковые изображения головы и лона (символом плодородия - ромбом) на восточнославянских вышивках, приуроченных к летнему солнцестоянию и жатве" [56, с. 147]. К этому материалу уместно добавить, что аналогичное сближение наблюдается и в иврите - в словах

"מין" ("min" - "мин" - секс), "מעיין" ("meuian" - "меуйан" - ромб), "מא" ("maa" - "маа" - семячко), "מאין" ("maian" - "майан" - помысел).

Здесь, для тех, которые, как мы предполагаем, могут засомневаться в профессиональной компетентности наших изысков в древнееврейском языке, напомним, что Леонид Зингер в своей грамматике "Иврит" [21, с. 64] пишет о том, что подобные слова способны "иметь одну или несколько согласных, близких по акустическому восприятию". И далее (там же): "Это явление отмечено еще грамматиками 10-11 вв., которые сформулировали общий принцип: звуки одного и того же сходного произношения могут взаимозаменяться". В дополнение примерам, приведенным из Библии, затронем еще одно явление из этого же неисчерпаемого источника, а именно, видение пророка Иезекииля 1:4,5 - "...клубящийся огонь, и сияние вокруг него. А из середины его как бы свет пламени из середины огня; и из середины его... подобие четырех животных". И далее (1:13): "И вид этих животных был как вид горящих углей, как вид лампад; огонь ходил между животными, и сияние от огня и молния исходила из огня". И зрил пророк (1:15) "подле этих животных по одному колесу перед четырьмя лицами их", а еще то (1:20), что "колеса поднимались наравне с ними, ибо дух животных был в колесах"; а еще то (1:26-28), что "над сводом, который над головами их, было подобие престола... а над подобием престола было как бы подобие человека вверху на нем. И... как бы пылающий металл, как бы вид огня внутри его вокруг; от вида чресл его и выше и от вида чресл его и ниже... как бы некий огонь, и сияние было вокруг огня. В каком виде бывает радуга на облаках во время дождя, такой вид имело это сияние вокруг". Этот текст из Иезекииля приведен нами и потому, что пророка посетило видение, интересующего нас сияния; и потому что узрел он души животных, отделившиеся от их тел; и потому, что сияние это в том виде, в каком "бывает радуга на облаках" возвращает нас к раздумию над 9:13 из Бытия: "Я полагаю радугу Мою в облаке, чтобы она была знамением завета между Мною и между землею"; и потому, что раздумие это наталкивает нас на мысль о том, что связующим звеном меж верхними сферами (Бог - небо - облако) и нижними (земля - преисподняя - смерть) является радужное свечение; и потому что в мифологических источниках арийского происхождения радуга - это мост между Небесами и Преисподней, и конечно же, потому что 1-я Глава книги пророка Иезекииля является одним из древнейших источников Каббалы, в которой особое место отводится символике света: согласно каббалистическим воззрениям, первая стадия творения - это эманация первичного света и десяти сфирот из недр Самого Бога.

Следует отметить, что хотя в Библии и существует тенденция (в отличие от религий более древнего происхождения) рассматривать смерть, как необратимое состояние, в ней все же имеет место понятие Воскресения из Мертвых (вера в то, что в дни Мессии мертвые оживут). И более того - во Второзаконии 32:39 читаем: "Видите ныне, что это Я, Я - и нет Бога, кроме Меня: Я умерщвляю и оживляю". Очевидно, что сказано это не ради красного словца - воскресил, ведь, Иисус

Лазаря, друга своего, на четвертый день после его смерти. "Это мифические выдумки!", - воскликнет читатель, мировоззрение которого опирается в основе своей на веру во всеилие современного просвещения. Но вот, что свидетельствует история о мертвом ребенке, принесенном шошонскому знахарю Моргану Муну [16, с.301]: "Все думали, что девочку уже не вернуть, но знахарь сказал: "Нет, ее душа на время оставила тело...". Затем он коснулся макушки ребенка, проводя рукой поверх головы и вокруг ее. Внезапно девочка открыла глаза и взглянула на него. На следующий день она уже резвилась с другими детьми и была абсолютно здорова". И это лучший из вариантов подобного Воскресения. Умерщвление в качестве наказания за те или иные прегрешения и последующее оживление (превращение людей в зомби) практиковалось (по свидетельствам очевидцев и поныне практикуется) на Гаити - традиция, завезенная сюда неграми Бенина.

Продолжая нашу тему, отметим, что то явление, которое К. Г. Юнг называет деградацией, завершающейся (по его же словам) новым рождением, в "Тибетской книге мертвых" приравняется к нирване. И это полностью совпадает с нашими рассуждениями, разработанными в книге "Мы - мутанты" [26, с. 180-181], где мы фактически утверждаем, что психическое состояние взрослого человека в момент нирваны равноценно тому психическому состоянию, которое было испытано им в момент эмбрионального рождения. Это означает всего лишь то (и только то!), что в постпреднатальном (сознательном) периоде нашей жизни ощущение нирваны может возникнуть только тогда, когда наше индивидуальное коллективное бессознательное приводится к тому равновесному балансу (благодаря волевому подавлению доминирующих архетипов), который оно имело в момент эмбриональной кристаллизации. Но в таком случае, с нашей точки зрения, момент смерти также равен состоянию нирваны, ибо в этот момент происходит уничтожение в нашем бессознательном доминирующих архетипов. Отсюда следует парадоксальный вывод, что блаженство момента рождения равно блаженству момента смерти. Именно поэтому, люди, испытавшие клиническую смерть, утверждают, что им не хотелось возвращаться в наш бренный мир из той безмятежности, которую они испытали по ту сторону жизни. И еще - очевидно, что в момент образования зиготы приобретается такое же огромное количество энергии, которое высвобождается в момент смерти. Эта высвободившаяся энергия ощущается, вероятно, как отделение души от тела и явление яркого света (феномены, посещающие умерших и входящие в гамму тех незабываемых впечатлений, которые выносят те, кому удалось все же оттуда вернуться).

В дополнение к "Тибетской книге мертвых" упомянем египетскую, похожую на нее в том плане, что и здесь предпочтение получал покойник, сумевший еще при жизни приобрести некоторые конкретные знания о потустороннем мире (прочсть "Книгу Мертвых" и выучить наизусть необходимые заклинания, а также имена всех демонов, охраняющих врата).

Исходя из информации, которая имеется в книге Рака И. В. "Мифы древнего Египта", есть и другие совпадающие моменты - "воскреснув, египтянин оказывался перед первыми воротами "Дома Осириса-Хентиamenti", которые охранял страж по имени "Тот, кто следит за огнем"... Умерший должен был приблизиться к этим воротам и сказать: "**Я** - тот великий, кто *создал свой свет*, я пришел к тебе, Осирис, я молюсь тебе, очищенный от всего оскверняющего..." [39, с 173, 174].

Вопросы феноменальных явлений, связанных с посмертным состоянием человека, настолько выпадают из повседневной жизни, что отдельный индивидуум, если даже случайно и вычитал об этом что-нибудь из каких-либо источников (которые, к сожалению, не дорастают до научно обоснованной концепции), не находит эти явления определяющими среди тех забот, в которые окунает его современная действительность - ему легче не думать о них, ибо смертный час еще не наступил, а если и наступит, то это всего лишь краткий миг в сравнении с длительностью отпущенного времени (так ему кажется!). Но фактически имеется вероятность обратного - все самое непреходящее и заветное находится за тем рубежом, где обитает великое всепоглощающее ничто. Мы не скрываем нашего мнения, что для переоценки ценностей необходимо уметь мыслить, уметь философствовать, но, ведь, философами, как, впрочем, и поэтами, не становятся, а рождаются. И все же мы надеемся, на то, что узкий круг читателей у нас все же появиться. Имея ввиду это, мы стараемся скрупулезно исследовать и упомянуть все соответствующие нашей теме источники. С этой точки зрения заметно выделяются апулеевские "Метаморфозы", в которых дается краткое описание (11:23) процесса посвящения в таинства. Жрец ведет миста в баню - там очищает его "окроплением и снова приводит к храму". Затем ставит его "у самых ног богини и, прошептав... на ухо некоторые наставления, ...перед всеми свидетелями наказывает... воздерживаться от чревоугодия, десять дней подряд не вкушать никакой животной пищи, а также не прикасаться к вину". И вот наступает день посвящения. Жрец облачает посвящаемого "в плащ из грубого холста и, взяв за руку, ведет в сокровенные недра храма". И далее: "Может быть, ты страстно захочешь знать, усердный читатель, что там говорилось и делалось? Я бы сказал, если бы позволено было говорить, ты бы узнал, если бы слышать было позволено. Но одинаковой опасности подвергаются в случае такого дерзкого любопытства и язык и уши. Впрочем, если ты объят благочестивой тайной познания, не буду дольше томить. Итак внимай и верь, ибо - это истина. *Достиг я рубежей смерти, переступил* порог Прозерпины и *вспять вернулся*, пройдя через все стихии, *в полночь видел я солнце в сияющем блеске*, предстал пред богами подземными и небесными и вблизи поклонился им". Невозможно не упомянуть и Э. Шюре, который в книге "Великие посвященные" изложил следующее, импонирующее нашему исследованию, древнее египетское предание:

"Однажды Гермес, долго размышлявший над происхождением вещей, впал в забытие. Тяжелое оцепенение овладело его телом; но по мере того, как оно цепенело, дух его поднимался в пространстве. И тогда ему показалось, что Существо, необъятное по размерам, без определенной формы, звало его по имени. - Кто ты? - спросил Гермес в испуге. - Я, Осирис, верховный Разум, и я могу снять покров со всех вещей. Что желаешь ты видеть? - Я желаю созерцать источник всего сущего, я желаю видеть Бога.

И немедленно Гермес почувствовал себя залитым чудным светом. В его прозрачных волнах проходили очаровательные тени всех существ. Но внезапно страшный мрак, наполненный ползучими тенями, опустился на него. Гермес был погружен во влажный хаос, полный испарений и зловещего шума. И тогда голос поднялся из глубины бездны. Это был *Призыв Света*. И вслед затем быстрый огонь устремился из влажных глубин в неизмеримые высоты эфира. Гермес поднялся за огнем в светлые пространства. Хаос свивался и развевался в бездне; хоры светил сверкали над его головой, и *ГолосСвета* наполнял Бесконечность" [58, с. 119].

Теперь и мы на основе приведенной информации убедились в том, что, человек, прошедший испытание смертью, а значит, в равной степени, и бесповоротно умерший со зримой ясностью проходят через стадию отделения души от тела и затем перед ними возникает видение некоего яркого источника, излучающего свет и способного вести с ними своеобразный разговор. Отсюда само собой вытекает, что "вернувшиеся с того света" в результате подобного рода ощущений и видений начинают куда более, чем веровать - они начинают знать нечто определенное о существовании загробной жизни, исходя при этом из своего собственного опыта. И, вероятно, задача мистерий заключалась в том, чтобы помочь мисту на собственном опыте убедиться в том, что за чертой жизни есть некое продолжение, хотя и несколько отличающееся, но все же вполне приемлемое, чтобы перестать бояться перехода из одного состояния в другое.

Отсюда следует, что знания, вынесенные Сократом, из участия в культовых посвящениях имело опытный характер. Во-первых, он на практике постиг, что душа отделима от тела. И это его знание придает некоторым его беседам определенную целенаправленность - в Федоне, например (II, 80 e, 81a), Сократ рассуждает о том, что происходит с человеком после смерти. Его понимание этого вопроса по сути своей совпадает с изложенным в Бардо Тедол (имеет буддистский оттенок): "Допустим, что душа разлучается с телом чистою и не влачит за собою ничего телесного, ибо в течение всей жизни умышленно избегала любой связи с телом, остерегалась его и сосредотачивалась в самой себе, постоянно в этом упражняясь, иными словами, посвящала себя истинной философии и, по сути дела, готовилась умереть легко и спокойно. Или же это нельзя назвать подготовкою к смерти? - спрашивает Сократ у Кебета и тут же отвечает, - такая душа уходит в подобное ей самой безвидное место, божественное, бессмертное, разумное, и, достигши его, обретает блаженство, отныне избавленная от

блужданий, безрассудства, страхов, диких вожделений и всех прочих человеческих зол, и - как говорят о посвященных в таинства - впредь навеки поселяется среди богов".

Несколько далее, в том же Федоне (81bc), Сократ продолжает свой рассказ о том, что происходит с человеком после его смерти: "Но, думаю, если душа разлучается с телом оскверненная и замаранная, ибо всегда была в связи с телом, угождала ему и любила его, зачарованная им, его страстями и наслаждениями настолько, что уже ничего не считала истинным, кроме телесного, - того, что можно осязать, увидеть, выпить, съесть или использовать для любовной утехи, а все смутное для глаза и незримое, но постигаемое разумом и философским рассуждением, приучилась ненавидеть, бояться и избегать, - как, по-твоему, такая душа расстанется с телом чистой и обособленной в себе самой?... Никогда!... Я думаю, что она вся проникнута чем-то телесным: ее срастили с ним постоянное общение и связь и долгие заботы о нем... Но ведь телесное, друг, надо представлять себе плотным, тяжелым, землеобразным, видимым. Ясно, что душа, смешанная с телесным, тяжелеет, и эта тяжесть снова тянет ее в видимый мир".

Сравним это понимание Сократа с имеющимся комментарием к тексту в "Тибетской книге мертвых", в котором следующим образом поясняются причины нисхождения умершего из области "богов" в область "видимого мира": "Если умирающий знаком с этим состоянием благодаря прежним духовным (йогическим) упражнениям, если он способен в решающий момент достичь состояния Будды, Колесо Рождений остановится и наступит немедленное Освобождение. Но такое духовное искусство встречается крайне редко; обычно ментальных способностей умирающего не хватает, чтобы удержаться в сфере, где сияет Чистый Свет, и начинается постепенное нисхождение в низшие области Бардо, завершающееся новым рождением" [46, с. 34-37]. Теперь, имея перед глазами этот комментарий, можно более отчетливо видеть аналогичные точки соприкосновений в двух текстах - в платоновском и в тибетском: в платоновском душа избегает повторного рождения и "впредь навеки поселяется среди богов", если она в процессе жизни "сосредотачивалась в самой себе, постоянно в этом упражняясь" и очищаясь этим, готовилась к смерти; в тибетском требуется знакомство "с этим состоянием благодаря прежним духовным (йогическим) упражнениям" - в этом случае достигается "немедленное Освобождение". Обращает на себя внимание идентичность предпочтения, которое (исходя из платоновских диалогов) в сравнении с простыми смертными получают при переходе из этого мира в потусторонний посвященные в таинства, и предпочтения, приобретенного йогической практикой (тибетский текст): в противном случае умершие в качестве наказания (как повествуют об этом платоновские диалоги) возвращаются в "видимый мир", или, в соответствии с тибетской версией - нисходят к повторному рождению. Указанные аналогии, наблюдаемые в этих двух текстах, говорят не только о линии, прослеживаемой от

Платона к Сократу, от Сократа к Пифагору, от Пифагора к Будде и в несколько более далекое прошлое - к Орфею, но и о том, что ритуалы культовых посвящений появились на исторической арене не на голом месте, но своим происхождением обязаны тем глубоким корням, которые берут свое начало в древнейших временах; и о том, что познание описанных нами феноменов имеет один общий источник и о том, что народы, сохранившие в своих мифах и ритуалах следы этих познаний, имеют общее происхождение и, соответственно, общую генетическую наследственность, проявляющуюся не столько в строении черепа и внешней схожести черт, сколько в архетипическом содержимом коллективного бессознательного.

Мы приглашаем нашего читателя заглянуть в сокровенную суть этой неисчерпаемости и убедиться, что она, раздробившись на многочисленные самостоятельные ручейки, продолжала, продолжает и продолжит оставаться быть. Мэри Бойс, например, в своей книге "Зороастрийцы", почерпнув из такого ручейка, информирует нас о существовании прелюбопытнейшей легенды: "Согласно зороастрийским преданиям, Зороастр достиг тридцати лет, возраста зрелой мудрости, когда он, наконец, получил откровение. Это великое событие упоминается в одной из Гат (Ясна 43) и кратко описывается в пехлевийском сочинении Задспрам (Задспрам 20-21). Там рассказывается, как однажды Зороастр, участвуя в сборище по случаю весеннего праздника, отправился на рассвете к реке за водой для приготовления хаомы. Он вошел в реку и постарался взять воду из середины потока. Когда он возвратился на берег (в этот момент он сам пребывал в состоянии ритуальной чистоты), перед ним в свежем воздухе весеннего утра возникло видение, которое открылось ему как Воху-Мана, то есть "Благой помысел". Оно привело Зороастра к Ахура-Мазде и пяти другим **излучающим свет персонам**, в присутствии которых пророк "не увидел собственной тени на земле из-за их **яркого свечения**". Тогда же от этих семи божеств Зороастр и получил свое откровение" [7, с. 31]. Обратим внимание на соответствие: Моисею явилось свечение в виде Ангела Господня "в пламени огня из среды тернового куста, Зороастру - сияющее существо, открывшееся ему как Воху-Мана (Благой помысел). И еще на то, что видения эти могут возникать не только при испытании смертью, но и в состоянии ритуального очищения. Таковое, как известно, может быть достигнуто голоданием, бессонницей, отказом от мясной пищи, специальными упражнениями, приемом внутрь различного рода наркотических веществ и прочими способами ритуального воздействия. Американские индейцы, например, в поисках духа-покровителя уходят в безлюдное место. Ключевым моментом поиска видения считается появление духа. Индейские знахари в своем большинстве утверждают, что такое видение приближается как яркий свет. В "Индийской философии" С. Радхакришнан, используя гимны Ригведы (сложились в среде арийских племен в эпоху переселения их в Северо-Западную Индию приблизительно в XV-X вв. до н.э.), сообщает: "Сома, бог вдохновения, дающий бессмертие, аналогичен Хаоме Авесты и Дионису древней Греции; это бог вина и виноградников. Все это - культы

опьяняющих напитков... Сома персонифицируется не полностью. Растение и сок столь живо предстают перед человеческим умом, что обожествлять их ему не так легко. Исполнение обращенных к Соме гимнов приурочено к тому времени, когда сок выжимали из растения. "О Сома, вылитый, чтобы Индра выпил, теки чистым, сладчай шим и увеселительным потоком" - (IX.1). В книге VIII.48.3. один из поклоняющихся восклицает: "Мы пили Сому, мы стали бессмертными, мы вышли на свет, мы познали богов"... Какое место занимает Сома в деяниях арийцев ведийской эпохи, показывает следующий прекрасный гимн [64], обращенный к Соме: "Там, где вечный свет в мире, где находится солнце, в том бессмертном, нетленном мире помести меня, о Сома. Где сын Вивасват правит, как царь, где находится тайна небес, где находятся могучие воды, там сделай меня бессмертным" [38, с. 66, 67].

С. Радхакришнан, комментируя этот гимн, говорит, что сын Вивасват, являющийся Ямой - правителем мертвых (соответствует Йиме - сыну Виванхванта Авесты), первый из смертных умер и обрел путь в иной мир; первый, кто пошел по пути предков. Мы же, имея ввиду акценты проделанного нами исследования, сосредоточим внимание не столько на том, что ритуальные (в Ригведе - сома, в Авесте - хаома) напитки, вызывали при их употреблении духовное просветление и видение вечного света, сколько на том, что блаженное сияние это пребывает не во внешнем мире, а в царстве сына Вивасваты (правителя мертвых) - именно туда, желая обрести подлинное бессмертие, просит Сому безымянный исполнитель священного индийского гимна перенести самого себя. Но не только ради этого он готов отправиться туда добровольно.

Цепочка - опьяняющий напиток, видение вечного света в царстве смерти и смерть, ведущая к повторному рождению - осмысливалась древним человеком, как элемент естественного круговращения природы, который необходимо поддерживать. Ритуальные жертвоприношения воспринимались, как подпитка этого круговращения, необходимая для того, чтобы оно не прерывалось. В книге "Религиозные традиции мира" - в монографии "Индуизм", написанной Дэвидом М. Найпом (перевод Д.А. Иванова), читаем: "Ведийская религия была и остается не чем иным, как серией осуществляемых по особой программе развоплощений и созидательных убийств, поддерживающих непрерывное существование мира" [36, с.208]. Шилов Ю. в "Прародине ариев", опираясь на избранные гимны Ригvedы, переведенные Елизаренковой Т. Я., а также на комментарии и на вступительную статью, написанные этим автором [41, с. 404-405], отмечает следующее: "Сам факт принесения в жертву нельзя считать "указанием на социальную приниженность принесенных в жертву людей": ведь из "Гимна Пуруше" (RV X.90.16) и других данных известно, что жертва обожествлялась и обычно была добровольной" [56, с.139]. Тот же Юрий Шилов в "Прародине ариев" [56, с. 26-27], беря за основу свою же научную работу [57, с. 165-167], обращает внимание "на взаимосвязь человеческих жертвоприношений с другими" видами жертвоприношений, "а также с антропоморфными статуэтками, стелами, кромлехами и досыпками, могилами" и приходит к выводу "о тяготении указанных жертвоприношений не к каннибализму или социальному неравенству, а к космогоническим ритуалам и мифотворчеству". Очевидно, что знание о происходящем по ту сторону жизни позволяло древним не бояться смерти. И, конечно же, мы согласны с Ю. Шиловым, что в процессе жертвоприношений использовались не только пленные. Добровольцев умереть на этом

поприще было более, чем предостаточно. Смерть в этом случае воспринималась, как духовное возрождение. Именно в этом ключе герметик Зосим (ок. III - IV вв.) описывает свое видение, цитируемое Вячеславом Ивановым в книге "Дионис и прадионисейство" - "приспешил некто, быстро бегущий, на рассвете, и одолел меня, и рассек ножом, и расчленил меня по составу согласия моего, и содрал кожу с головы моей, и мечом - меч был при нем - отделил кости мои от плоти моей, и опять сложил кости с плотию, и жег меня огнем из руки своей, доколе я не научился, переменяя тело, быть духом" [23, с.181].

Видение Зосима уходит своими архетипическими корнями в мифы, повествующие о растерзании, как о явлении, без которого невозможно сотворение мира. В этом отношении, в принципиальном их смысле, мифы о растерзании Пуруши, Кроноса, Осириса, Паньгу и пр. ничем друг от друга не отличаются. Вселенная, возникшая благодаря подобному растерзанию, могла продолжать свое существование только и только при условии постоянных жертвоприношений. Такому пониманию круговорота жизни способствовали и явления повседневности, привязанные, например, к земледелию (гибель посеянного зерна в результате прорастания и в итоге получение новых зерен) и открытие жрецами феноменов непрерывности личностного бытия (реинкарнации).

Традиция человеческих жертвоприношений, корни которой прорастают в глубочайшую древность, не вышла из моды и в более поздние времена. В "Законах" (IV, 782 с) Платон устами некоего Афинянина сообщает: "Пережитки того, что люди приносили друг друга в жертву, мы и сейчас видим у многих народов". О человеческих жертвоприношениях в храме Зевса Ликейского свидетельствует Павсаний (VIII 38, 7). Он же рассказывает о Ликаоне, зарезавшем на алтаре Зевса младенца (VIII 2, 3), а Плутарх о человеческом жертвоприношении, совершенном Фемистоклом накануне Саламинской битвы (Фемистокл XIII, 234). И Библия не отрицает такую возможность (об этом можно судить по готовности Авраама подчиниться Божьему повелению принести в жертву Исаака). С нашей точки зрения (в отличие от общепринятой) жестокое требование Господа имело своей целью не столько испытание незыблемости авраамовой веры (Бог в этом не сомневался), сколько проверку готовности Авраама исполнить Божий закон о первенцах (Числа 3:13) на самом деле (в натуральной его сущности): "Ибо все первенцы - Мои; в тот день, когда поразил Я всех первенцев в земле Египетской, освятит Я Себе всех первенцев Израилевых от человека до скота; они должны быть Мои. Я Господь". "Но ведь Исаак не первенец!", - возразит вдумчивый и всезнающий читатель. "Да!" - подтвердим мы его несомненную компетентность, но добавим при этом, что патриархи наши нередко нарушали права первенца, как главного наследника, на законную долю из своего имущества. И, действительно, ведь в этом отношении Исаак был предпочтен Авраамом первенцу Исмаилу. Именно отсюда исходит негодование Господа (Бытие 22:2): "Бог сказал: возьми сына твоего, единственного твоего, которого ты любишь, Исаака; и пойди в землю Мориа, и там принеси его во всесожжение". И если это требование Господа имело благополучный исход, то, как свидетельствует Библия, случаи принесения людей в жертву все же имели место. В Книге Судий 11: 30, 31, 34, 39, например, повествуется о том, как Иеффай заклал собственную дочь.

Конечно же, еврейская религия - явление более цивилизованного порядка, чем, скажем, та, которая питалась мифами Древнего Египта или Ригведы, но косвенно и в ней присутствуют отголоски жестоких мифологических расчленений. В той же Книге Судей

19:28, 29 нашло себе место следующее натуралистическое описание, похожее чем-то на кадры из кинофильмов в стиле итальянского неореализма: "Он сказал ей: вставай, пойдем. Но ответа не было, потому что она умерла... Пришедши в дом свой, взял нож, и, взяв наложницу свою, разрезал ее по частям ее на двенадцать частей, и послал во все пределы Израилевы". Этот поступок некоего левита в контексте Библии кажется, на первый взгляд, логически необъяснимым. Но объяснение есть и заключается оно в том, что в левите этом сработало бессознательное - архетипы, переданные ему по наследству теми далекими предками, которые на несколько тысячелетий были старше не только самого левита, но и самого Авраама. Согласно древнейшей схеме, уже упомянутой нами ранее, возрождение рассматривалось как следствие расчленения. "Мистика, паталогия, садизм!" - подумает возмущенный читатель, но нет иного разумного объяснения, кроме предлагаемого. Сам труп, в целостности его, символизирует 12 колен израилевых лишенных былой космической энергии - народ, обессиленный мелкими взаимопетензиями и распрями. Расчленением трупа, обесчещенной развратными жителями Гивы наложницы, левит как бы вливал в народ свой новые силы для единения, самоочищения и самовозрождения. Напомним читателю, для пущей убедительности, что поступок Иезекииля 5:1 подобен по своей символике не только поступку левита, но и самопожертвованию: "А ты, сын человеческий, возьми себе острый нож, бритву брадобреев возьми себе, и води ею по голове твоей и по бороде твоей, и возьми себе весы и раздели волосы на части". Несколько выше мы уже упоминали о видении Иезекиилем в виде сияния "подобия славы Господней" (2:1). По ходу библейского повествования становится понятным, что совершить символическое саморасчленение было предложено Иезекиилю голосом этого сияния и что оно Господь Бог... А разве история умерщвления Иисуса Христа и Его легендарное Воскресение не является аллегорическим повествованием о метаморфозах добровольного принесения Сыном Человеческим самого себя в жертву?

На этом этапе нашего продвижения в неизведанное мы вправе задать сами себе вопрос - с помощью каких методологий древнейшие получили знания о том, что происходит с умершими по ту сторону жизни? Тем же самым путем, каким, как нам это кажется, исследуют этот вопрос современные ученые. Сома и хаома и другие подобного рода напитки по принципу воздействия ничем не отличаются от препарата ЛСД, употребленного С. Грофом и Д. Хэлифакс в своих специфических исследованиях. И если эти ученые приходят к выводу, что "переживание полнейшего уничтожения часто сопровождается видением слепящего белого или золотистого света" [15, с. 66], то, несомненно, что к такому же выводу пришли и жрецы древнейших народов, накапливая и анализируя многовековой опыт воздействия на соплеменников опьяняющих напитков во время традиционно праздничных оргий. И если эти ученые сообщают, что "лица, находящиеся под действием ЛСД, ... принимают позы и продуцируют серии телодвижений, поразительно напоминающие процесс прохождения плодом различных стадий родов" [15, с. 62], то почему бы не заметить это же самое и жрецам и не провести на этой основе космологический знак равенства между уничтожением (смертью), видением света и процессом рождения? Очевидно, что исходя именно из такого обобщения, как показывают раскопки древнейших захоронений, умершим придавали позу, напоминающую положение плода в матке. И если участники экспериментов во время сеансов психоделической терапии сталкиваются "с вероятностью того, что они жили множество раз до нынешнего воплощения" [15, с. 73] и если некий Джесс, будучи неграмотным человеком, "в ходе

психоделических процедур открыл и усвоил сложную метафизическую систему, включая веру в реинкарнацию" [15, с. 78], то почему бы жрецам результаты подобных наблюдений не сделать достоянием слагаемых ими мифов, подобных Ригведе и Упанишадам, что, собственно говоря, и произошло в действительности. Иные пути приобретения такого опыта - свидетельства людей испытавших состояние смерти и тем не менее вернувшихся, что называется "с того света". Именно подобного рода свидетельство использует Сократ в беседе с Главконом (Платон, III, "Государство", 614 bc): "Я передам тебе... рассказ одного отважного человека, Эра, сына Армения, родом из Памфилии. Однажды он был убит на войне; когда через десять дней стали подбирать тела уже разложившихся мертвецов, его нашли еще целым, привезли домой, и когда на двенадцатый день приступили к погребению, то лежа уже на костре, он вдруг ожил, и оживши, рассказал, что он там видел".

ГЛАВА III. БОГ И САМОПОЗНАНИЕ

В предыдущей главе мы выяснили, что постижение, если не самого бога, так его видоизмененной сущности, в древние времена носило опытный характер и знание об этом (присущее человеку от рождения, но забытое) припоминалось посредством ритуально разработанных таинств и различного рода посвящений. Что именно припоминалось человеком - отдельные архетипы или некоторое определенное взаимодействующее их количество, наследственно отразившее восприятие реальности предыдущими поколениями в мифически искаженном виде? - ответ на этот вопрос для нас принципиального значения не имеет, ибо для темы третьей главы базой для анализа является тот самоочевидный факт, что источником указанного знания, припоминаемого опытом личного участия в специальных ритуалах, является внутренний мир каждого конкретного человека - содержание его бессознательного. Исходя из этой самоочевидности, утверждение А. Ф. Лосева, что у Сократа, мол, речь идет о боге немифическом и некультовом - "полученном в результате логического рассуждения в качестве некоего понятия о всеобщей целесообразности" [32, с. 17], - такое утверждение (при всем нашем уважении к замечательному русскому мыслителю) представляется научно никак не обоснованным.

Эта ошибочная, с нашей точки зрения, мысль о сугубо сознательном отношении Сократа к окружающей действительности прямо и косвенно присутствует во многих произведениях А. Ф. Лосева. Так в своей фундаментально внушительной "Истории античной эстетики (Софисты. Сократ. Платон)" ученый пишет о Сократе [33, с. 80]: "Он не только не живет инстинктами, но, кажется, он их совсем лишен. Там, где другой ощутил бы в себе действие инстинктов, Сократ ограничивается только язвительным замечанием. Да и диалектику свою, это виртуозное искусство спорить и делать дураками своих соперников, он придумал для того, чтобы заменить ею жизнь страстей и инстинктов".

Подчеркнутое здесь отношение А. Ф. Лосева к платоновскому наследию исходит (иначе и невозможно было при советской власти ученому любого уровня) из идеологических предпосылок безоговорочного материализма, теоретические положения которого, как известно, базируются во всех своих аспектах на третьем постулате Аристотеля. Пройденный этап позволяет нам в этой главе приступить, наконец, к критическому рассмотрению знаменитого третьего постулата.

Его классическая формулировка (в объединении с законом противоречия) гласит, что между противоречащими высказываниями нет ничего среднего - т. е. третьего высказывания (третьего не дано: *tertium non datur*). Мы же утверждаем, что все высказывания на любом уровне обобщения имеют лишь субъективный характер по той причине, что являются производной человеческого сознания и поэтому отражать абсолютной истины никак не могут. В противном случае познание достигло бы своего предела и тогда всякое человеческое стремление, а значит и развитие исчерпало бы все свои возможности.

Исходя из внутренней сущности человеческого мышления (из его конкретной и неуничтожимой субъективности), на любое логическое высказывание влияют не два вектора, а три - сознание, подсознание и сама реальность.

Мы должны понять и усвоить, что человек, оперирующий этими тремя качественно различными векторами, сводит каждый из них к такому символически стерильному модулю, который позволяет оперировать ими независимо от их качественного различия, что, собственно, и дает возможность получать искомое с таким содержимым, в котором из пространственной ориентации не исключается ни один из трех векторов, ибо исключение одного из них лишило бы наше мышление объемности - сделало бы его плоскостным.

Рассмотрим это положение феноменологически - рис. 1:

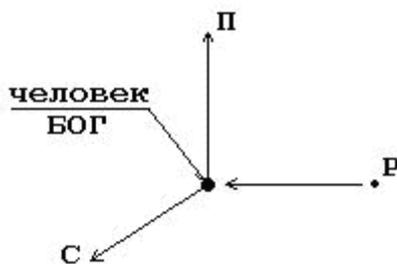


Рис.1. Р - реальность, С - сознание,
П - подсознание.

Отсюда вытекают следующие варианты, могущие влиять на качество выбора того или иного решения:

1. Если человек пытается игнорировать работу подсознания (исключенным третьим в этом случае является инстинкт), мышление замыкается в процессе выбора того или иного решения в плоскостной системе голого материализма, заключенного между Р и С (наличием реальности и ее объективным, якобы, разумением).

2. Если исключенным третьим оказывается сознание, мышление замыкается в плоскости, заключенной между подсознанием (инстинктом) и реальностью - между П и Р. Это - мистическое мышление.

3. Если исключается сама реальность, то выбор замыкается в плоскостной системе, заключенной между подсознанием и сознанием (вне реальности оно догма) - между инстинктом и догмой - между П и С. Это - паранойяльное мышление.

4. Ни один из векторов не исключается - это возможно при условии выбора решения по формуле противоположной аристотелевской, ибо третье здесь является осязаемым. В таком случае "ни то ни другое" означает, что человек не доводит положение в системе выбора до парадокса крайностей, ибо учитывает не только то, что заключено между двумя векторами, но и третий вектор - тот, который в таком случае растворяется в символически стерильном модуле таким образом, что в итоге оказывается метаморфозным превращением в себя самого двух остальных, от которых человек в момент отрицания (как бы вне отрицания чего бы то ни было) отталкивается.

Четвертый вариант в системе выбора ("ни то, ни другое, но третье") со всей очевидностью является объемным, в отличие от первых трех ("или то, или это; третьего не дано"). Следует отметить, что человек с объемным вариантом мышления в каждый последующий момент может делать основополагающим любой из трех векторов - т. е. гибче приспосабливаться к конкретным обстоятельствам, требующим адекватного отношения в одних случаях - реалистического, в других - подсознательного, в третьих - осознанного. Личность же, привязанная генетически к любому из первых трех вариантов, склонна к плоскостному мышлению, в пределах которого математически точно срабатывает система выбора, сформулированная третьим постулатом. Именно по этой причине выводы мистической школы индийских логиков в основе своей совпадают с материалистическим по своему духу направлением аристотелевской и всей послеаристотелевской логики. В мистическом направлении исключенным третьим является активная доминанта - сознание, в материалистическом пассивная - подсознание. Что касается именно Сократа, то это был первый человек древности, оставивший нам пример объемного мышления, ибо из платоновских диалогов становится понятным, что этот гениальный диалектик за исходное положение брал подсознание и, анализируя его с помощью сознания, не исключал влияния на то и другое третьего фактора - самой реальности.

Противовесом А. Ф. Лосеву, утверждающему отрицательное отношение Сократа к инстинктам (к подсознательному), является сам Сократ, не оставляющий нам в этом отношении никаких сомнений - "...величайшие для нас блага, - говорит он Федру, - возникают от неистовства, правда, когда оно уделяется нам как божий дар. Прорицательница в Дельфах и жрицы в Додоне в состоянии неистовства сделали много хорошего для Эллады - и отдельным лицам и всему народу, а будучи в здравом рассудке, - мало и вовсе ничего" ("Федр", II, 244 b).

Или - еще в том же духе - "...неистовство, которое у людей от бога, прекраснее рассудительности, свойства человеческого" ("Федр", II, 244 d). И тем не менее, как человек объемного, а не плоскостного мышления, Сократ к рассудительности, как к некоей положительной и несомненно желательной в нашей повседневной жизни сущности, относится уважительно и даже пытается добраться (в "Хармиде") до истоков этого понятия. И что же? Философ приходит к выводу, что участники диалога, и он в том числе, "не в состоянии понять, чему из сущего учредитель имен дал это имя "рассудительность"... наше исследование, - признается Сократ, - оказалось наивным и лишенным прочного основания, оно совсем не в состоянии найти истину..." (I, "Хармид", 175 bcd).

Заметим, что такое исследование оказалось несостоятельным, по всей видимости, потому, что "рассудительность" может быть выявлена в логическом соотношении

предметов анализа, но не в самих предметах. Посмотрим внимательно на рис. 1. Рассудительность совпадает с осью сознания - С. Анализируется при этом воздействие предметов реальности на подсознание. Сознание, участвующее в этом процессе в качестве посредника, претендующего на объективность, проектируется в точку - т. е. является величиной невидимой на межвекторной плоскости подсознание-реальность". Именно поэтому Хармид, желающий избавиться от головных болей, останавливается на "заговоре" (предпочитает непосредственное воздействие на подсознание). Хармид говорит: "Клянусь Зевсом, Сократ, я лично не знаю, обладаю я рассудительностью или нет. И как могу я знать то, относительно чего даже вы с Критием не сумели как ты сам говоришь - выяснить, что же это такое. Однако я не слишком тебе доверяю, Сократ, и думаю, что весьма нуждаюсь в заговоре; так что с моей стороны нет никакого препятствия к тому, чтобы ты заговаривал меня столько дней, сколько ты сам сочтешь нужным" (I, "Хармид, 176 b). Мы просим читателя обратить внимание на то, что речь здесь идет не о способности Сократа пустой болтовней заговаривать - т. е. отвлекать человека от хронического страдания головными болями, но об умении его гипнотически воздействовать на человека (на его подсознание). Из этого следует, что Сократ придавал первостепенное значение не только своему "неистовому" подсознанию (хорошо владел способами концентрации внимания на глубинных процессах, протекающих в его собственной душе), но плюс к этому хорошо владел мастерством гипнотического воздействия на своих собеседников. Об этом его умении, хорошо знали ученики Сократа и в платоновских диалогах это зафиксировано в рамках предлагаемой нами интерпретации. Так, например, в "Феаге" Аристид, обращаясь к своему учителю, признается: "Ведь, как ты знаешь сам, я от тебя совсем ничему не научился; но я делал успехи, когда находился вместе с тобой и даже если был с тобой не в одном и том же помещении, а всего лишь в одном с тобой доме; а еще более преуспевал я, когда находился с тобой в одном помещении, и уже гораздо больше, казалось мне, когда, находясь с тобой в одной комнате, я смотрел на тебя говорящего, а не глядел в это время в сторону; самые же великие и многочисленные успехи сопутствовали мне, когда, сидя рядом с тобою, я тесно к тебе прикасался" (I, "Феаг", 130 e). Эту же тему развивает и Алкивиад в диалоге "Пир" (II, 215 de): "Что касается меня, друзья, то я, если бы не боялся показаться вам совсем пьяным, под клятвой рассказал бы вам, что я испытывал, да и теперь еще испытываю, от его речей. Когда я слушаю его, сердце у меня бьется гораздо сильнее, чем у беснующихся корибантов, а из глаз моих от его речей льются слезы; то же самое, как я вижу, происходит и со многими другими". Сократ и сам знал о своих гипнотических способностях. В "Теэтете", имея ввиду своих учеников, он говорит: "Еще нечто общее с роженицами испытывают они в моем присутствии: днями и ночами они страдают от родов и не могут разрешиться даже в большей мере, чем те, - а мое искусство имеет силу возбуждать или останавливать эти муки" (II, 151 a). Эта, описанная самим Сократом помощь, которую оказывает он своим ученикам совпадает с той ролью, которую играл гуру (наставник-брахман) в индийской традиционной системе духовного образования.

Почти все платоновские диалоги декларируют призыв Сократа заниматься самим собой, искать истину в самом себе (в своем подсознании). Для более быстрого и правильного проникновения в подсознание Сократ умело пользуется диалектической методикой: "Прежде всего нам надо взглянуть на самих себя, - говорит он в "Меноне" (I, 96 e), - кто бы мог каким-нибудь образом сделать нас лучше. Я, когда говорю так, имею в виду наше исследование: ведь мы самым смехотворным образом упустили, что люди поступают

хорошо и правильно, руководствуясь не только приобретенными знаниями". Сократ здесь подразумевает, что люди "поступают хорошо", исходя из самих себя (из биологической природы своей) - т. е., говоря современным языком, исходя из недр подсознания (источника всех наших инстинктов).

Линия, развиваемая в диалоге "Менон", показывает объемность сократовского мышления во всем его гениальном размахе. Речь идет здесь, как нам представляется, о соотношении (вернее о контакте) сознания и подсознания. Сократ считает что истинные мнения (очевидно, приходящие к нам из подсознания) "не хотят долго при нас оставаться, они улечиваются из души человека и потому не так ценны, пока он их не свяжет суждением о причинах. А оно и есть, друг мой Менон, припоминание, как мы с тобой недавно установили" (I, 98 a).

Мы полностью согласны с приведенным здесь рассуждением философа, но при этом учитываем и наше понимание вопроса: припоминанием является не суждение о причинах, а мнения, которыми люди пользуются, исходя не только из существующего в процессе жизни положения вещей, но также из того давления психического порядка, которое оказывает на них коллективное бессознательное (архетипические представления), передаваемое им наследственным образом.

Далее Сократ говорит нечто настолько современное, что даже не верится, что такую мысль мог высказать человек, родившийся 2500 лет назад, беспредельно далекий от нынешних исследований в области психологии: "Будучи связанными, мнения становятся, во-первых, знаниями и, во-вторых, устойчивыми. Поэтому-то знание ценнее правильного мнения и отличается от правильного мнения тем, что оно связано" (98 a).

Но объемность мышления не позволяет Сократу остановиться на этом плоскостном решении. Поэтому в том же "Меноне" к этой плоскостной двухвекторности он проводит еще один вектор. На этот раз (в дополнение к прежнему своему двухвекторному выбору, не отрицая его) он думает, что "правильное мнение ничуть не хуже знания и не менее полезно в делах, и человек, обладающий правильным мнением, ничуть не хуже обладающего знанием" (98 c). Отсюда следует, по мысли Сократа, что человек, чьи этические поступки базируются на подсознании, обладает не меньшими достоинствами, чем тот, чьи поступки - результат логически продуманного действия. В подтверждение философ спрашивает: "И разве не будет справедливо, Менон, назвать божественными тех людей, которые хоть и не обладают разумом, достигают великого успеха во многом из того, что делают и говорят?" (99 d).

Вопрос, касающийся соотношения мнения и знания, Сократ доводит до государственной значимости. Он утверждает полезность как мнения, так и знания (полезность и сознательного и подсознательного), констатируя по поводу этих "вещей", что первая "слишком скоро исчезает, да и другая - знание - не руководит государственными делами" (99 b). Он высказывает мысль, что "если не благодаря знанию, то только благодаря правильным мнениям люди государственные ведут свои города по правильному пути; разумом же они совсем не отличаются от прорицателей и боговдохновенных провидцев" (99 c). И несколько ниже: "Значит, мы правильно назовем людьми божественными тех, о ком только что говорили, - прорицателей и провидцев и всякого рода поэтов; и не с

меньшим правом мы можем назвать божественными и вдохновенными государственных людей: ведь и они движимые и одержимые богом, своим словом совершают много дел, хотя и сами не ведают, что говорят" (99 d). Диалог "Менон" заканчивается утверждением Сократа, "что нет добродетели ни от природы, ни от учения, и если она кому достается, то лишь по божественному уделу, помимо разума, разве что найдется среди государственных людей такой, который и другого умеет сделать государственным человеком" (100 a). Но тут же Сократ с горечью добавляет: "Если бы он нашелся, то о нем можно было бы сказать, что он среди живых почти то же самое, что Тересий, по словам Гомера, среди мертвых: ведь о нем поэт говорит, что "он лишь с умом, все другие безумными теньями веют" (100 a).

Вопрос доминанты (знание является руководствующим принципом человеческого поведения или что-либо иное?) настолько волнует философа, что становится стержневой темой диалога и в "Протагоре" (I, 352 c), где Сократ информирует нас о мнении подавляющего большинства людей (с нашей точки зрения довольно верное мнение) - "...несмотря на то, что человеку нередко присуще знание, они полагают, что не знание им управляет, а что-либо другое: иногда страсть, иногда удовольствие, иногда скорбь, иной раз любовь, а чаще - страх" (т. е. на языке современной терминологии - человеком управляет подсознание). Далее Сократ развивает мысль (актуальную и сегодня) о потребительском отношении этого же большинства людей к знанию, о котором "они думают прямо как о невольнике: каждый тащит его в свою сторону". В итоге Сократ вопрошает Протагора: "Таково ли примерно и твое мнение о знании, или ты полагаешь, что знание прекрасно и способно управлять человеком, так что того, кто познал хорошее и плохое, ничто уже не заставит поступать иначе, чем велит знание, и разум достаточно силен, чтобы помочь человеку?" - (т. е. согласен ли Протагор с мнением большинства, или все же поведенческая основа зависима от сознания?). И в этом диалоге беседа заканчивается тем, что ее главное действующее лицо, знаменитый Протагор, не может ответить однозначно на поставленный Сократом вопрос.

Из приведенных нами примеров видно, что диалектическая проницательность Сократа объемна и направлена в процессе исследования мнения и знания, добра и зла и прочих вопросов этического порядка как во вне (на реальность), так и на сознательное (аналитическое) проникновение в подсознание своих собеседников и в свое собственное. Объемность его мышления в том и заключалась, что он находил и момент присутствия истины и вместе с этим момент ее одновременного отсутствия на всех трех векторах антропологически - в притягательном приложении к человеку. Для опытного и аналитического проникновения в глубинные тайны человеческой психики философ, осознающий преимущество особого рода мышления, которое мы называем объемным, использовал и ритуальные традиции своего времени - посвящение в таинство (конкретное содержание древнейших оргии мы попытались выяснить в предыдущей главе), и прочие доступные ему способы самопознания.

Постоянное напоминание со стороны Сократа о необходимости изучения самих себя не голословно именно потому, что он сам владел этим искусством в превосходной степени. Об этом дивном его умении повествует рассказ Алкивиада ("Пир", II, 220 cd): "Как-то утром он о чем-то задумался и, погрузившись в свои мысли, застыл на месте и, так как дело у него не шло на лад, он не прекращал своих поисков и все стоял и стоял. Наступил уже полдень, и люди, которым это бросалось в глаза, удивленно говорили друг другу, что Сократ с самого

утра стоит на одном месте и о чем-то раздумывает. Наконец вечером, уже поужинав, некоторые ионийцы - дело было летом - вынесли свои подстилки на воздух, чтобы поспать в прохладе и заодно понаблюдать за Сократом, будет ли он стоять на том же месте и ночью. И оказалось, что он простоял там до рассвета и до восхода Солнца, а потом, помолившись Солнцу, ушел".

Этот рассказ Алкивиада описывает способность Сократа к такой самососредоточенности, которая свойственна разве что продвинувшемуся буддистскому монаху. Но самое главное - в этом рассказе передан сократовский архетип, присущий коллективному бессознательному его далеких предков и говорящий об исходной общности всех арийских народов. Судите сами - Алкивиад повествует о таком моменте из жизни Сократа, который косвенно приложим к осуществлению известного психического акта - к молчаливому чтению мантры, практическим содержанием и целью которой является слияние с собственной душой. Рассказ Алкивиада заканчивается тем, что Сократ, выйдя из этого состояния, молится Солнцу! Но почему именно Солнцу?

Обратимся к Авесте, к зороастрийскому тексту, который передавался из поколения в поколение и начало которого уходит в глубину веков задолго до тех событий, которые с такой точностью переданы Алкивиадом [1, Яшт 6:4]:

Кто молится Солнцу,

Бессмертному Свету,

Чьи кони быстры...

.....

Тот молится Мазде,

Святым и Бессмертным,

Своей же душе.

Имеется явное сходство (нами подчеркнутое) в Авесте и в алкивиадовом рассказе. Откуда оно? Видение сияния, как мы выяснили в предыдущей главе, во-первых, по яркости не уступает солнечному свету; во-вторых, видение это возникает прежде всего, как психическая реальность, могущая, очевидно, переходить в физическую. И главное - творцом этого сияния является сам человек - сосредоточие его души. Отсюда, вероятно, следует логическая цепочка: концентрация на собственной душе - явление сияния, погружающее человека в эйфорическое состояние, - голос этого сияния, ведущий к откровению, - выход из этого состояния (из нирваны) и невольная (подсознательная) молитва Солнцу. Вот почему, очевидно, совпадает по смыслу и содержанию приведенный отрывок из Авесты и рассказ Алкивиада о Сократе.

В дополнение к этому общечеловеческому феномену, проявление которого соотносимо с биологической закономерностью (мы считаем, что не только человека, но и любое другое в достаточной степени высокоразвитое животное может посетить явление сияния), напомним читателю, что Авеста, Ригведа и Упанишады своим происхождением

имеют общий источник - праарийские племена, к которым относятся и греки... Это означает, прежде всего то, что часть коллективного бессознательного, уходящая корнями в те далекие времена в реальном своем жизненном выражении у конкретных представителей арийских племен абсолютно одинакова - в том числе у греков, иранцев и индусов. Известно также и то, что Будда, умалчивая существование бога, многие положения оставил соответствующими мифическим источникам (Ригведе и Упанишадам) - именно те положения, в истинности которых он убедился на собственном опыте самопознания...

Наконец, чтобы придать завершенность текущему моменту исследования, напомним читателю нашу точку зрения, высказанную в предыдущей главе - ту именно, что Пифагор являлся прямым учеником Будды и что Сократ был хорошо знаком со школой пифагорейцев...

Поскольку, предваряя наше теоретическое углубление в область современной логики, мы поневоле прикасались с критических позиций к ее плоскостной, не изменившейся аристотелевской сути, постольку именно здесь и сейчас следует сказать, что вся европейская философия (включая тех ее представителей, которые относились отрицательно к третьему постулату Аристотеля), не вышла за пределы плоскостного мышления, сужающегося до куцевого европоцентризма вместе с его экзистенциальной категоричностью.

Не обошло это заблуждение и Гегеля, пришедшего к мысли в своих "Лекциях", что "восточную мысль следует... исключить из истории философии" [11, с. 146]. Там же [с. 145] Гегель, проявляя до очевидности плоскостное европоцентристское мышление, пишет пренебрежительно о способности индусов к самопознанию, как о бегстве "в пустую абстракцию". И более того - этот официальный государственный философ (заслуженный профессор Берлинского университета) доводит пренебрежение свое до иронической насмешки - "так, например, - пишет Гегель, - индусы смотрят в продолжение десятков лет на кончик своего носа, а окружающие их кормят, они, таким образом, живут без всякого духовного содержания...".

При известной величине и значимости Гегеля, можно было бы и не заметить досадного его в отношении индусов промаха (списать на счет простительного на те времена незнания глубин индийского аналитического гения) - можно было бы, если бы не то, что Гегель позволяет себе восторженную характеристику точно такой же способности у древнегреческого философа: "Это физическое освобождение внутреннего абстрактного "я" от конкретного, телесного бытия индивидуума, - пишет он о Сократе, представляет собой внешнее доказательство того, как глубока была совершавшаяся в нем внутренняя работа духа" [12, с. 38]... Все, вроде бы, верно сказано о Сократе и красиво, но сам Сократ не нашел бы здесь самого главного - стремления к объективности! - ибо ее нет и не может быть там, где даже высокого полета птица свое хвалит, а чужое - хулит.

Еще одним любопытнейшим феноменом сократовского характера в пользу того, что он черпал свои рассуждения из подсознания, является постоянное общение его с неким внутренним голосом (похоже, что Сократ находился в состоянии постоянного откровения, близкого к нирване, при погружении в которую доминирующие архетипы нивелируются и

в этом психическом состоянии в человеке возникает внутреннее видение говорящего сияния и оно для этого человека не иллюзия, оно - и Говорящая Смерть и Говорящий Бог). О том, что голос, слышимый Сократом внутри самого себя, исходит, вероятно, именно из этого сияния, говорит тот факт, что голос этот осмысливается философом, как божественное знамение. В "Апологии" (I, 31 d) он говорит, обращаясь к судилищу: "Началось у меня это с детства: вдруг - какой-то голос, который всякий раз отклоняет меня от того, что я бываю намерен сделать, а склонять к чему-нибудь никогда не склоняет". В этом сократовском "не склоняет" сокрыта его приверженность к объемному мышлению и неприятие категоричности выбора. А еще сокрыта буддистское правило - "не иметь никаких желаний", ибо внутренний голос "не склоняет" Сократа к тому, чтобы "заниматься государственными делами", торговлей, копить богатство - "не склоняет" ко всякого рода плотским удовольствиям и прочим наслаждениям, ублажающим тело и отягощающим свободу духа: "...очищение - не в том ли оно состоит... чтобы как можно тщательнее отрешить душу от тела, приучить ее собираться из всех ее частей, сосредотачиваться самой по себе и жить, насколько это возможно, - и сейчас и в будущем - наедине с собою, освободившись от тела, как от оков?" - ("Федон", II, 67 cd).

Сократ, прислушивающийся к внутреннему голосу (божественному знамени), ощущает его по отношению к самому себе, как руководящее этическое начало ("Апология", I, 40 bc) - "...божественное знамение не остановило меня ни утром, когда я выходил из дому, ни в то время, когда я входил в суд, ни во время всей речи, что бы я ни хотел сказать. Ведь прежде-то, когда я что-нибудь говорил, оно нередко останавливало меня среди слова, а теперь во всем этом деле оно ни разу не удержало меня от какого-нибудь поступка, от какого-нибудь слова. Как же мне это понимать? А вот я вам скажу: похоже, в самом деле, что все это произошло к моему благу, и быть этого не может, чтобы мы правильно понимали дело, полагая, что смерть есть зло. Этому у меня теперь есть великое доказательство, потому что быть этого не может, чтобы не остановило меня обычное знамение, если бы то, что я намерен был сделать, не было благом". Временами внутренний голос проявляется в Сократе и, как провидческий дар ("Феаг", I, 128 e): "Вы знаете ведь того красавца Хармида, сына Главкона; однажды он советовался со мной, стоит ли ему пробежать ристалище в Немее. И не успел он начать говорить о своем желании состязаться, как я услышал голос и стал удерживать его от этого намерения...". О существовании этого феномена Сократа, об общении его с внутренним голосом, свидетельствуют не только платоновские диалоги - к Платону присоединяется и Ксенофонт в "Воспоминаниях о Сократе" (I, 1:2): "По всему городу ходили слухи о рассказах Сократа, что божественный голос дает ему указания". И там же (I, 1:5): "Многим друзьям своим он заранее советовал то-то делать, того-то не делать, ссылаясь на указание божественного голоса, и, кто следовал его совету, получал пользу, а кто не следовал, раскаивался".

На этом этапе нашего исследования пришла пора сделать заключение, что Сократ не только глубоко проник в бессознательное, как это делают йоги, но поскольку это проникновение он постоянно подвергал диалектическому анализу, ему удалось, не термилируя бессознательное каким-либо специфическим словом, явственно прикоснуться к его глубинному назначению и даже более того - на современном уровне постичь сокровенные свойства его и особенности. И это хорошо просматривается в сократовских высказываниях касающихся особенностей поэтического творчества:

В "Апологии" (I, 22 b): "Стыдно мне, о мужи, сказать вам правду, а сказать все-таки следует. Ну да, одним словом, чуть ли не все присутствующие лучше могли объяснить то, что сделано этими поэтами, чем они сами. Таким образом, и относительно поэтов вот что я узнал в короткое время: не мудростью могут они творить то, что они творят, а какую-то прирожденную способностью и в иступлении, подобно гадателям и прорицателям; ведь и эти тоже говорят много хорошего, но совсем не знают того, о чем говорят".

В "Федоне" (II, 61 b): "...поэт если только он хочет быть настоящим поэтом - должен творить мифы, а не рассуждения".

В "Федре" (II, 245 a): "Кто же без неистовства, посланного Музами, подходит к порогу творчества в уверенности, что он благодаря одному лишь искусству станет изрядным поэтом, тот еще далек от совершенства: творения здравомыслящих затмятся творениями неистовых".

В "Ионе" (I, 534 b): "...поэт - это существо легкое, крылатое и священное; и он может говорить лишь тогда, когда делается вдохновенным и иступленным и не будет в нем более рассудка; а пока у человека есть этот дар, он не способен творить и пророчествовать".

Заметим также, что Сократ прекрасно понимал, что поэтический дар, если рассматривать его как некоторый ряд определенных способностей, имеет дискретный характер. Человек не может владеть в одинаковой мере всем рядом дискретных величин, но, как правило, лишь одной из них ("Ион", I, 534 cd): "И каждый, - говорит Сократ, - может хорошо творить только то, на что его подвинула Муза: один - дифирамбы, другой - энкомии, этот - гипорхемы, тот - эпические поэмы, иной - ямбы; во всем же прочем каждый из них слаб. Ведь не от умения они это говорят, а благодаря божественной силе; если бы они благодаря искусству могли хорошо говорить об одном, то могли бы говорить и обо всем прочем; но ради этого бог и отнимает у них рассудок и делает их своими слугами, божественными вещателями и пророками, чтобы мы, слушая их, знали, что не они, лишённые рассудка, говорят столь драгоценные слова, а говорит сам бог и через них подает нам свой голос". Остается добавить, что в этом высказывании философа просматривается верная фиксация качественных моментов этой дискретности и нормальное распределение ее отдельных частей среди поэтически одаренных индивидуумов.

В виде отступления от основной темы отметим, тот небезынтересный факт, что проявление поэтических и любых других способностей является результатом вероятностно-генетических процессов, выражаемых колоколообразной кривой (распределение Гаусса), описание которой в указанном смысле дано нами в книге "Мы - мутанты" [26, с. 186]. И вспомнили мы эту кривую здесь неспроста. Дело в том, что важнейший в теоретическом и практическом отношении закон распределения вероятностей, открытый К. Ф. Гауссом (1777-1855), был феноменологически описан за 2250 лет до него в двух платоновских диалогах - в "Федоне" (II, 90 a): "Разве не ясно, - сказал Сократ, что мы приступаем к людям, не владея искусством их распознавать? Ведь кто владеет этим искусством по-настоящему, тот рассудит, что и очень хороших и очень плохих людей немного, а посредственных - без числа". "Как это?" - спросил Федон и Сократ ответил: "Так же точно, как очень маленьких и очень больших. Что встретишь реже, чем очень большого или очень маленького человека или собаку и так далее? Или что-нибудь

очень быстрое или медленное, безобразное или прекрасное, белое или черное? Разве ты не заметил, что во всех таких случаях крайности редки и немногочисленны, зато середина заполнена в избытке?"; а еще в "Тимее" (III, 52 e, 53 a), где феноменология вероятностного распределения описана настолько подробно и точно, что здесь не хватает всего лишь математического аппарата, чтобы получить тот же интеграл ошибок, который был теоретически определен Гауссом: "То, что приводилось в движение, все время дробилось, и образовавшиеся части неслись в различных направлениях точно так, как это бывает при провеивании зерна и отсеивании мякины: плотное и тяжелое ложится в одном месте, рыхлое и легкое отлетает в сторону и находит для себя иное пристанище. Вот наподобие этого и четыре упомянутых рода /стихий/ были тогда колеблемы Восприимницей, которая в движении своем являла собой как бы сито: то, что наименее сходно между собой, она разбрасывала дальше всего друг от друга, а то, что более всего сходно, просеивала ближе всего друг к другу".

Продолжая указанное нами отступление, выделим тот момент, что четкое понимание Сократом законов вероятностного распределения и самим Платоном (унаследованное им, очевидно, от своего великого и неповторимого учителя) привело к тому, что и учитель и ученик не могли не увязать, при присущей им обоим природной проницательности, этот закон с генетической наследственностью.

И, действительно, следы предполагаемой нами логической цепочки зафиксированы в диалогах и особенно в "Государстве", где Платон, например, предлагает систему сословий близкую к делению на касты и соответствующее распределение обязанностей (речь идет о правителях, стражах и ремесленниках). Создается и поддерживается такая система принципами эвгенического подхода к проблеме. Исходя из этого, Платон в "Государстве" (III, 460 c) предлагает устами Сократа метод, который, кстати, был далек от утопии, поскольку применялся в легендарной Спарте: "...младенцев, родившихся от хороших родителей, ...отнесут к кормилицам, живущим отдельно в какой-нибудь части города. А младенцев, родившихся от худших родителей, обладающих телесными недостатками, ...укроют, как положено, в недоступном, тайном месте". Перед тем, как предложить этот жестокий способ отбора, Сократ приводит в оправдание следующий авторитетный пример (III, 407 d): "В случае... внутренних болезней, продолжающихся всю жизнь, Асклепий не делал попыток чуть-чуть облегчить положение больного и, изменяя его образ жизни и затягивая болезнь, удлинить человеку никчемную его жизнь да еще дать ему случай произвести, естественно, точно такое же потомство".

И тут следует отметить, что поиски Сократом и Платоном способов улучшения человеческой породы шли намного дальше современных перспектив, ставших возможными с открытием Менделем генетических законов наследственности. Невозможно представить себе, что это так, но, как свидетельствует Платон, это именно так - еще 2500 лет тому Сократ, намного обогнав свое время, задумывался над возможностью искусственного вмешательства в человеческую природу. И не только он один, ибо если бы это было не так, то, очевидно, не появилось бы у него исторической возможности ("Менон" I, 95 c) цитировать строки из любимых ему стихов поэта Феогнида из Мегары (VI - V вв. до н. э.):

Если б умели мы разум создать и вложить в человека,

Много бы выпало им очень высоких наград, -

говорит философ и тут же уточняет кому именно выпали бы эти награды, -

"тем, кто сумел бы это сделать".

Этот пример говорит еще и о том, что Сократ считал человеческий разум несовершенным. Основанием для такого мнения являлся для него собственный его опыт самопознания и проникновение с исследовательской целью в виде бесед во внутренний мир других людей. В результате такого опыта Сократ пришел к выводу, что все наши знания берут свое начало в бессознательном. Душе остается самую малость - вспомнить. Что вспомнить? Тот опыт и те знания, которые были приобретены душой когда-то - в предыдущих рождениях: "...раз душа бессмертна, - говорит Сократ, - часто рождается и видела все и здесь и в Аиде, то нет ничего такого, чего бы она не познала; поэтому ничего удивительного нет в том, что и насчет добродетели, и насчет всего прочего она способна вспомнить то, что прежде ей было известно". Несовершенство же разума заключается по его мнению в том, что не всякий человек и не всегда способен вспомнить забытое знание.

Проделанная нами работа, позволяет возвратиться к теме, прерванной нашим вынужденным отступлением, ибо дает основание утверждать, что поэты, к которым приковано внимание Сократа, как раз и отличаются от обычных людей тем, что они без помощи рассудка способны вспоминать забытые знания. Да он, этот рассудок, по мнению Сократа им и не нужен, ибо в этом исключительном случае всякое рассуждение неповоротливостью своей приносит не пользу, а вред. Поскольку Сократ, как мы это уже выяснили, подобно поэтам, мог проникать в собственное подсознание, извлекая из него аккорды, адекватные такому волшебному проникновению, он всегда ощущал в себе неостребованное поэтическое призвание. В "Федоне" (II, 60 e, 61 ab) он признается Кебету: "В течение жизни мне много раз являлся один и тот же сон. Правда, видел я не всегда одно и то же, но слова слышал всегда одинаковые: "Сократ, твори и трудись на поприще Муз". В прежнее время я считал это призывом и советом делать то, что я делал. Как зрители подбадривают бегунов, так, думал я, и это сновидение внушает мне продолжать мое дело - творить на поприще Муз, ибо высочайшее из искусств - это философия, а ею-то я и занимался. Но теперь, после суда, когда празднество в честь бога отсрочило мой конец, я решил, что, быть может, сновидение приказывало мне заняться обычным творчеством, и надо не противиться его голосу, но подчиниться: ведь надежнее будет повиноваться сну и не уходить, прежде чем не очистишься поэтическим творчеством".

Здесь ход наших рассуждений заставляет нас снова пойти на отступление от основной темы и виновна в этом не столько, может быть, аналитическая часть нашей души, сколько та, которая причастна поэтическому творчеству и которая сильна не рассудочностью своей, а полным слиянием с бессознательным. Но что такое полное слияние с этой бестелесной красавицей, как не чистый инстинкт, лишенный всякой рассудочной примеси? Но легко ли, спрашивается, жить носителю подобной безпримесности в условиях всеобщей приверженности здравому смыслу? Как защитить ему себя в тисках всеобщего плоскостного мышления от холодной рассудочности, от категоричных "да" и от таких же "нет", от канонизированной бескомпромиссности третьего

постулата, ввевшегося в плоть и кровь современного человека, как единственно возможная форма (парадигма) его мышления? В таком сообществе поэт аутистичен, хотя никакой психиатр и никакой прибор отклонения от нормы в нем с ходу не определит. И потому не определит, что требуется длительное наблюдение специалиста, чтобы выявить поведенческое отличие человека, для которого прирожденной доминантой этической ориентации является внутреннее, от человека, для которого такой доминантой являются факторы внешние. Первый пытается приспособить реальность к бессознательному, второй, наоборот, бессознательное - к реальности. Первый - по натуре Дон-Кихот, второй - не благодушный Санчо Панса - далеко нет; второй, Господи, то, что мы имеем вокруг себя в подавляющем большинстве - беспардонное приспособленчество. Первого отчуждает и реальность (он генетически не приспособлен к тому, чтобы в ней адекватно ориентироваться), и само окружение - то и другое постепенно доводит его до состояния психического срыва. Реальность эта, как показывает накопленный веками опыт, хотя и воздействует на такого человека катастрофически, но он ее буквальным образом не замечает, ибо она для него измывательница неуловимая. Да и как может быть иначе, если при его способе мышления (при доминантах П и С) эта реальность для него, практически, при всей своей материальности равна нулю - паранойяльно трансформируется в точку. Вот почему многие поэты и другие талантливые представители разного рода искусств (не будем перечислять здесь имен) заканчивали свою жизнь трагически. Очевидно, что люди подобного рода нуждались и продолжают нуждаться в социальной защите и с той точки зрения, что их творчество интеллектуально обогащает общество и с той, что они оторваны (не по своей воле) от жизненных реалий, ибо истинные ценности заключены для них в коллективном бессознательном - т. е. в самопознании. Свою ущербность (принадлежность к миру бессознательного) они противопоставляют ущербности своих сограждан (принадлежащих от мозга до костей миру плоскостного - прагматического мышления). В этом отношении мы безоговорочно солидарны с К. Г. Юнгом, утверждающим в произведении "Психология и поэтическое творчество" [60], что "...искусство прирождено художнику как инстинкт, который им овладевает и делает его своим орудием... в качестве художника он есть... коллективный человек, носитель и ваятель бессознательно действующей души человечества... для прочего остается слишком мало, чтобы из этого остатка могла развиваться в придачу еще какая-либо ценность".

Представление о поэте, одухотворенном божественной силой, не было привилегией только Сократа, отводящего, как мы в этом убедились, такую огромную роль бессознательному. Оно было присуще мыслителям древности всех направлений. Демокрит (460-370 г. до н. э.), например, яростный материалист, современник Платона, оставил нам следующее высказывание: "Без безумия не может быть ни один великий поэт" (68 В 17 Dies). И даже Аристотель признает, хотя и в косвенном виде, наличие экстатического в поэзии (а значит и в поэтическом мышлении) - в "Политике" (IV, 1343 b, 0-10) находим такое высказывание: "Сократ в "Государстве" не прав, когда утверждает, что наряду с дорийским ладом можно оставить еще только фригийский, тем более что он из музыкальных инструментов исключает флейту. Ведь фригийский лад в ряду других занимает такое же место, какое флейта среди музыкальных инструментов: тот и другой имеют оргиастический, страстный характер. Доказательством этого служит поэзия: для выражения вакхического экстаза и тому подобных состояний возбуждения из всех

инструментов преимущественно нужна флейта, а среди ладов такая поэзия для соответствующего выражения прибегает к фригийскому ладу".

И хотя Аристотель имел понятие о вакхическом (бессознательном) экстазе, присущем поэтическому искусству, он явно исключил вакхическое из человеческого мышления, что хорошо видно в его "Поэтике", где происхождение поэзии он рассматривает только и только в плоскостном плане, ибо, дабы не противоречить самому себе, ничего кроме прагматических рассуждений, вытекающих из пресловутого третьего постулата, предложить не может: "Сочинение эпоса, трагедий, а также комедий и дифирамбов, ...- все это в целом не что иное, как подражание (mimeseis)" (IV, 1447 a 13).

И, конечно же, очевиднее очевидного, что именно Аристотель здесь исключает. Но мы вслед за Сократом, утверждаем, что задачей всякого творчества (в том числе и философского) является не внешнее, а внутреннее - самопознание, цель которого до скончания веков пребудет неизменной. Еще со времен Аратты творчество это взяло на вооружение естественную тенденцию быть не плоскостным, а объемным - учитывать не только сознательное и реальность, но и бессознательное (и в Греции, и в Сирии, и в Израиле, и в Ираке, и в Индии, и в Японии, и в Китае) и никакой Аристотель и никакая прагматика этого древнего устремления не истощит. И здесь мы позволим себе повторить рассуждение, взятое из известного произведения древнего даосского мудреца Чжуан-цзы (IV-III в. до н. э.), жившего во времена Платона - повторить с таким чувственным проникновением, будто оно наше собственное [2, с.117]:

" - Незнание глубоко, знание поверхностно, - ответило Безначальное. - **Не знать - это внутреннее, а знать - это внешнее.**

Тут Великая Чистота вздохнула и сказала: "Значит, **мы знаем благодаря незнанию! А не знаем из-за знания!** Кто же знает знание, которое не знает?"

- Путь неслышим, а если мы что-то слышим, значит, это не Путь, - ответило Безначальное. - Путь незрим, а если мы что-то видим, значит, это не Путь. О Пути нельзя ничего сказать, а если о нем что-то говорят, - значит это не Путь. Кто постиг Бесформенное, которое дает формы формам, тот знает, что Пути нельзя дать имя".

И теперь, разве не совпадает с отмеченным высказыванием Чжуан-цзы мнение Сократа ("Федон", II, 83 ab), что "...стремящимся к познанию известно... до какой степени обманчиво зрение", что душе во избежание ошибок необходимо "...насколько это возможно... сосредотачиваться и собираться в себе самой, верить только себе", мыслить только "...о том, что существует само по себе, и не считать истинным ничего из того, что она с помощью другого исследует из других вещей, иначе говоря из осязаемых и видимых, ибо то, что видит душа, умопостигаемо и безвидно"? Чтобы быть более конкретными, обращаем внимание читателя на тождество постигаемого Бесформенного у Чжуан-цзы и умопостигаемого безвидного у Сократа. И, кстати, исходя из платоновского понятия идей, умопостигаемое безвидное и есть как раз то, что дает форму формам, в виде земного (иллюзорного) существования вещей. Тождественным является и это: у Сократа - зрение обманчиво, у Чжуан-цзы - не только слышимое и видимое говорит о ложности Пути, но и говорящее что-либо о нем... И это: у Сократа - требование, предъявляемое душе, во избежание ошибок "...собираться и сосредотачиваться в себе самой", у Чжуан-цзы -

положительное отношение ко внутреннему (к бессознательному), к глубине незнания, благодаря которому мы знаем все то, что знаем. Заметим также и тот любопытнейший момент, что главенствующее положение в символической притче Чжуан-цзы занимает Безначальное и все действующие элементы диалога (Великая Чистота, Путь, Бесформенное, знание и незнание) подчиняются ему. Следует отметить явную переключку этого чжуанцзынского символического Безначального с размышлением Сократа в "Федре" (II, 245 de): "Если бы начало возникло из чего-либо, оно уже не было бы началом. Так как оно не имеет возникновения, то, конечно, оно и неуничтожимо. Если бы погибло начало, оно никогда не могло бы возникнуть из чего-либо, да и другое из него, так как все должно возникать из начала. Значит начало движения - это то, что движет само себя. Оно не может ни погибнуть, ни возникнуть, иначе бы все небо и вся Земля, обрушившись, остановились и уже неоткуда было бы взяться тому, что, придав им движение, привело бы к их новому возникновению".

Несомненный интерес представляет также и тот факт, что в "Меноне" Сократ пытается убедить своего собеседника, что нового познания, как такового, нет и то, что мы называем познанием, является припоминанием. Делает это Сократ с помощью вопросов, задаваемых мальчику - рабу Менона. Сократ выясняет у раба, которого не обучали никаким математическим наукам, наличие геометрических знаний. Дальше в этом диалоге проявляются следующие важные для нашей темы моменты - Сократ говорит Менону:

а) "...оно (знание - прим. наше) всегда у него (у мальчика - прим. наше) было, значит он всегда был знающим, а если он его когда-то приобрел, то уж никак не в нынешней жизни" (I, 85 e).

б) "...если он (мальчик - прим. наше) приобрел их (знания - прим. наше) не в нынешней жизни, то разве не ясно, что они появились у него в какие-то иные времена, когда он и выучился?" (I, 86 a).

Опять же - совпадение с тем, как понимал этот вопрос даос Чжуан-цзы. И здесь, наконец, пришла пора сказать, что причина этой тождественности может иметь несколько объяснений. Мы не отрицаем ни одного из них, но главным объяснением является, исходя из отмеченной нами некоторой одинаковости учений Будды, Лао-цзы и Пифагора, то, что все трое были современниками. Прикоснемся к этому вопросу, насколько это возможно, более конкретно. Мы уже говорили о вероятности посещения Индии Пифагором с целью ознакомления с учением Будды. Но, поскольку Китай граничит с Индией, что может быть странного в том, что подвиг великого грека повторил великий китаец? Или реальнее того - постижение основных положений индийского мудреца в результате встреч и бесед с его странствующими учениками. Следует иметь в виду и ту очевидность, что в даосизме и буддизме большинство положений склонны к ритуально-смысловой близости по той общей для них причине, что объединяющим началом здесь являются Упанишады, известные и в Индии и в Китае задолго до возникновения этих двух неортодоксальных направлений. Этим самым мы желаем сказать о возможности изолированного бесконтактного их самозарождения на общем фундаменте Упанишад. И, действительно, и буддизм и даосизм в своем чистом виде полностью совпадают с основополагающими принципами Упанишад. Этот вариант их параллельного на этой базе самозарождения и можно было бы принять за основу, если бы зачинатели этих двух направлений жили в разное время, но плюс к тому,

что они были современниками, они еще и жили неподалеку друг от друга - в соседних государствах. Итак, все данные склоняют нас к гипотезе, что Лао-цзы, встречался если не с Буддой, то с его последователями.

В табл. 1 представлены учения Востока и Запада.

Таблица 1

Имя	Цивилизация	Дата		Тип мышлен.	Объект концентр.	Вектора п/о		Пространст. характеристика мышления
		Рож.	Смер.			Главные	П-й	
Пифагор	Запад	580	500	мистич.	внутр.	П → Р	-	плоскостные
Сократ		469	399	естест.	внутр.	П → С	Р	объемное
Платон		427	347	интеллектуально-естест.	внешн.	Р → П	С	объемно-перевернут.
Аристотель		384	322	матер.	внешн.	Р → С	-	плоскостные
Лао-цзы	Восток	604	~520	мистич.	внутр.	П → Р	-	плоскостные
Будда		564	463	мистич.	внутр.	П → Р	-	плоскостные
Конфуций		551	479	интеллектуально-естест.	внешн.	Р → С	П	объемно-вывернутые
Джуан-цзы		IV	III	мистич.	внутр.	П → Р	-	плоскостные

Примечание: вектора п/о - вектора пространственной ориентации; П - подсознание, С - сознание; Р - реальность; → - знак импликаций; П → Р, П → С, Р → С, Р → П - варианты мышления; П → С, например, означает, что сознание (С) следует из подсознания (П).

Наша интерпретация, исходящая из типа мышления и его пространственной ориентации, находит, что все эти учения (и Будды, и Пифагора, и Лао-цзы, и Конфуция, и Платона) родственны. И только Сократ! - эта, даже Платоном необтесанная глыба, имеет, несмотря на свое пифагорейство, особую группу крови: собачью! - как мы это выяснили в первой главе. Что касается Аристотеля, то признаемся, что будь на то наша воля, в этот патриарший ряд он не попал бы, но мы включили его: во-первых, из сострадания к человечеству, умудрившемуся раболепно распластать свое мышление на плоскости третьего аристотелевского постулата, и, во-вторых, мы нашли своевременной и полезной попытку этот постулат опровергнуть.

Но не будем торопиться. Примем к сведению, что родственность Будды, Пифагора и Лао-цзы берет свое начало не только из того определяющего принципа, что они были современниками, но также из того положения, что этой тройке была дарована от рождения способность в одинаковом направлении мыслить, а именно - в мистическом: вектор реальности (Р) следует не из самой реальности, а из подсознания (П → Р).

В учениях Платона и Конфуция также имеются совпадающие моменты, требующие особого рассмотрения. Пространственная характеристика мышления двух этих основоположников определена нами соответственно, как объемно-перевернутая и объемно-вывернутая. Предлагаемая нами терминология, может у снобистски настроенного читателя вызывать ироническую улыбку, но тем не менее она имеет глубокий смысл - философский и исторический. Попробуем в этом убедиться.

Начнем с того, что пространственная характеристика мышления у Сократа определена нами, как объемная. Почему так? На основе изучения наследия, оставленного Платоном, мы пришли к выводу, что вопросы, которые Сократ исследует с помощью

сознания, извлечены им из подсознания в результате самоуглубления (неустанных попыток познать самого себя) - т. е. сознание (С) у него следует из подсознания (П). При этом необходимо учесть, что он, анализируя П с помощью С, не только не забывает о существовании Р (реальности), но каждый раз косвенно намекает, что без этой материи вся его диалектика была бы беспочвенной: "...кровати, - говорит он, - бывают тройками: одна существует в природе, и ее мы признали бы, думаю я, произведением бога... Другая - это произведение плотника. Третья - произведение живописца... Живописец, плотник, бог - вот три создателя этих трех видов кроватей" ("Государство", III, 597 b). И неважно то, что кровать здесь (тройка сотворенная - богом, живописцем и плотником) является, при такой троице, воспроизведением идеи идеальной кровати, исходящей от бога, божественное существование которого Платон в утопическом произведении своем из глубин сократовского сердца перенес в недостижимые небесные сферы, в некую воображаемую физическую реальность; важнее всего то, что у того Сократа, которого Платон изображал в первом периоде своей жизни, бог был познаваем, ибо находился, исходя из диалогов этого периода, не в невысказанных далях, а внутри самого Сократа. И, надо сказать, что этот сократовский бог творил ту же самую кровать, практически, по той же схеме, которой руководствовался Платон, но творил он ее не из небес, а изнутри самого человека.

Исходя из этого ни бог, ни содержащаяся в нем идея идеальной кровати (кроватьи самой по себе) и плюс к этому, одновременно, ни живописец (Сократ по профессии был скульптором), ни плотник, воспевающие в момент творческой самоотдачи божественную идею кровати (архетип) и, благодаря этому, создающие конкретную (несовершенную кровать) - никто не выпадал и ничто не выпадало из процесса мышления за пределы самого человека. Человек в этом процессе не отбрасывал ни один из трех векторов - ни вектор подсознания (П), ни сознания (С), ни реальности (Р). Вот почему пространственная характеристика мышления у Сократа осмысливается нами, как объемная. Заметим также, что в табл.1 тип мышления у Сократа определен, как естественный. И потому так, что подсознание у человека первично (оно существовало в нем до появления сознания), а у Сократа, как мы выяснили, С следует из П - т. е. вторичное следует из первичного; и вдобавок к этому реальность (физическая) не исключается - она есть, несмотря на то, что не служит для Сократа предметом диалектического анализа; она есть, потому что философ дает нам возможность ощутить ее, как среду своего реагирующего на нее присутствия.

Теперь, уважаемый читатель, вернемся к рис.1. Для определения основополагающих вариантов логических высказываний, нами были использованы три вектора. Один вектор и его исходная точка находится в реальности, другие два вектора и их исходная точка - в самом человеке. По нашему мнению, у человека, ощущающего такую трехвекторность, тип мышления определяется, как естественный. И, действительно, человек с таким типом мышления, как мы это выяснили на примере с Сократом, является исходной точкой одновременного отсчета - подсознания (П), сознания (С), и возвратной реакции на реальность (Р).

Возвратимся к Платону: мы уже говорили, что пространственная характеристика его мышления была названа нами, объемно-перевернутой. Тип же его мышления (табл. 1) мы установили как иллюзорно-естественный. И здесь мы допустили в отношении Платона нечто несовпадающее с Сократом, несмотря на благоговейное отношение ученика к своему

учителю. Определим это несовпадение. Если тип мышления Сократа мы определили, как естественный, а пространственную характеристику, как объемную (на рис. 1 это изображено векториально), то мышление Платона, с нашей точки зрения, выглядит абсолютно иначе (рис.2). Попробуем дать этому объяснение.

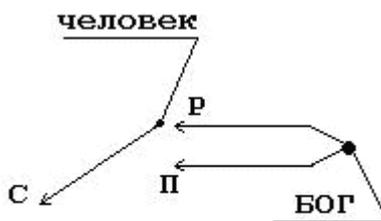


Рис.2. Р - реальность, С - сознание, П - подсознание.

Как мы уже выяснили, основное требование Сократа по отношению к себе и к тем, кто приходил к нему научиться мудрости - изучать самих себя, сосредотачиваться на самих себе - добывать знание из незнания - т. е. из подсознания (П).

Но ведь существенностью подсознания является коллективное бессознательное (архетипы). Опять же, не термилируя понятие архетипа, не обозначивая его никаким отличительным словом, Сократ прекрасно и вполне современно проник в феноменологическую суть этого явления. В "Теэтете" (П, 191 cde) Сократ говорит собеседнику: "Так вот, чтобы понять меня, вообрази, что в наших душах есть восковая дощечка; у кого-то она побольше, у кого-то поменьше, у одного из более чистого воска, у другого - из более грязного или у некоторых он более жесткий, а у других помягче, но есть у кого в меру... Скажем теперь, что это дар матери Муз, Мнемосины, и, подкладывая его под наши ощущения и мысли, мы делаем в нем отпечаток того, что хотим запомнить из виденного, слышанного или самими нами придуманного, как бы оставляя в нем отпечатки перстней. И то, что застывает в этом воске, мы помним и знаем, пока сохраняется изображение этого, когда же оно стирается или нет уже места для новых отпечатков, тогда мы забываем и больше уже не знаем".

Уважаемый, читатель, не рукой ли подать от подобного понимания Сократом нашего подсознательного до идентичных размышлений над этой проблемой Карла Гюстава Юнга и далее - до БПМ (базовых перинатальных матриц) Станислава Грофа?

Вопросом воспоминаний такого забытого знания и занимался, собственно говоря, Сократ. Но при этом забытое у Сократа не выходило за пределы самого вспоминающего - оно находилось внутри него. Одним из способов вспомнить забытое философ, как истинный пифагореец, считал, посвящение в таинство - в "Федре" (П, 249 с) он говорит: "Только человек, правильно пользующийся такими воспоминаниями, всегда посвящаемый в совершенные таинства, становится подлинно совершенным". Что именно воспоминается в процессе посвящения было раскрыто нами в главе "Тайна таинств" - в число посмертных феноменов, как мы выяснили, входит и отделение души от тела, и видение сияния. Такое видение, очевидно, воспринималось Сократом не только, как божественное явление, но, как олицетворение самого бога внутри познающего. Вместилищем сократовского бога была не реальность (Р), а подсознание (П) - т. е. сам человек. Мы утверждаем это еще и потому, что

Сократ был поклонником той мудрости, которая была начертана на Дельфийском храме. В "Алкавиаде" (I, 132 cde) Сократ спрашивает у своего ученика - "...достигли ли мы значение прекрасной дельфийской надписи...?" И далее: "Я скажу тебе, о чем, как я подозреваю, говорит нам и советует эта надпись". Продолжая цепь рассуждений, Сократ приходит к выводу, что "...душа, если она хочет познать самое себя, должна заглянуть в душу, особенно в ту ее часть, в которой заключено достоинство души - мудрость...". Затем Сократ вопрошает: "Можем ли мы назвать более божественную часть души, чем ту, к которой относится познание и разумение?" После чего он делает потрясающий вывод (подтверждающий не только далеко нетрадиционную его религиозность, но скорее еретическое понимание божественного начала по отношению к общепринятому в его времена многобожию и, главное, по отношению к тому моменту, что все эти божества находились на Олимпе - т. е. занимали некую мифическую территорию, в реальности которой древние греки нисколько не сомневались): "Значит, эта ее часть (часть души, к которой относятся познание и разумение - прим. наше) подобна божеству, и тот, кто всматривается в нее и познает все божественное - бога и разум, таким образом лучше всего познает самого себя". Исходя из этой явно присущей Сократу еретичности по отношению к общепринятому многобожию, он был осужден в соответствии с главным пунктом выдвинутого против него обвинения - за "...введение новых божеств".

Из диалогов Платона и других исторических источников нам известны надписи, начертанные на Дельфийском храме: "Познай самого себя", "Ничего сверх меры" и "Е". По поводу "Е" Плутархом написано произведение "Об "Е" в Дельфах", в котором он дает различные варианты интерпретаций этой надписи, заключенной в одной букве. Одна из них определяет "Е" как глагольную форму, имеющую смысл "еси" - что очень, кстати, напоминает грамматическую вариацию глагола быть на иврите (*legiyot* - легийот), имеющую прямое отношение к священному слову Иегова (Бог).

Но мы, собственно говоря, не об этом - мы о том, что эти надписи перед входом в Дельфийский храм напоминали человеку, что ему нужно делать для того, чтобы визуальным образом познать бога в самом себе. "Ничего сверх меры" - вовсе не означало, что человек должен был придерживаться "золотой середины", как это принято считать, но, прежде всего оно означало отрицание крайностей, ибо выбор одной из них лишал человека возможности пространственно ориентироваться. Если в процессе предлагаемого познания человек избегал крайностей, то он благополучно выходил из испытания явлением сияния и убеждался на самом себе и в самом себе, что бог, действительно, есть: о чем и возвещало "Е" - одна из надписей на Дельфийском храме.

Платон не отошел от пути познания, начертанного на Дельфийском храме, но в методику этого познания он внес существенные изменения. Если Дельфы предлагали человеку искать бога в самом себе, то Платон перенес этого бога хоть и в недостижимую для живых людей область, но, якобы, с точки зрения Платона, реально в этом недостижимом существующую. Но мало того, что он перенес туда бога, он перенес в это недостижимое и подсознательное свое восприятие архетипов в виде учения об идеях, которые "пребывают в природе как бы в виде образцов, прочие же вещи сходны с ними и суть их подобия, самая же причастность вещей идеям заключается не в чем ином, как только в уподоблении им" ("Парменид", II, 132 d). Именно в этом платоновском учении Аристотель нашел нечто родственное своим плоскостным представлениям, ибо суть этого учения заключалась в том,

что матрицы подсознательного (мыслеформы) выносились вымыслом за пределы подсознательного (П) в реальность (Р). В результате совмещения П и Р (рис. 2) трехвекторность ПСР превращалась практически в двухвекторность (ПР)С, что косвенно способствовало проявлению аристотелевского здравого смысла и в итоге его логическому следствию - выводу знаменитого постулата, исключающего любое третье.

Поворот Платона к объективизму наметился в диалоге "Федр" и завершился в "Государстве". В "Федре" (II, 247 c) Платон устами Сократа заявляет: "Занебесную область не воспел никто из здешних поэтов, да никогда и не воспоем по достоинству. Она же вот какова (ведь надо, наконец, осмелиться сказать истину, особенно когда говоришь об истине): эту область занимает бесцветная, без очертаний, неосязаемая сущность, подлинно существующая, зримая лишь кормчему души - уму; на нее-то и направлен истинный род знания".

Человек в этой системе, придуманной Платоном, выполняет не более, чем роль посредника, ибо к реальному общению с запредельным богом бессмертная душа допускается только после смерти самого человека. Посредничество же заключается в том, что после такого общения с богом (при условии, что душа была такого общения удостоена) человеком воспоминается виденное душой в период посмертного путешествия, продолжавшегося до нового рождения ("Федр", II, 250 ab): "Припоминать то, что там, на основании того, что есть здесь, нелегко любой душе: одни лишь короткое время созерцали тогда то, что там; другие, упав сюда, обратились под чужим воздействием к неправде и на свое несчастье забыли все священное, виденное ими раньше. Мало остается таких душ, у которых достаточно сильна память. Они всякий раз, как увидят что-нибудь, подобное тому, что было там, бывают поражены и уже не владеют собой, а что это за состояние, они не знают, потому что недостаточно в нем разбираются. В здешних подобиях нет вовсе отблеска справедливости, воздержанности и всего другого, ценного для души, но, подходя к этим изображениям, кое-кому, пусть и очень немногим, все же удастся, хотя и с трудом, разглядеть при помощи наших несовершенных органов, к какому роду относится то, что изображено".

Метаморфоза, происшедшая с Платоном, факт перехода его мышления от объемной естественности к объемной перевернутости замечен в описании пещеры ("Государство", III 514 ab), приводимом им, казалось бы, с единственной целью - показать на живом примере иллюзорность того мира, который воспринимается людьми, как некая реальность.

Во-первых, заметим, что придуманный Платоном символ пещеры, является результатом посвящения Платона в таинство, когда он, как мист, пройдя ритуальное испытание увидел то, что видят умершие после смерти - туннель и сияние в конце туннеля. Только туннель этот Платон превратил в пещеру: "Представь, - говорит Сократ Главкону, что люди как бы находятся в подземном жилище наподобие пещеры, где во всю ее длину тянется широкий просвет. С малых лет у них на ногах и на шее оковы, так что людям не двинуться с места, и видят они только то, что у них прямо перед глазами, ибо повернуть голову они не могут из-за этих оков. Люди обращены спиной к свету, исходящему от огня, который горит далеко в вышине, а между огнем и узниками проходит верхняя дорога, огражденная, представь, невысокой стеной вроде той ширмы, за которой фокусники помещают своих помощников, когда поверх ширмы показывают кукол".

Еще раз выскажем наше убеждение, что мы понимаем этот символ пещеры, как искаженное описание Платоном ряда тех именно архетипов, которые он "вспомнил" при погружении в самого себя. Пещера "во всю ее длину" - это тот самый туннель, по которому идут умершие к возникшему в конце туннеля сиянию. Только в связи с тем, что посмертный архетип этот (П - подсознательное) Платон перенес воображением в реальность, он, чтобы люди по этому туннелю не могли двигаться (ведь он аллегорически говорит о мире живом, а не мертвом), заключил их в такие оковы, что в сторону сияния "...повернуть головы они не могут..." - вот каким образом посмертный свет этот оказался не перед глазами этих несчастных, а за их спиной: нездешнее свечение, которое Платон в примере своем, похожем на притчу, ассоциирует с той реальностью, которая и является, по мнению Платона, истинной реальностью - реальностью самой по себе. Но ведь люди в этой притче повернуты к этому свету спиной со дня своего рождения - что же они могут знать о нем истинного, если видят они только теневые отражения на стене пещеры, отбрасываемые этим светом? На то, что свет этот не что иное, как архетип смерти, указывает именно тот факт, что даже в этой, придуманной реальности, Платон не дает этому свету никакой дополнительной характеристики - свет этот и не утренний, и не дневной, и не вечерний; он не солнечный, не поднебесный, не занебесный, не земной и не запредельный... Платон описывает его именно таким, каким он видится умершим - свет этот исходит из огня, "...который горит далеко в вышине..."

Во-вторых, пещеру эту можно охарактеризовать как архетип материнской утробы, в которой зародыш испытывает целый ряд неудобств во время эмбрионального роста - например, привязанность к пуповине (у людей "...на ногах и на шее оковы...") и страх перед процессом будущего рождения, сопровождающегося сдавливанием и удушьем ("...повернуть голову они не могут из-за этих оков..."). Такая двойственность (архетип смерти и одновременно с этим архетип рождения), которую содержит в себе символика пещеры, вполне закономерна, ибо, как мы выяснили в главе "Тайна таинств", блаженство момента смерти равно тому блаженству, которое испытывает эмбрион в начальный момент своего Сотворения (образование зиготы), ибо характеризуются эти два момента одним и тем же феноменом - явлением видения сияния.

Мы не будем анализировать всю картину, в результате которой (исходя из ее символики) отбрасываемые огнем тени никак не могут являться реальностью самой по себе, но всего лишь ее иллюзорным отражением. Единственное с чем мы здесь согласны - с интуитивным восклицанием Главкона: "Странный ты рисуешь образ, - говорит он Сократу, - и странных узников!". Весьма вероятно, что Главкон в это восхитившее нас восклицание вложил то, что расшифровали мы и чего он, к сожалению, не мог выразить словами.

Только теперь, после сделанного нами исследования, мы сможем объяснить читателю почему положение, когда подсознательное (П) следует из реальности (Р), является иллюзорно естественным. Дело в том, что здесь мы имеем ввиду не сотворение архетипов в подсознании (П) в результате воздействия на человека реальности (Р), а нечто другое - наложение на реальность уже готовых (созданных) архетипов (наложение внутреннего на внешнее) и последующее мысленное восприятие этих архетипов сознанием не изнутри (из подсознания), а извне - из этой несуществующей реальности. И когда мы в этом смысле говорим о Платоне, то становится очевидным, почему тип его мышления мы определили как иллюзорно-естественный. Что касается пространственной характеристики

его мышления, то объемная перевернутость ее выводится нами из того, что Платон использовал все три вектора (учитывал и С), но местонахождение подсознательного (П) перенес из внутреннего во внешнее (совместил с реальностью - Р) и тем самым сделал П причиной возникновения всего сущего, которое он считал, исходя из придуманных им путей его возникновения, не сущим самим по себе, а иллюзией.

Следует сказать что Конфуция в сравнении с Платоном объяснить гораздо проще. Внимательное чтение Изречений китайского мыслителя показывает, что он учение свое "...основал на почве древних верований и основой всего считал познание велений Неба..." [24, с. 70]. Осмысливание этих Изречений привело нас к соответствующим показателям, касающихся Конфуция (табл. 1). Доминирующими осями для него являются сознание (С) и реальность (Р), причем сознание (С) у Конфуция следовало из самой реальности (Р), которая на самом деле воспринималась им как веление Неба. Но, ведь, в действительности Конфуцию только казалось, что это истинно, ибо на самом деле сознание (С) не может существовать без подсознания (П) и является его производной. Но подсознание (П) Конфуций также, в соответствии со своим учением, трансформировал в веление Неба. Таким образом два вектора (П и С), исходной точкой которых является человек, Конфуций вынес во вне (рис. 3, стр. 198) и тем самым превратил в исходное Неба (в его веление). Уважаемый читатель, представим себе пересечение трех плоскостей, обозначенное тремя векторными гранями. При этом две векторные грани (П и С) исходят из общей точки, а одна (Р) входит в нее. Представим себе также, что два исходящих вектора (П и С) уходят в бесконечность и что (Р) приходит из бесконечности, и что там в этой бесконечности П и С имеют предел своего продолжения, и что из этого необозримого предела исходит Р, и что предел этот называется Небом, и что Небо это обладает свойством повелевать. Представим же, что мы вывернули этот трехгранник наизнанку и что при таком выворачивании Р не меняет своего направления, а П и С меняет на противоположное. Теперь мы имеем трехгранник, оторвавшийся в точке своего пересечения от нашего Я (оно перестало существовать, сделалось мнимой величиной, ибо теперь из этого Я исчезли П - подсознание и С - сознание, контактирующее с реальностью Р, как с вектором достаточного основания). Об этом и повествуют Изречения [28, 17:19] Конфуция:

*- Что же тогда мы сможем передать,
если Вы не будете говорить? - спросил Цигун.*

Учитель ответил:

- А говорит ли Небо что-нибудь?

Но чередуются в году сезоны,

Рождается все сущее.

А говорит ли Небо что-нибудь?

Это означает, что мы стали абсолютно зависимы от той точки пересечения, которую мы перенесли в сферы повелевающего нами Неба. Конфуций заявляет безапелляционно [28, 16:2]: "Когда под Небесами следуют пути, народ не рассуждает". Вот какую, примерно, трансформацию претерпело сознание Конфуция. Как же после всего этого не назвать нам

пространственную характеристику мышления его объемно-вывернутой, а тип - иллюзорным?

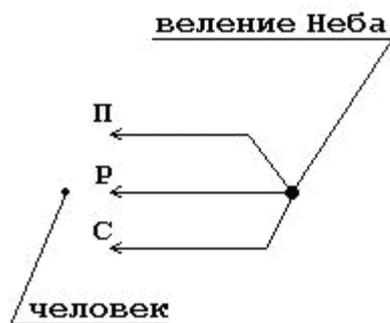


Рис. 3. П - подсознание, Р - реальность, С - сознание.

Если вдуматься в тот метод восприятия действительности и существования в ней, который предлагается Конфуцием, то аллегорически, исходя из схемы изображенной на рис. 3, можно сформулировать этот метод следующим образом - в русле китайской концепции инь (внутреннее, женское) и ян (внешнее, мужское): С - является Отцом Неба (ян), П - Матерью Неба (инь), Р - Дитя с доминирующими генетическими признаками одного из родителей - или П, или С. Читателю, настроенному скептически в отношении предлагаемых здесь рассуждений, напомним, что Конфуций был китайцем и мыслил в пределах коллективного бессознательного, присущего китайцам... Несомненно, что китайцам (народу древнему и великому) отклонения от стандартных форм мышления были свойственны не в меньшей степени, чем другим развивающимся народам. Но времена Конфуция отличались разрушительными войнами и политической нестабильностью и гений этого человека во имя спасения большинства приобрел форму мышления, исследование которого привело нас к рис. 3. И нет ничего надуманного в схеме, изображенной на этом рисунке, ибо именно она является фундаментом "И Цзин" ("Нитей перемен"), в которой, как сформулировано это в книге А. Е. Лукьянова "Становление философии на Востоке" [34, с. 20], "...дается классический пример предфилософской и философской разработки субстанционально-генетического тождества природы, первопредка и человека". В этой же книге на той же самой странице сообщается: "Фундамент "И Цзин" составляет чисто генетическая основа - мужское и женское начало, которые в графике черт выражаются соответственно цельной ___ ян и прерванной __ __ инь чертами. Инь и ян путем полного набора вариантов по три черты в одном символе (верх - отец, низ - мать, центр - дитя), складываются в восемь триграмм". Мы бы окончание этой цитаты изменили таким образом - "...складываются в восемь триграмм, пространственно ориентированных относительно воспринимающего центра". Четыре триграммы из восьми доминирующие (верх, низ, право, лево или, что то же самое: север, юг, запад, восток - или: небо, земля, огонь, вода). Они расположены попарно на главных перпендикулярно пересекающихся осях - вертикальной и горизонтальной.

Вряд ли, после всего сказанного, вызовет сомнение наша уверенность в том, что не "Нити перемен" создали китайцев, а, слава богу, китайцы "Нити перемен"; и, что именно из этой естественности, вытекает прирожденная страсть Конфуция ко всему древнему - к древним верованиям (в основе которых лежит послушание велениям Неба), к почитанию

основателей древних династий, к исполнению старинных обрядов, к возрождению старинной музыки, ритуальных песен и мифов. Следует обратить внимание на тот факт, что в Изречениях [28, 2:4] он говорит о себе, что "познал веление Неба" в пятидесятилетнем возрасте и несколько дальше [28, 7:17] в этом же произведении: "Когда бы мне было добавлено еще немного лет, то в пятьдесят я взялся бы за изучение "Перемен" и смог бы избежать больших ошибок".

Пределом стремлений Конфуций считал почитание родителей и надежно иерархизированное государственное устройство. Собирая письменные источники, содержащие во всевозможных вариациях древность, Конфуций подверг их своеобразной цензуре - критически упорядочил, обработал и отобрал те из них, которые при их дальнейшем практическом использовании (чтении, заучивании, театральном разыгрывании, музыкальном и вокальном исполнении и пр. предполагаемых методах передачи из поколения в поколение) соответствовали его учению - чтобы оно, как бы на практике, подтверждалось самой древностью (велениями Неба).

Сравнение рис. 2, схематически изображающего особенности мышления Платона, с рис. 3 (мышление Конфуция), наглядно наталкивает на мысль не только о различии их мышлений, но и некоторой существенной схожести. И, действительно, своими учениями и Платон и Конфуций отказали человеку в свободе сотворения новых архетипов (П), как результата воздействия на человека реальности (Р) - практически они запретили человеку творить новые мифы, ибо: подсознание (П) у Платона (воспоминаниями моментов посмертного общения души с богом в круговороте смертей и рождений) вынесено (косвенно) из внутреннего во внешнее - в некое абстрактное занебесье (место, якобы, истинного существования этого бога); у Конфуция - подсознание (П) становится функцией велений Неба. Это, присущее и Конфуцию и Платону удаление подсознательного (П) в недостижимые для живого человека пределы сделало их учения совпадающими в некоторых характерных пунктах. У Конфуция в центре этики - честность, преданность, благородство, человечность; у Платона - мужество, справедливость, благочестие. Тот и другой ратуют за строгий отбор древнего наследия. В "Государстве" (III, 377 с) Платон устами Сократа глаголет: "Прежде всего нам, вероятно, надо смотреть за творцами мифов: если их произведение хорошо, мы допустим его, если же нет - отвергнем. Мы уговорим воспитательниц и матерей рассказывать детям лишь признанные мифы, чтобы с их помощью формировать души детей скорее, чем их тела - руками. А большинство мифов, которые они теперь рассказывают, надо отбросить". В "Законах" (IV, 800 а) Платон повторяет эту же мысль: "Итак, наше решение пусть будет следующим: никто не должен петь либо плясать несообразно со священными общенародными песнями и всеми принятыми у молодежи плясками. Этого надо остерегаться больше, чем нарушений любого другого закона". В принципе почти за то же самое в Изречениях [28, 15:11] ратует Конфуций - он утверждает, что для правильного управления страной необходимо следовать определенным сезонам, ездить в определенной повозке, носить определенную шапку, использовать в музыке определенный танец и отбрасывать определенные напевы. И, как бы, вторя вышеприведенным диалогам из произведений Платона "Государство" и "Закон", продолжает [28, 17:9] развивать эту же мысль в благожелательности к тем Песням, в которых "можно отыскать наглядные примеры"; к Песням, которые способны воздействовать на подрастающее поколение внушением. Или, например, такое

потрясающее совпадение - Конфуций [28, 12:11] на вопрос "в чем заключается управление государством", отвечает: "Да будет государем государь, слуга - слугой, отцом - отец и сыном - сын"; у Платона в основном произведении - в "Государстве" (III, 397 e) высказана абсолютно такая же мысль: "...сапожник - это сапожник, а не кормчий вдобавок к своему сапожному делу... земледelec - это земледelec, а не судья вдобавок к своему земельному труду и военный человек - это военный, а не делец вдобавок к своим военным занятиям..."

Следует сказать, что все эти примеры и сравнения мы, очевидно, приводили не только для того, чтобы обозначить (подобно тому, как это делают в книге рекордов Гиннеса) факты впечатляющего совпадения конкретных положений, высказанных двумя разными мудрецами, далеко отстоящими друг от друга и национальностью, и местом проживания, и традициями, и окружением, и знаниями. Да и зачем было бы обозначивать эти факты, если, собственно говоря, не мы являемся их первооткрыватели. Герман Гессе, например, в статье "Моя вера" (1931 г.) пишет: "Меня сильно заинтересовала сокровенная мудрость Лао-цзы с ее мистической динамикой, заинтересовало китайское понятие о добродетели, после чего Кун Фу-цзы и Сократ показались мне братьями..."; он же в статье "Глядя на дальний Восток" (1960 г) фиксирует: "Что нужно, чтобы хорошо и успешно править людьми ради общего блага - вот что особенно занимало большую часть китайских мудрецов, как занимало и Гесиода, и Платона". И, наконец, Виталий Рубин, в своих "Дневниках" [42, с. 363] в качестве одного из основных моментов, отмечает: "Если в Европе Платоном была высказана мысль о том, что государством должны управлять философы-правители, то это осталось утопическим пожеланием. Лишь в Китае была сделана серьезная попытка осуществить этот идеал путем создания конфуциански-образованного чиновничества, набравшегося не на основе происхождения, а на основе знаний, способностей и характера"...

Критика третьего постулата Аристотеля привела нас к объяснению этих фактов, как психологического результата смыслового соотношения таких понятий, как самопознание и бог - фактов, само собой вытекающих из тех ключевых позиций, где у Платона и Конфуция частично по тем или иным причинам совпадало мышление - совпадало и в типическом плане и в способах пространственной ориентации.

ГЛАВА IV. НИ ТО, НИ ДРУГОЕ

В предыдущей главе мы уже попытались показать несостоятельность третьего постулата Аристотеля с точки зрения неоправданного возведения его в ходе исторического развития в канон, придающий одному из возможных способов человеческого мышления всеобъемлющую незыблемость. Рассуждения, имевшие место, само собой привели нас к тому, что постулат этот является не более, чем частным случаем общего логического закона, вытекающего из того положения, что человек ориентирован в пространстве и при полноценном использовании своих биологических свойств мыслит соответствующим образом - объемно (ни один из векторов в реализации процесса мышления не исключается - участвуют все три вектора: **Р** - вектор реальности, **П** - вектор подсознания и **С** - вектор сознания). Ощущение такого рода объемности находило выражение у древних греков в понимании ими чувства меры. Именно с этой точки зрения вспоминает Сократ в диалоге "Манексен" (I, 247 e) пословицу "ничего сверх меры" и говорит о ней - "...ведь это в самом деле хорошо сказано". Нас, как исследователей, интересует прежде всего тот философский

смысл, который вкладывали и Сократ и другие древние мыслители (Солон, Клеобул Линдский) в понимание этой меры - какой конкретностью обладало это понимание - было ли оно определением "золотой середины", или под мерой понималось что-либо другое? В "Лисиде" (I, 216 d), например, Сократ говорит Манексену: "Мне представляется, что существует как бы неких три рода - хорошее, дурное и *третье* - ни хорошее ни дурное".

Если представить себе в виде крайностей нечто очень дурное и нечто очень хорошее и то, что Сократ убежден в существовании третьего (ни очень хорошего ни очень дурного), то в этом смысле философом могло пониматься, во-первых, некое положение, колеблющееся между двумя крайностями, но не достигающее их - могущее занимать не только "золотую середину", но любую иную величину (меньшую или большую - за исключением самих крайностей) и, во-вторых, только и только "золотую середину", как некое среднее расстояние между крайностями. Внимательное прочтение всех платоновских текстов и сосредоточение внимания именно на разбираемом здесь вопросе привело бы любого мало-мальски объективно настроенного исследователя к мысли, что под мерой древние люди понимали прежде всего отрицательное отношение к впадению в крайности, но не к выбору любых иных промежуточных величин. Иллюстрацией этому нашему выводу является, например, беседа Сократа с некоей Диотимой в диалоге "Пир" (II, 202 de). "Так что же такое Эрот?" - спросил Сократ у Диотимы. На это мантинейка ответила: "Как мы уже выяснили, нечто среднее между бессмертным и смертным". Но Сократ неудовлетворен отсутствием определенности в ее ответе. "Кто же он, Диотима?" - спрашивает он настойчивее прежнего и та отвечает ему: "Великий гений, Сократ. Ведь все гении представляют собой нечто среднее между богом и смертным". Далее Диотима расшифровывает более подробно это свое любопытное высказывание: "Пребывая посередине, они заполняют промежуток между теми и другими, так что Вселенная связана внутренней связью".

Подтверждением понимания древними третьего, как колеблющегося между двумя крайностями, служит также беседа между Сократом и Главконом в "Государстве" (III, 478 cd), где Сократ утверждает по поводу мнения, в отношении этого понятия к знанию и незнанию, что оно "нечто среднее между ними". И далее там же (III, 478 de), в русле объемности собственного мышления, проследившая мысль, что знание соотносимо с бытием, а незнание - с небытием, Сократ приходит к выводу, что мнение в своем отношении к истине занимает положение между бытием и небытием и "причастно им обоим". И, наконец, в "Тимее" (III, 31 c) именно такое и никакое другое понимание третьего выражено с пронзительной ясностью в наиболее обобщенном виде: "...два члена сами по себе не могут быть хорошо сопряжены без третьего, ибо необходимо, чтобы между одним и другим родилась некая объединяющая их связь".

Здесь следует отметить, что и Аристотель не отрицал понимание меры, как неприятие крайностей. В "Никомаховой этике" (IV, A, 1109 b, 20) он говорит: "Не просто дать определение тому, до какого предела и до какой степени /нарушение меры/ заслуживает осуждения... ..ясно по крайней мере, что срединный склад во всех случаях заслуживает похвалы и что следует отклоняться в одних случаях к избытку, а в других - к недостатку, ибо так мы легче всего достигнем середины и совершенства". Там же, развивая тему (IV., E, 1132 a, 15), Аристотель по этому поводу высказывается несколько определеннее: "...справедливое равенство - это середина между "больше" и "меньше". И в

этом же своем произведении (IV., Н, 1151 b, 20-25) Аристотель вплотную подходит к опровержению своего собственного третьего постулата: "Поскольку бывают и такие люди, которым свойственно наслаждаться телесными /благами/ меньше, чем следует, причем не придерживаясь /верного/ суждения, то находящийся посередине между таким человеком и невоздержанным - воздержанный, ибо если невоздержанный не придерживается /верного/ суждения из-за некоего превышения (to mallon ti) /меры в удовольствиях/, то второй - из-за определенного занижения (to hetton ti); **что же касается воздержанного, то он придерживается /верного/ суждения и не изменяет /ему/ ни по одной, ни по другой причине**".

Приведенные нами, в качестве примеров, высказывания Аристотеля говорят прежде всего о том, что, когда этот мыслитель вплотную подходил к решению каких-либо этических проблем, то при этом он сталкивался в процессе диалектического выбора между добром и злом, удовольствием и неудовольствием, воздержанностью и невоздержанностью с теми же трудностями, которые были замечены его великими предшественниками Платоном и Сократом. Причина этих трудностей, после сделанного нами исследования, стала в достаточной мере ясна и объяснима. Она заключается прежде всего в том, что выбор между двумя крайностями любого рода на основе третьего постулата Аристотеля возможен, но при том условии, что один из трех пространственных векторов (или **П**, или **С**, или **Р**) не принимается во внимание. Но такое допущение может быть признано верным только, как вспомогательное средство для выявления некоего частного положения вещей, но в отношении абсолютной истины подобное допущение является несостоятельным, ибо оно не учитывает влияние пространственно ориентированной трехвекторности.

Итак, в процессе указанной объемной ориентации выбор осуществляется по формуле (повторяем это) - ни то ни другое, но третье; в противном случае решение становится возможным только при исключении одного из векторов из системы выбора...

И если, к примеру, игнорируется вектор **П** (подсознания), то адепты такого способа мышления концентрируют всю силу своего внимания не на своем - на внутреннем, а на внешнем (объективированное мышление, с претензией на материалистичность). Если за бортом оказывается вектор **С** (сознания), то несомненно - мы имеем дело с мистическим мышлением. И, как мы уже в одной из предыдущих глав попытались отметить, логика, разработанная индийскими мистиками, во всех своих положениях ничем практически не отличается от аристотелевской логики, ибо и в ней не принимается во внимание один из трех векторов. При любых таких допущениях отказывают самому главному свойству человеческого мышления - его иррациональной объемности. Указание на такого рода свойство, биологически присущее человеческому мышлению, мы находим в диалоге "Менон" (I, 80 de):

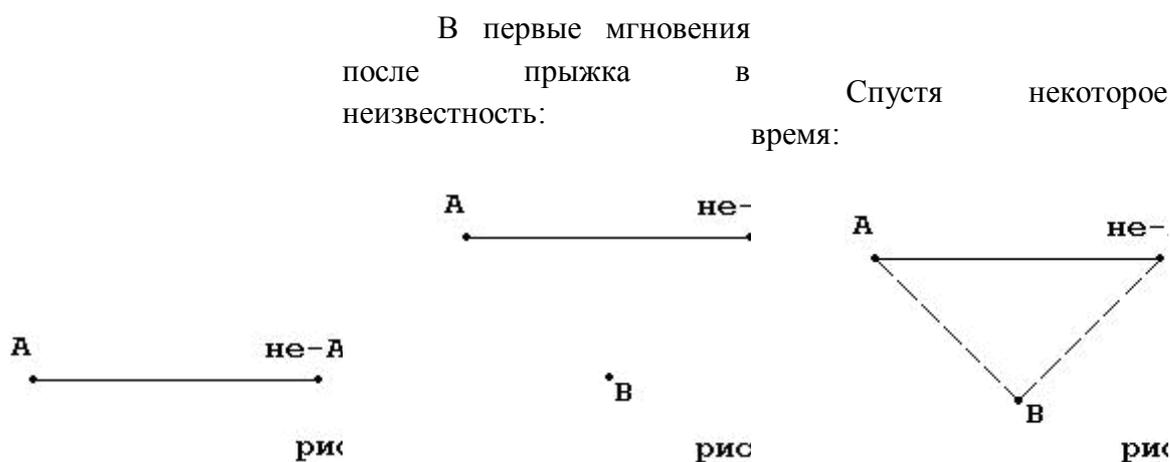
Сократ. ...о том, что такое добродетель я ничего не знаю... И все таки я хочу вместе с тобой поразмыслить и поискать, что она такое.

Менон. Но каким же образом, Сократ, ты будешь искать вещь, не зная даже, что она такое? Какую из неизвестных тебе вещей изберешь ты предметом исследования? Или если ты в лучшем случае даже натолкнешься на нее, откуда ты узнаешь, что она именно то, чего ты не знал?

Сократ. Я понимаю, что ты хочешь сказать, Менон. Видишь, какой довод ты приводишь - под стать самым завзятым спорщикам! Значит, человек, знает он или не знает, все равно не может искать. Ни тот, кто знает, не станет искать: ведь он уже знает, и ему нет нужды в поисках; ни тот, кто не знает: ведь он не знает, что именно надо искать.

И если Менон в этом диалоге прав (а он, с нашей точки зрения, абсолютно прав), то единственный выход из этого абсурдного положения, в которое в процессе выбора попадает человек ищущий - отказаться от вещей, которые ему известны (выбрать ни ту вещь и ни эту, а нечто третье, о котором он в момент выбора ничего не знает). Такого рода абсурдность была исследована нами в "Новой парадигме" [27, стр. 289-292] и, поскольку мы считаем, что жизненная задача философа заключается не только в способности освежать уже известное, но и в неустанном его повторении, постольку мы и здесь (в "Феномене Сократа") принуждаем себя к этому:

"Имеются два объекта - **A** и **не-A**. Человек стоит перед проблемой выбора - или **A** или **не-A**? Но жизненный опыт ему подсказывает, что в одинаковой степени плохо и то и другое. И тогда человек говорит самому себе - ни то, ни другое. Он выбирает нечто третье - какое-либо **B**, которое до момента выбора не было ему известно и никаким образом не связано ни с **A** и ни с **не-A**. Очевидно, что действие называется иррациональным не потому, что оно неосознанно, но потому, что оно - прыжок в неизвестность - человек в отрицании негативности **A** и **не-A** отважился на иррациональный поступок. Движителем этого поступка является надежда найти в неизвестном нечто позитивное. К сказанному следует добавить, что причинная связь между **A** и **не-A** может иметь место и может не иметь. Но с точки зрения человека, стоящего перед проблемой выбора, эта связь всегда есть, ибо до того, как сказать "да" или "нет", он знает, что то и другое негативно. **A** и **не-A** ассоциируется у человека с негативностью, иначе не было бы прыжка в **B**. Плохо - является той ассоциативной линией, которая соединяет **A** с **не-A**. Изобразим это схематично:



Попробуем объяснить все это в словесной форме.

На рис. 4 обозначено существующее положение дел до иррационального действия. Имеются два объекта **А** и **не-А**, но мы знаем, что и **А** хорошего нам не сулит, и **не-А** - и то и другое для нас плохо. И поскольку, кроме этого "плохо", мы ничего об **А** и **не-А** не знаем, для нас в нем, в этом "плохо", заключено то ассоциативное единство, которое **А** и **не-А** объединяет (изображено сплошной линией).

На рис. 5 воспроизводится в схематическом виде следующий этап - процесс совершения иррационального поступка. Мы отвергли и **А**, и **не-А**, которые "плохо" - мы выбрали **В**. Но в первое мгновение после выбора **В** для нас книга за семью печатями (связь с **А** и **не-А** полностью прервана при том, что характер действия на нас **В** выяснить мы еще не успели).

С помощью рис.6 выявляется завершающий этап, когда **В** уже дало о себе знать. И как бы оно на нас не действовало, мы начинаем его ассоциировать (изображено пунктирными линиями) с отвергнутыми объектами **А** и **не-А**".

Внимательный читатель должен отметить, что в приведенном тексте из "Новой парадигмы" мы утверждаем нечто абсолютно противоположное третьему аристотелевскому постулату. Но надо сказать, что подобное понимание было сформулировано задолго до нас.

Так, например, в "Филебе" (III, 20bc) Сократ говорит Протарху: "Помнится мне, как-то давно слышал я во сне или наяву такие речи об удовольствии и разумении: благо не есть ни то ни другое, но нечто третье, отличное от обоих и лучшее, чем они".

И в "Тимее" (III, 48e,49a) прослеживается та же самая мысль: "Прежде достаточно было говорить о двух вещах: во-первых, об основополагающем первообразе, который обладает мыслимым и тождественным бытием, а, во-вторых, о подражании этому первообразу, которое имеет рождение и зримо. В то время мы не выделяли третьего вида, найдя, что достанет и двух; однако теперь мне сдается, что сам ход наших рассуждений принуждает нас попытаться пролить свет на тот вид, который темен и труден для понимания. Какую же силу и какую природу припишем мы ему? Прежде всего вот какую: это восприемница и как бы кормилица всякого рождения". Под восприемницей и кормилицей всякого рождения Платон понимает материю. Таким образом, материя по Платону это не основополагающий первообраз и не подражание этому первообразу, это нечто третье! И не случайно поэтому, что в "Тимее" варьируется развитие этой темы: "Теперь же нам следует обособить три рода: то, что рождается, то, внутри чего совершается рождение, и то, по образцу чего возрастает рождающееся. Воспринимающее начало можно уподобить матери, образец - отцу, а промежуточную природу - ребенку". Ребенок здесь - это то третье, благодаря которому осуществляется отрицание порождающих начал.

Пришло, наконец, время еще раз заметить в нашем исследовании, что не только мы позволили себе усомниться в незыблемости третьего постулата, но и более именитые философы - Гегель, например, писал: "Закон исключения третьего - есть закон определяющего рассудка, который, желая избежать противоречия, как раз впадает в него. Согласно этому закону, должно быть либо + **А**, либо - **А**; но этим уже положено третье **А**, которое не есть ни + ни - и которое в то же самое время полагается и как + **А** и как - **А**" [13, с. 203]. И здесь мы безоговорочно присоединяемся к Гегелю.

Представим себе некие имеющиеся конкретности: + А (дом белый) и - А (дом серый). Нам необходимо выбрать или белый или серый. В соответствии с гегелевским высказыванием мы для того, чтобы произвести выбор, должны полагать некое третье А с отсутствием каких-либо конкретных признаков - и серости и белесости. Ученые материалистического толка утверждают, что из того положения, что имеется дом белый (+А) и дом серый (-А) никак не вытекает наличие третьего - дома без всяких признаков - "дома" вообще. Мол, для того, чтобы составить понятие о "доме" вообще, надо абстрагироваться от огромной массы домов. И главное, с их точки зрения возражение - абстракция не может считаться третьим, средним между реальными предметами.

Во всех возражениях подобного рода мы усматриваем один существенный недостаток - отказ от вектора **П** (подсознательного) и вытекающее следствие - наличие плоскостного мышления. И, действительно, что такое, собственно говоря "дом" вообще? - какое понятие господ материалисты в это свое "вообще" вкладывают? Для них "вообще" некое формализованное понятие и не более. Для нас же, представителей объемного мышления, "дом" вообще - это то понятие, которое находится в нашем подсознательном; тот архетип, который является бессознательной производной опыта многочисленных поколений - он то и есть тот третий дом, без которого всякий выбор какого-либо реального дома был бы, практически, невозможен. И, когда эти господа абстракциям подобного рода отказывают в существенности, то это вовсе не означает, что они этой существенностью перестают пользоваться. Иногда даже им, фундаментально приземленным, полезно заглядывать в теологические сочинения прошедших веков. И поскольку мы уверены, что у них для этого ни времени ни желания не найдется, совершим этот экскурс в надежде, что кому-нибудь из них попадет в руки "Феномен Сократа" и они любопытства ради прочтут следующее высказывание Прокла, (410-485 г. н. э.), противоречащее, как нам кажется, всему рациональному укладу их плоскостной философии [37, параграф 22]: "...первично [в данном разряде] есть не что иное, как то, что [в данном случае] именуется. Но каждое из этих двух, будучи отличным [от другого], одновременно и есть и не есть то, что именуется. Поэтому, если они различаются, но различаются не по первичному [свойству] (ведь оно тождественно [у них] как первичное претерпевание), то первичным будет ни то, ни другое из них, а то, благодаря причастности чему они оба называются первичными".

Углубляя наше исследование в суть проблемы, отметим, что не только Сократ, но и древнейшие из древних мыслили в том же ключе, в котором пытаемся определиться и мы. Об этом повествует "Гимн о сотворении мира" в Ригведе (X, 129), открывающийся такими словами:

Не было не-сущего и не было сущего тогда,

Не было ни воздушного пространства, ни неба над ним.

Что двигалось туда и сюда? Под чьей защитой?

Что за вода - глубокая бездна?

Возьмем первую строку из этого гимна и придадим ей символический вид, пригодный для умозаключения: "Не было **не-А** и не было **А** тогда" - т. е. не было в момент сотворения мира ни чего-либо того, ни чего-либо другого. Имея ввиду именно эту строку

("Не было не-сущего и не было сущего тогда"), Г. М. Бонгард-Левин в "Древнеегипетской цивилизации" [9, с. 32] пишет: "...основой бытия провозглашается нечто безличное, отсутствует деление на сущее и не-сущее (впоследствии Упанишады разовьют этот принцип в концепцию происхождения бытия из небытия, утверждая в то же время, что *над обоими началами стояло нечто третье, не сводимое ни к одному из них*)...".

Идентично тому, как об этом говорится в Ригведе, с отсутствия сущего и не-сущего начинается также и библейское Сотворение (Бытие 1:2): "Земля же была безвидна и пуста, и тьма над бездною; и Дух Божий носился над водою" (не было ни чего-либо того, ни чего-либо другого - было третье: Дух Божий). Но далее Сотворение производится так, как это предписано третьим постулатом - методом диалектического разделения (1:4): "И увидел Бог свет, что он хорош; и отделил Бог свет от тьмы". Но не только мы сумели это заметить - С. Радхакришнан также отмечает метафизическую дуалистичность Сотворения [38, с. 82] - "...бог из книги "Бытия" говорит: "Да будет". И становится так" - т. е. за желаемым тут же следует воплощение (аристотелевская логика - третий постулат). Далее Радхакришнан говорит, что индийская мифология поднялась "до более высокого монизма", ибо "берет природу и дух как два аспекта единого Абсолюта". И далее у него же: "Абсолют сам по себе ни я, ни другое, он ни самопознание типа "я", ни бессознательное типа "не-я". Он выше обоих. Абсолют - это трансцендентное сознание" [38, с. 82-83]. Таким образом, в индийской мифологии делается упор не на исключение, а на невыразимость третьего и в то же самое время на его существенность. В этом же произведении [38, с.155] Сарвепалли Радхакришнан утверждает, что философия Упанишад "представляет собой не столько монизм, сколько адвайтизм (недвойственность). Различие субъекта и объекта не абсолютно, хотя и существует в мире. Мы не можем расколоть мир на две половины - субъекта и объекта, - ибо Брахман лежит в основе и того и другого". Отсюда, с нашей точки зрения, само собой вытекает, что реальность это не субъект и не объект (не я и не не-я), это нечто третье, это - Брахман.

Ранее (в Главе III) мы говорили о том, что Лао-цзы мог почерпнуть некоторые положения своего учения из Упанишад и даже из уст самого Будды, исходя из общности границ Индии и Китая. Убеждающим фактом того, где необходимо искать корни даосизма, является смысловое содержание текстов Чжуан-цзы [2, с. 69], в которых недвойственность воспевается с такой же определенностью, как и в Упанишадах: "Всякое "это" есть также "то", а всякое "то" есть также "это". Там говорят "так" и "не так", имея свою точку зрения, и здесь говорят "так" и "не так", имея свою точку зрения. Но существует ли в действительности "это" и "то" или такого различия не существует? Там, где "это" и "то" еще не противоречат друг другу, находится Ось Пути". И конечно же Ось этого Пути никак не совпадает с "тем" или "другим" - она то третье, от которого отказывается Аристотель. И мы хорошо понимаем Бертрانا Рассела, который имея ввиду Аристотеля, в "Истории западной философии" [40, с. 216] высказывает следующее мнение: "...какой превосходной, все еще казалась бы его логическая система, если бы она осталась одной из степеней прогрессивного развития, вместо того, чтобы стать (как это случилось на деле) тупиком в развитии логики, за которым последовало более двух тысяч лет застоя". И если бы только застоя! Третьем постулат - это зверства инквизиции, крестовых походов, еврейских погромов, пролетарских революций, гитлеровских концлагерей и кровавого коммунистического террора, поскольку система выбора, предлагаемая Аристотелем,

безжалостна в своей основе - имеет антигуманный характер: "кто не с нами - тот против нас!".

Закон исключения третьего уводит нас от благородных задач познания, ибо оно, познание это, может быть только тогда привязано к истине, когда оно наименее всего зависит от субъективности нам присущей. Поиск истины вынуждает человека отказываться от категорических "да" и таких же "нет" (в особенности от рационалистически запланированных), ибо при любом таком разделении проявляется элемент нашей воли - т. е. субъективности и познание теряет элементы ясности, четкости и чистоты, при кажущемся их наличии. И тут человек вынужден возвратиться к объемному мышлению - к слиянию субъекта и объекта - только оно возвращает эксперименту познания независимость от непосредственных его участников.

ГЛАВА V. СВЯЗЬ ЦИВИЛИЗАЦИЙ

На предыдущих страницах мы уже приводили некоторые примеры, имеющие прямое отношение к теме этой главы. Теперь же (в обозначенном) нас интересует несколько более систематизированное представление. Такая акцентация невольно продвигает нас к древнейшим истокам. Имея в виду этот угол зрения, зададимся вопросом - что общего в смысле подобных связей прослеживается в известном этническом многообразии - между греками, например, и персами; между персами и индусами, между индусами и большинством европейских народов, между евреями и народами, где им тысячелетиями приходилось быть в рассеянии?

В "Алкивиаде I" (I, 120 e) платоновский Сократ утверждает, что лакедемоняне "ведут свой род от Геракла", а Персы "от Ахемена и что оба эти рода восходят к Персею, сыну Зевса". Эта информация мифологического порядка дает нам возможность предполагать, что гераклиды (к ним относились коренные жители Спарты) и персы - имеют общее происхождение. Довольно любопытное, в интересующем нас аспекте, высказывание Сократа находим в "Кратиле" (I, 396 ab), где философ сообщает следующее: "Дело в том, что имя Зевса есть как бы целое выражение, а мы, расчленив его на две части, пользуемся то одной, то другой. Ведь одни его называют Диом ($\Delta\iota\alpha$), другие же Дзенон ($\Delta\eta\nu\omega\alpha$). А сложенные вместе, эти имена открывают нам природу этого бога, как мы говорили, и подобает всякому имени... ..это имя разделено на две части, на имя Дий и имя Дзен, хотя оно и едино. Тому кто его слышит, сначала может показаться кощунственным, что Зевс - сын Кроноса: более последовательно было бы, если бы Зевс назывался "порождением великой мысли". Ведь слово "корос" ($\kappa\rho\rho\varsigma$), (слышащееся в имени "Кронос"), означает не "отрок", но нетронутую ($\alpha\kappa\eta\rho\alpha\tau\omega\nu$) чистоту ($\kappa\alpha\theta\alpha\rho\omega\nu$) ума".

В комментариях к "Кратилу" сообщается, что в корне имени "Зевс" мыслится глагол (жить). Мы же обратим внимание на семантическое объяснение слова "дзен" в японском языке: оно имеет значение - "созерцания", "медитации"... Прекрасное толкование первой части слова "Зевс" дает С. Радхакришнан в "Индийской философии" [38, с. 59] - в частности он пишет: "Дьяус - это не только божество индоиранцев, но также индоевропейцев. Он встречается в Греции как Зевс, в Италии как Юпитер (небесный отец) и как Тир или Тий у тевтонских племен. Слово "дева" первоначально имело значение "светящийся"; впоследствии оно стало прилагаться ко всему светящемуся - солнцу, небу, звездам, заре,

дню и. т. д. Оно приобрело широкий смысл, обозначая все то общее, что имеется в светящихся предметах". Это пояснение знаменитого индийского философа осмысливается куда более емко на фоне тех фактов, что все многообразие высокоразвитых цивилизаций сводится, как это открыто исследованиями археологического порядка (раскопками курганов от Украины до приволжских районов Каспия), к единой общности, которая возникла по убеждению автора "Прародины ариев" Ю. Шилова [56, с. 615] "...как специфическое проявление разветвления в Циркумпонтийской зоне ("вокруг Черного моря") более древней и обширной индоевропейской общности. Возникновению древнейшего Ариана (чье название проявилось лишь много времени спустя в Иране и о существовании которого уже на нижнеднепровской прародине можно только догадываться) предшествовала почти трехтысячелетняя история "Страны земледельцев" **Аратты**, сформировавшейся в VI тыс. до н. э. в Подунавье и сместившейся на протяжении средин V-IV тыс. до н. э. на Правобережье Среднего Поднепровья (где известна ныне как "трипольская археологическая культура" [25, с. 31-34]).

Перемещение ядра древнейшего в мире государства Аратты из Подунавья в Поднепровье обусловилось, прежде всего, давлением новой волны ("культуры Винча") выходцев из малоазийской прародины индоевропейцев. Вследствии того исконный путь в Малую Азию оказался затруднен - **и Аратта стала торить новый путь, из Поднепровья через Кавказ**. Это явление, начатое жрецами и вскоре обросшее этнокультурными образованиями, известное археологам как "азово-черноморская линия развития степного энеолита" [19, с. 87-106], каким-то образом стимулировало возникновение Шумера [25, с. 31]. Контакты аратто-шумерских жрецов засвидетельствованы в "Гроте быка", "Северном гроте" и др. Каменной могилы на реке Молочной, в I кромлехе Великоалександровского кургана [18, с. 63-68; 51; 53], а последовавшие хозяйственные и прочие связи - в металлургии племен "усатовской культуры" [29; 45], в повозках носителей "старосельского и т.п. типов алазано-беденской культуры" [55; 54], в знакомстве нижнеднепровских племен "катакомбной культуры" с шумерской "Поэмой о Гильгамеше" [52].

Исходя из приведенного здесь убеждения Ю. Шилова, импонирующего направлению наших поисков, следует добавить украинскому слову "диво" то объяснение, которое дает С. Радхакришнан словам "дьяус" и "дева" (имеющим прямое отношение к имени "Зевс", расчлененному Сократом на два составляющих слова - "Дия" и "Дзен"). И таким вот побочным образом смысловое единство слов "Дия" (светящийся) и "Дзен" (созерцание, медитация) объясняет происхождение имени громовержца, не выходящее за рамки ритуальной практики пифагорейцев - адептов посвящения в таинство (греческий вариант буддистского просветления) и в то же время полностью совпадающее с духом Упанишад - **сосредоточение на светящемся!**

Этническая общность греков и персов прослеживается не только в языке. Известно, что и те и другие относились к огню с ритуально обожествующим благоговением. Очаг в древней Греции - священная значимость не только в каждом доме, но и на государственном уровне: в притонее здания городского совета находился общий очаг города, в котором поддерживался вечный огонь.

Существовал в представлении греков и мировой очаг - это сама богиня Гестия, обитающая в центре космоса. Следы подобного поклонения огню не обошли и евреев.

Известно, что изготовление светильника было предписано Моисею самим Богом на горе Синай: "Шесть ветвей должны выходить из боков его: три ветви светильника из одного бока его, и три ветви светильника из другого бока его" - Исход 25:32; "И сделай к нему семь лампад, и поставь на него лампы его, чтобы светили на переднюю сторону его" - Исход 25:37. Первосвященник зажигал минору (светильник) в сумерки и очищал ее горелки утром. Она горела всю ночь и в книге Исход 27:20 (также Левит 24:2-4) ее пламя названо нер тамид (буквально - "постоянный светильник"). В Исходе 27:20 сказано: "И вели сынам Израилевым, чтобы они принесли тебе елей чистый, выбитый из маслин, для освещения, чтобы горел светильник во всякое время". Для того, чтобы исторически понять "откуда ноги растут" у библейского семисвечника, следует вспомнить, что идея "семи божеств" пронизывает учение Зороастра. Согласно зороастрийским преданиям могущественным божеством Ахура-Маздой было сотворено еще шесть божеств. Мори Бойс в книге "Зороастрийцы" [7, с. 33] сообщает, что в одном из текстов на пехлеви создание Ахура-Маздой этих шести божеств "сравнивается с зажиганием одного светильника от другого".

И плюс к этому: семисвечники (глиняные светильники в форме мисочки с семью углублениями для фитилей, либо плоски с семью чашечками) обнаружены при раскопках древних святилищ Сирии и Ханаана в слоях, относящихся к периодам средней и поздней бронзы (18-15 вв. до н. э. - домоисеевы времена), что говорит не только о происхождении их близнеца - ритуального библейского светильника, но и о родословной самого еврейского народа.

Вполне вероятно, что конструкция еврейского светильника и его ритуальное назначение - быть зажженным "во всякое время" позволило царю Киру последовательному зороастрийцу (огнепоклоннику) увидеть в еврейской религии родственные черты. И посему этот царь великим повелением своим разрешил евреям вернуться из вавилонского пленения и восстановить храм в Иерусалиме. Необходимо отметить, что сходство иудаизма и зороастризма наблюдается и в других моментах. И, что очень важно, все эти параллели имели место в иудаике задолго до известного столкновения иудеев с персами. Так, например, нами замечено, что брахманы носят через плечо плетенный шнур. Зороастрийцы имеют такой же отличительный знак - носят особый шнур, оборачивающий поясницу и завязанный узлом спереди и сзади. В Авесте [1, Яшт 1:16-17] этот момент опозитирован:

Кто в этом плотском мире,

Спитама-Заратуштра,

Все имена изустно

Промолвит днем ли, ночью,

Промолвит ли вставая,

Промолвит ли ложась,

Повязывая пояс,

Развязывая пояс...

Повязывание и развязывание пояса из шерстяных нитей входит в повседневный ритуал зороастрицев. И не вызывает никакого сомнения, что ежедневное ношение верующими евреями малого талеса с привязанными к четырем его углам шерстяными кистями (цицит) восходит именно к этому арийскому и только арийскому обычаю.

Прежде, чем продолжить наше исследование, возвратим читателя к цитате из "Прародины ариев" Шилова Ю., в которой нас интересует и то, что "Страна земледельцев" именуется Араттой; и то, что сформировалась эта страна в VI тыс. до н. э. (до возникновения египетской цивилизации!) в Подунавье; и то, что на протяжении середины V - IV тыс. до н. э. территориально эта страна сместилась на Правобережье Среднего Поднепровья; и то, наконец, что вследствие затрудненности исконного пути в Малую Азию, Аратта стала торить новый путь из Поднепровья через Кавказ, что оказало в процессе исторического развития сильнейшее влияние на становление этносов в районе Междуречья. Но отправной точкой исследования нам послужат неизменные платоновские диалоги.

В связи с намеченной целью извлечем из "Тимея" следующее: "...бог поместил между огнем и землей воду и воздух, после чего установил между ними возможно более точные соотношения, дабы воздух относился к воде, как огонь к воздуху, и вода относилась к земле, как воздух к воде. Так он сопряг их, построив из них небо, видимое и осязаемое" (III, 32 b). И далее: "...*каждая из четырех частей вошла в состав космоса целиком*: устроитель составил его *из всего огня, из всей воды, и воздуха, и земли*, не оставив за пределами космоса ни единой их части или силы" (III, 32 c). Следует отметить, что Плутарх в своем произведении "Об "Е" в Дельфах" исходит в своем мировоззрении из пятичастной сущности космоса и, упоминая платоновского "Тимея", к четырем названным в этом диалоге элементам (земля, вода, воздух, огонь) добавляет пятый - эфир. Пятичастное построение космоса прослеживается косвенным образом и в Ригведе и в Упанишадах. В Библии в процессе Сотворения также названы определенные элементы. Сразу же оговоримся, что наш интерес к этим построениям, восходящим к предфилософии, специфичен. Нам достаточно убедиться в том, что все разнообразие подобных построений имело когда-то один общий источник, а именно, что зачатки предфилософских построений были рождены на территории древнейшего государства - Аратты.

По ходу заметим, что слово "Аратта", очевидно, имеет древнейшее происхождение и семантическое его значение должно быть связано грамматическим корнем с процессом земледелия: "Аратта" - "Страна земледельцев". Учитывая, что территориально Аратта была расположена на Правобережье Среднего Поднепровья, следует ожидать, что и в украинском языке, и в русском, и, очевидно, в иных славянских языках употребительны слова, имеющие точно такой же корень и сохранившие при этом свою архаику. И, действительно, в украинском языке слово "орати" (пахать, вспахивать) так же, как в русском "орать" практически совпадает со словом "Аратта". Кроме того, в украинской и русской мере длины (аршин) совпадают со словом "Аратта" две определяющие буквы (корневые). Это тем более существенно, что мера земельной площади "ар" также совпадает с первыми двумя буквами в слове "Аратта". Эту тенденцию совпадения "ар" в слове "Аратта" и во многих иных словах, которые смысловым своим содержанием имеют как непосредственное, так и косвенное отношение к земле или к древности (Аратта самое древнее государство в мире) - так вот, эту тенденцию можно наблюдать во многих индоевропейских языках и прочих (не принадлежащих, казалось бы, к этой группе). К этим

словам относятся, например, такие: арахис (земляные или китайские орехи) - греч. $\alpha\rho\alpha\chi\iota\varsigma$; арат - в Монголии и в Тувинском крае трудящийся скотовод, крестьянин; артишок (огородное растение, овощ) - немец. *artichok*; армяк - старинная крестьянская верхняя одежда из толстого сукна в виде кафтана; архалук - вышедшая из употребления одежда, род короткого кафтана; аренда - польск. *arend*; ареал - область распространения животных, растений (лат. *area* - площадь, пространство); арена - лат. *arena*, архейский - древнейшая эра Земли (от греч. $\alpha\rho\chi\eta$ - начало) - и т. д.

То, что Аратта стала торить с определенного исторического времени (с VI тыс. до н. э) в Малую Азию новый путь из Поднепровья (через Кавказ), дает нам право предполагать, что слово это имеет непосредственное отношение к происхождению топонимов "Арарат" и "Аравия", гидронимов "Арал" и "Арагва", слова "Арам" (имя легендарного героя и родоначальника армянского народа) и многих других слов - например, "арба" (длинная четырехколесная повозка в Крыму, на Кавказе и в южных районах Украины). И хотя считается, что слово "арба" перешло в русский язык от тюркских народов, мы по ходу исследования заметим, что оно абсолютно соответствует (на иврите) числительному "אַרְבָּע" - *arba* - четыре.

Исходя из того, что именуется корнем слова, выделим на основе предыдущих изысканий буквосочетание "ар". С большой долей вероятности допустимо предполагать, что всякого рода словообразование кристаллизовалось в процессе исторического развития вокруг простейших буквосочетаний. И если их верно определить, то по ним, на основе анализа некоторых соответствующих им слов, употребляемых разными этносами, можно определить феноменологически первородность того или иного этноса, а также проследить его прямую генетическую связь с другими этносами. Какие же это наиболее употребительные слова?

Слова, выражающие, очевидно, такие архетипические представления, которые в предфилософских мифологических построениях доминируют в созидании космоса - земля, вода, огонь, воздух, небо, дерево, река, металл. Взяв за основу те четыре элемента, которые упоминаются Сократом в "Тимее", обратимся к таблице:

Язык	Название первородных элементов			
русский	земля	река	огонь	возд.
греч.	γῆ	ὕδωρ	φῶς	αἴθρ
транскр.	gē	hydōr	phōs	aēr
иврит	אָרֶץ, אֲרָץ	נָחַל	אֵשׁ	אֵוֶר
транскр.	areth, araa	nar	ur	avir

Рассматривая табл.2 рассеет недоумение читателя, могущее возникнуть в связи с тем, что слово "река" отнесено к первородным элементам - тем более, что в "Тимее" Сократом упоминается именно вода. Дело в том, что в глубокой древности (задолго до эпохи Сократа) арийские племена поклонялись не непосредственно воде, как таковой, а обожествляемым водам рек и водоемов. Так, например, Геродот (I, 138) фиксирует наше внимание на том, что персы "очень почитают реки. Они не мочатся, не плюют и не моют в них рук и никому не позволяют этого делать".

И действительно - содержание текстов Авесты убеждает нас, что такое почитание имело место у протоиндоиранцев (зороастрийцев), которые осуществляли соответствующие жертвоприношения животворящим водам в виде возлияния ритуальной смеси, приготовленной из трех компонентов (молока, сока и листьев двух растений). Жертвоприношения водоемам имело место и у древних греков - об этом свидетельствует Гомер ("Илиада" XXI 130-132):

Вас не спасет ни могучий поток, серебристопучинный

Ксанф. Посвящайте ему, как и прежде, волов неисчетных;

В волны бросайте живых, как и прежде, коней звуконогих...

Таким образом, узаконив замену в табл. 2 слова "вода" на слово "река", мы, не нарушая чистоты и объективности нашего исследования, на основе анализа слов наиболее важных и наиболее употребительных в предфилософии, невольно приходим к выводу, что иврит наименее всего удалился (в сравнении с действующими языками нашей современности) от того языка, на котором говорил этнос государства Аратты в IV тыс. до н. э. Не побоимся сказать, что, очевидно, и народ, являющийся здравствующим носителем иврита, наименее всего отстоит в смысле наследственно-генетическом от исконного араттского праэтноса, а это значит, что евреи имеют вполне законное право (во всяком случае не меньшее, чем немцы) принадлежать семье арийских народов. И если проследить в целом пути миграции в период рассеяния, то обнаруживается, что в итоге основная масса еврейского этноса, инфильтрируя в течение тысячелетий из одного государства в другое, к XVIII столетию н. э. очутилась не в самом лучшем районе (и в смысле климатическом, и в смысле отношения к себе коренного населения), а именно - на Украине и в России. Иррациональность этого феномена имеет одно единственное объяснение - похоже, что возвращаться в родные места, как свойство инстинкта, присуще не только птицам, но и млекопитающим - в том числе и человеку - этим самым мы желаем сказать, что евреи, покинувшие в период рассеяния Палестину, Богом заповеданную им еще во времена Авраама, вернулись, повинувшись коллективному бессознательному, в родную Аратту, которую они когда-то (в V - VI тыс. до н. э.) по каким-то неизвестным, вполне вероятно катастрофическим причинам, покинули и через Кавказ осуществили заселение районов Месопотамии.

Теперь, с точки зрения этой гипотезы, многое из того, что мы читали и знаем о Шумере становится до осязаемости понятным и объяснимым. Особенно это касается этимологии некоторых топонимов. Терах, как известно, вместе со всем своим семейством начинал историческое путешествие из Ура Халдейского (עִיר־שׁוּמֵר - на иврите). Возвращаясь к табл. 2, мы убеждаемся, что "עִיר" на иврите по смыслу означает "огонь". Вполне возможно, что поклонение огню во времена Авраама имело место в городе Уре, что и отразилось на его названии. Заметим, что это, очевидно, исконное араттское слово в других этносах арийского происхождения претерпело некоторые изменения, но при этом суть свою сохранило. В древнегреческом языке, несмотря на то, что слово огонь ("φλογ" - phlog) абсолютно непохоже на транскрипцию (ur) ивритского "עִיר", корень "ур" присутствует в имени бога "Уран", который являлся олицетворением неба. Согласитесь, что небо неизменно связывается в человеческом представлении со свечением, а значит - с огнем.

Вот еще один интересный экскурс в обозначенном направлении. Терах вместе с семейством прибыл в митаннийский город **Харран**, основанный в 3 тыс. до н. э. и находившийся в те библейские времена под влиянием шумерийского города Ура Халдейского, покинутого Терахом. Обратив внимание читателя на часть слова выделенную жирным шрифтом, напомним, что гора Синай (та самая, на которой Бог явился Моисею из горящего тернового куста) называется также горой Божией, **Хоривом**. На иврите "הר" (har) - гора, "הרע" (horev) - сухость, пустынность в значении: скалистая пустыня и горы, лишенные растительности.

И как здесь не коснуться известного авестийского мифа, в котором божество ветра Вата подбрасывает воду к облакам и проливает ее над "семью каршварами"?

Иранцы верили, что мир делится на семь областей. Каждый каршвар - круг, самый большой из которых Хванирата находится в центре и населен людьми. Мэри Бойс, в книге "Зороастрийцы" [7, с. 18], рассказывая об этом мифе, пишет: "Вершина высокой горы **Хары**, с которой стекает **Хар**ахвати, поднимается в середине Хванираты, а солнце вращается вокруг нее так, что одна половина мира всегда погружена в темноту, а другая освещена".

Имея ввиду выделенные в нашем экскурсе части слов и пересечение их с ивритскими "הר" и "הרע", составим таблицу топонимов (табл.3), просматривая карту мира с учетом тех географических пространств, на которых по настоящее время обитают потомки Аратты, а также принимая во внимание высказывание Платона в "Критии" (III, 109 d): "Имена их дошли до нас, но дела забыты из-за бедствий, истреблявших их потомков, а также за давностью лет".

Таблица 3

№ п/п	Топонимы	Примечания
1	Харапта	Деревня в округе Монгтомери Западного Пенджаба (Пакистан), вблизи которой находятся развалины крупнейшего из городов периода неолита и бронзового века в Индии.
2	Хара-Ус-Нур	Озеро на Западе Монголии.
3	Хара-Нур	Озеро на Западе Монголии.
4	Кара-Мурен	Перевал в хребте Пржевальского (система Куань-Луна), в Китае, на границе Синьцзян и Тибета.
5	Хара-Нарин	Горный хребет в Китае, на юго-западе автономной области Внутренняя Монголия. Простирается на 300 км по левобережью реки Хуанхэ.
6	Хара-Хорин (Каракорул)	Древнемонгольский город, столица государства Чингисидов.
7	Каракорул	Горный хребет в Кашмире и Китае. Составляет водораздел рек Инда и Тарима.
8	Хараулакские горы	Горный хребет в Якутии, входит в систему Верхоянского хребта.
9	Хорезм	Оазис в Средней Азии. Расположен в низовьях Аму-Дарьи, на землях ее древней и современной дельты.
10	Хорватия	Историческая область в Югославии.
11	Харар	Город на северо-востоке Эфиопии, административный центр провинции Харар.

12	Хара Берзайге - древнеперс. Харбура - среднеперс. Эльбура - ст.Харбура.	По Авесте цепь гор, окружающая верхнюю, обитаемую часть земли.
13	Харбург	Южная часть города Гамбурга (Германия)
14	Харама	Река в Испании, правый приток реки Тахо
15	Харран	Древний город в северной Месопотамии
16	Харга	Оазис в Ливийской пустыне в Египте
17	Хориз	Еврейская гора Синай

Объективное отношение к данным этой таблицы и сравнение выделенных в ней частей слов с аналогичными в иврите прибавляет уверенности нашему выводу, что потомки Авраама являются представителями арийского племени. Что касается Китая, Монголии и Якутии, то очевидно, что культурологическое влияние арийского этноса на этносы этих далеких от Аратты территорий было не меньшим, чем во все известные нам времена (имеется ввиду связь со многими положениями Ригведы и Упанишад как наследия, оставленного Лао-цзы, так и всего того, что нам известно о ламаизме, а также о некоторых приемах, используемых шаманами). Наименования города Харар вполне объяснимо тем, что эфиопы с момента возникновения египетской цивилизации, а может и в более ранние

времена, сталкивались с европейскими племенами, колонизировавшими мощными потоками пространства Малой Азии, северной части Африки и Пиренейского полуострова. В результате долгого контакта с представителями европейских этносов даже строение черепа и внешние черты (за исключением цвета кожи) приобрели у них европеоидный характер. Остатки былых европейских этносов, колонизировавших указанные пространства, дожили до нынешних времен и вызывают постоянный интерес исследователей. Известно, например, что язык басков распространен в Испании по обоим склонам Кантабрийских гор и то, что этот язык имеет большое сходство с грузинским языком. Возникает вопрос почему язык басков похож на грузинский при таком удалении этого этноса от солнечной Грузии?

Очевидно, утверждение Ю. Шилова, что начиная с V - VI тысячелетия до н. э. *"Аратта стала торить новый путь, из Поднепровья через Кавказ"* не беспочвенно. Этим самым мы желаем сказать, что часть араттского этноса во время просачивания в указанные районы укоренилась на грузинских землях, а часть вдоль северного африканского побережья (которое в те времена еще не было пустыней) дошла до районов Пиренейского полуострова и обосновалась там. В таком случае о чем говорит похожесть языков баскского и грузинского? - прежде всего о том, что грузинский язык относится к консервативным языкам (в течение долгих тысячелетий мало изменился) и потому в нем, как и в иврите, есть слова близкие древнему языку Аратты.

Продолжая исследование в том же направлении, напомним читателю, что патриарха еврейского народа звали Авраам, и что он потомок Эвера (Евера), являющегося внуком самого Сима, и что отсюда, вероятно, происходит слово еврей (от ивритского самоназвания "עברי": ivri - иври), и что буквальное значение этого названия "пришелец" (от корня "עבר", инфинитив "לעבר": laavor - лаавор). На основе этой информации, составим таблицу соответствующих слов, совпадающих в своей первоизданной основе с корнем "עבר" (табл. 4).

Таблица 4

№ п/п	Слово	Примечание
1	Иберы испанские и грузинские	Древняя традиция классических авторов (Страбон, Аппиан) идентифицирует испанских иберов с кавказскими иберами (грузинскими). Это мнение поддерживается и древнегрузинской традицией (Георгий Мтацминццели, автор XI века).
2	Аварис	Древнеегипетский город в восточной части Дельты, бывший столицей государства, основанного гиксосами (XVII - XV вв. до н. э.) - племенами хабирю (иври) и хурритов.
3	Абарис	Скиф, или гипербореец, жрец Аполлона, получил по преданию от Аполлона золотую стрелу, с помощью которой летал по воздуху - считался чудотворцем, пророком, целителем, аскетом (Геродот IV 36).
4	Авары	В русских летописях «авары»: народ тюркского происхождения, вторгшийся в 6 веке из Азии в центральную Европу и образовавший самостоятельное государство.
5	Абрек	Слово кавказского происхождения - горец, порвавший связи с обидной (Бродяга).
6	Авраам	Библейский патриарх.

И, в дополнение к данным таблицы, ознакомим нашего читателя с более подробной информацией. Испанские иберы - родственные племена, населявшие Древнюю Испанию.

Археологические данные склоняют некоторых ученых к предположению, что еще с эпохи неолита предки иберов обитали в южной части Испании - т. е. со времени существования государства Аратты. Языки иберийских племен, древнейших обитателей Пиренейского полуострова, прибрежных островов и юго-западной Франции сохранились в эпиграфических памятниках, восходящих к эпохе Римской империи. Письмо этих надписей близко к финикийскому языку, но в отдельных случаях имеет сходство с языком критским.

Иберами называются также древние восточногрузинские племена, составляющие население Иберии (Иберии грузинской). Сасперы (саберы - об этих племенах и о происхождении ивритского слова "сабры" мы говорили в Главе I), полностью соответствуют иберам последующих времен. Совместно с родственными племенами магрело-чанов (лазов) и сванов иберы задолго до н. э. складываются в древнегрузинскую народность (картвельскую).

Некоторые ученые языки баскский и берберский коренного населения северо-западной Африки, причисляемый к семито-хамитской группе, признают родственными (с чем и мы готовы согласиться с той лишь оговоркой, что при различении языков употребление библейской терминологии не соответствует положению дел - и по той причине, что праэтносы, в смысле их языкового первоначала, отделяет от авраамовых времен расстояние в 3-4 тыс. лет; и потому еще, что еврейский Гомер, писавший Библию, был далек от научного мировоззрения).

С чем же, при такой оговорке, мы согласны конкретно? А с тем именно, что и берберы имеют генетическое отношение к ариям - хотя бы потому, что в их религиозных представлениях сохранилось многое из бывшего, свойственного Аратте: культ вод, источников, обряды вызывания дождя и пр. Вдобавок к такому предположению не следует забывать и библейское утверждение (Бытие 11: 1), что когда-то, в древнейшие времена "на всей земле был один язык и одно наречие", что само по себе не выходит за рамки выдвинутой нами гипотезы в работе "Мы - мутанты" о ходе эволюции от простейших к человеку [26, с.149-154].

Включение еврейского этноса в число арийских племен может вызвать ироническую усмешку у человека, настроенного определенным образом. Но мы и такое отношение со счетов не сбрасываем, надеясь на третье - его потомков переубедить путем последовательных рассуждений, сосредоточенных на этой неблагодарной теме...

Из мифологических источников мы знаем, что Эллиль - халдейский бог воздуха и населенной земли (один из триады верховных божеств). Известно также, что слово "бог" на иврите имеет несколько синонимов... Нас интересует два: "אל" (al - эль) и "אלהים" (alohim - элогим). Сделаем выборку топонимических слов, имеющих прямое отношение к халдейскому "Эллиль" и к нашему библейскому "אל" (табл. 5).

Таблица 5

№ п/п	Топонимы	Примечания
1	Эльзас	Историческая провинция на северо-востоке Франции
2	Эльба	а) Остров в Средиземном море б) Река в Германии
3	Эльберфельд	Город в Германии, в составе города Вуппертала
4	Эльбасан	Город в Албании
5	Эльблонг	Город на севере Польши, в Гданьском воеводемстве
6	Эльва	Город в Эстонии
7	Эльбрус	Величайшая вершина Кавказа
8	Эльбурз	Горы на севере Ирана
9	Эль-Фашер	Оазис в Судане в провинции Дарфур
10	Эль-Хуфuf	Провинция в Саудовской Аравии, на побережье Персидского залива
11	Эль-Обейд	Город в центральной части Судана
12	Эльгон	Потухший вулкан в Африке, на границе Кении и Уганды
13	Элам	Древняя историческая область на юго-западе Ирана
14	Элиста	Город, центр Калининск
15	Эльга	Река в Якутии - левый приток Индигирки
16	Элгур	Город на Юге Индии в штате Андхра
17	Элличгур	Город в центральной части Индии в штате Болливей
18	Эльге	Город в Испании
19	Эльзиг	Город на Востоке Турции
20	Эля	Поселок городского типа в Латвии

Напомним читателю, имея ввиду представленную в табл. 5 выборку топонимических слов, что в этом же ряду находится и слово "эллины" - самоназвание древних греков. Историк А. Боннар пишет в своем известном произведении "Греческая цивилизация" [8, с. 27, 28]: "Этот народ, назвавший себя элоинами, по своему языку... входил в огромную семью так называемых индоевропейских народов. В самом деле, по своему словарю, склонениям и спряжениям, по своему синтаксису греческий язык близок к древним и современным языкам Индии и большинству нынешних живых языков, распространенных в Европе... Очевидное сходство огромного количества слов всех этих языков служит тому убедительным доказательством... Полагают, что в III тыс. до н. э. эти народы еще не были разобщены между собой и кочевали вместе где-то между Уралом (или по ту его сторону) и Карпатами". Правда, Андре Бонар относится к числу тех ученых, которые не присоединяют баскский язык к числу индоевропейских, но тем не менее в его высказывании, хотя и не содержащем в себе никакого открытия, намечается верный подход к проблеме. Теперь и мы, после приведенной цитаты из Андре Боннара, позволим себе в виде резюме сказать, что этимологическое значение выделенного "эль", совпадающее по всем параметрам с ивритским "אל" и с халдейским "Эллиль", приплюсовывается к нашему утверждению, что евреи являлись такими же полноправными потомками государства Аратты, как и все известные нам арийские народы.

Кроме того, что многие ученые находят сходство между языками грузинским и баскским, и кроме того, что многие не находят между ними объединяющих элементов, выскажем и наше мнение (некомпетентное) - в виде примера per se заслуживающего внимание... Известно, что художник Сальвадор Дали - баск. В связи с этим представляет интерес одно из его высказываний, анализ которого выявляет коллективное бессознательное, присущее этому художнику и уходящее генетическими корнями в далекое

прошлое народов, обозначенных нашим исследованием. В книге "Тайная жизнь Сальвадора Дали, написанная им самим" [17, с. 48] автор живописует: "Родился Сальвадор Дали! Ветер стих, и небо прояснилось. Средиземное море спокойно - на его гладкой рыбьей коже играют *семь солнечных бликов, семь золотых чешуек. Именно семь - больше Сальвадору Дали и не нужно*". И если художник не пытается объяснить происхождение в этом своем произведении сакраментального "семь" по причине, что ему большей цифры "и не нужно", то у нас этому числу есть довольно таки убедительное объяснение: "семь" - часть авторского бессознательного, архетипически восходящего к семи зороастрийским божествам и, весьма вероятно - к глиняным семисвечникам, обнаруженным археологами в древних святилищах Сирии и Ханаана.

Кстати, сделаем еще один шаг навстречу таинственной цифре "семь". Известный авестийский миф повествует о "семи каршварах", над которыми божество ветра Вата проливает воду, подбрасывая ее к облакам. Каждый каршвар - некая область - круг, самый большой из которых Хванирата находится в центре и населен людьми. Из середины Хванираты поднимается высокая гора **Хара**, с которой стекает река **Харахвати**... Теперь, имея под рукой эту первоисходную материю, обратимся к описанию Платоном легендарной Атлантиды. В "Критии" (III, 113 cd) сообщается: "...от моря до середины острова простиралась равнина... в середине этой равнины примерно в пятидесяти стадиях от моря, стояла гора, со всех сторон невысокая. Посейдон... тот холм... укрепляет, по окружности отделяя его от острова и огораживая попеременно водными и земляными кольцами (земляных было два, а водных три) все большего диаметра, проведенными словно циркулем из середины острова и на равном расстоянии друг от друга". Далее в "Критии" (III, 115 e, 116 a) говорится: "Самое большое по окружности водное кольцо, с которым непосредственно соединялось море, имело в ширину три стадии, и следовавшее за ним земляное кольцо было равно ему по ширине; из двух следующих колец водное было в два стадия шириной и земляное опять-таки равно водному; наконец, водное кольцо, опоясывавшее находившийся в середине остров, было в стадий шириной. Остров, на котором стоял дворец, имел пять стадиев в диаметре; этот остров, а также земляные кольца и мост шириной в плетр цари обвели каменными стенами и на мостах у проходов к морю всюду поставили башни и ворота". Схематически план Атлантиды на виде сверху в соответствии с описанием смотрелся так:

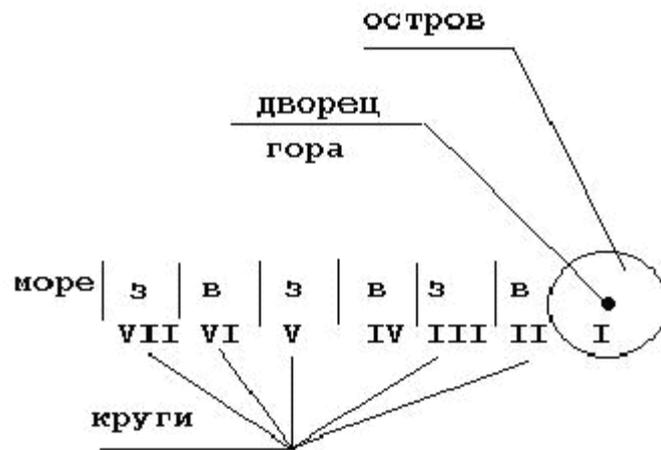


Рис. 7. План Атлантиды.
Примечание: В - водное кольцо,
З - земляное кольцо.

По исходным данным в "Критии" (с учетом того, что перед водным кольцом, непосредственно соединяющимся с морем, обязательно должно быть еще одно - земляное) количество колец, соответствующих плану Атлантиды, равно семи. Но мало того - и здесь в центре (как и в авестийском мифе) находится гора и остров, заселенный людьми! И если даже Атлантиды и не существовало, то ее, известное всему миру, платоновское описание говорит прежде всего о существовании в коллективном бессознательном арийских народов во все обозримые исторические времена именно такого архетипического представления об обитаемой вселенной.

Мы предвидим и считаем вполне законным то неприятие, которое может возникнуть у читателя по отношению к гипотезе о принадлежности евреев к семье индоевропейских народов... Направление письма, например: все арийцы, мол, пишут нормально - слева направо, а евреи наоборот - справа налево. И все же, при всей допустимости такого возражения, убедительность его - кажущаяся.

Вернемся к "Критию" (III, 108 е), где сообщается, что согласно древнейшему египетскому преданию "...была война между теми народами, которые обитали по ту сторону Гераклитовых столпов, и всеми теми, кто жил по сию сторону". Мы думаем, что это была, если и не война в прямом смысле этого слова, то уж во всяком случае - долгосрочное биологическое противостояние между расами - черной и белой. Да и как не предполагать такого противостояния, если современные ученые [56, с. 615] считают, что еще до зарождения египетской цивилизации имелся исконный путь европейских народов в Малую Азию и что в связи с затруднениями, возникшими в V-VI вв. до н. э. на этом обжитом пути, "Аратта стала торить новый путь, из Поднепровья через Кавказ".

Нет, мы ни в коем случае не порицаем европейские этносы за стремление к расширению жизненного пространства. Но не надо забывать при этом, что такую же естественную тенденцию, вероятно, проявляли в те далекие времена и африканские народы. И, таким образом, если стремиться к объективности, то историю Месопотамии необходимо рассматривать как соперничество южных этносов с северными. И, очевидно, что государство Шумер возникло вначале в Южной Месопотамии (наиболее раннее поселение

находилось близ Ура, на речном острове, который возвышался на болотистой равнине) в VI тыс. до н. э. на основе негроидного этноса.

И если исключить всякие в этом отношении догадки (способы захоронения и атрибуты сопровождающие этот ритуал - сосуды с пищей, бусы, раковины, глиняные статуэтки женщин со следами татуировки!), то единственным доказательством правомерности нашего мнения является наличие слов в иврите таких, которые уходят своими корнями в тот далекий период и при этом имеют общую этимологическую окраску - как в иврите, так и в современных языках негроидной расы.

Известно, что до появления арийских племен в районе Пенджаба, туземное население Индии (мы имеем ввиду язык, трудовые навыки, религиозные верования, строение черепа, цвет кожи - и прочая) явно принадлежало к представителям негроидной расы. У современных историков есть все основания считать, что первыми поселенцами на территории Южной Месопотамии были именно эти племена. Такое предположение основано на результатах археологических раскопок, подтверждающих наличие культурных и торговых связей между древними городами Индии и Южной Месопотамии - связей, уходящих в глубины III тыс. до н. э. Но мы не будем касаться доказательств, исходящих из сведений подобного рода, по той лишь причине, что ничего нового этим в нашу тему не привнесем. Нас интересуют прежде всего элементы языковой общности. Бонгард-Левин Г. М., автор "Древнеегипетской цивилизации", пишет [9, с. 18]: "По-видимому, ...буддизм вобрал в себя некоторые элементы доарийской эпохи. Судя по текстам палийского канона, учение Будды имело наибольшее число приверженцев в таких областях, как Косала, Анга, Ванга, названия которых являются, по мнению лингвистов протомундскими. Обращает на себя внимание... факт, что *под мундака*(слово... неарийского происхождения) понимался в *текстах буддийский аскет*... Особое распространение буддизм получил в Магадхе - области вратьев (племен, не следовавших брахманской религии и традиционным брахманским установлениям). Нет ничего удивительного, что буддизм, выступавший против жреческой ортодоксии и крайностей варновой системы, находил поддержку населения тех областей, которые еще не были охвачены процессом брахманизации".

Во-первых, вдумаясь в сущность этой важной для нашего исследования информации. Здесь практически говорится о противостоянии неарийских племен (туземных) арийскому влиянию - негроидов европеоидам. Буддизм воспринимался этими племенами как учение, идущее вразрез ненавистному брахманизму - апологету кастовой структуры, и потому находил всестороннюю поддержку. Во-вторых, фиксируется наше внимание на слове неарийского происхождения - "*мундака*" со смысловым значением - *буддийский аскет*. И здесь мы вынуждены констатировать, что на иврите имеется похожее слово с таким же смысловым значением, несущим в себе все те оттенки, которые подходят именно буддийскому аскету. И слово это - "לדוד", имеющее корень "לדד": (lindod - линдод) - странствовать, скитаться. Очевидно, что кличку "*мундака*" буддистские аскеты получили в связи с тем, что Будда долгое время странничал. Этапы этого периода хорошо известны и мы не сможем описать их лучше, чем это сделал Роберт Ч. Лестер в монографии "Буддизм" [31, с. 310-311]: "Услышав от своего возницы о том, что болезнь, старость и смерть поджидают каждого из людей, он погрузился в уныние... Увидев же безмятежно странствующего монаха, он дал обет отречься от своего царственного положения и начать бездомную жизнь в поисках средства от старости и смерти". Далее этот автор повествует,

что Будда "присоединился к шраманам (странствующим монахам)" и, пройдя их школу и не почувствовав внутреннего удовлетворения, долгое время путешествовал в одиночку.

Касательно индийского слова "мундака" представляет интерес по своему смысловому значению и другое идентичное слово на иврите - "לנדוד", имеющее корень "נדד": (leanadot - ленадот) - отвергать, предавать анафеме, бойкотировать. И, наконец, слова, производные от этих двух любопытных инфинитивов: "נדד" - (nad - над) - скитающийся, "מנדוד" - (menuda - менуда) - отверженный, опальный. Такая этимология древнейшего индийского слова, найденная нами в обозначенных ивритских словах, имеет, кроме всего прочего, по отношению к буддизму вполне разумное историческое объяснение - ведь учение Будды являлось в те времена с точки зрения ортодоксального брахманизма еретическим. Именно из этих соображений, очевидно, туземное население, благоволившее к Будде, стало ассоциировать буддистских аскетов со словом "мундака". И конечно же, сторонники исключительности арийских народов могут усмотреть в сохранившихся следах генетического родства иврита с древними языками туземного населения Индии доказательство того, что евреи никакого отношения к индоевропейцам не имеют. Но в противовес подобным расистским настроениям напомним, что и в английском языке слово "wonder" (странствовать, бродить) имеет такие же признаки неарийского родства с древнейшими туземными языками негроидов; как, впрочем и русское слово "лындать", которое в словаре Даля имеет значение - праздно шататься, бродяжничать, слоняться без дела. Такая международная распространенность этого "нд" говорит прежде всего о том, что кочевой образ жизни, свойственный древним людям, уходит во времена первочеловека, когда не существовало ни рас ни народов и все люди, как это утверждается в Библии, говорили на одном языке.

А как же все таки быть с еврейским свойством делать все наоборот - даже писать справа налево? - спросит определенного рода читатель с известного рода настойчивостью. Пусть успокоится - мы ни в коем случае не уклоняемся от ответа. Мы просто растягиваем наше еврейское удовольствие подступать к такого рода ответам медленно и основательно.

Г. М. Бонгард-Левин, например, в труде "Древнеегипетская цивилизация" [9, с. 4-5] утверждает, что находки хараппской цивилизации - т. е. арийской (III тыс. до н. э.) "...позволили установить, что жители Хараппа писали справа налево"! Но поскольку особого рода читателей может смутить в двойной фамилии не только левая ее часть, но и правая (Левин!), мы в подтверждение тому, что подчеркивает этот безмерно уважаемый нами автор, начнем с самых обычных сведений - с шумерского письма, возникшего во 2-й половине VI тыс. до н. э., с того самого письма, к которому евреи кровно причастны и которое было, как известно, клинописным. Писали шумеры на глиняных табличках вертикальными столбцами справа налево (такой метод изображения знаков был, очевидно, свойственен этносам негроидной расы) и если повернуть такую археологическую находку на 90 градусов так, чтобы она читалась построчно в том же направлении - это как раз и будет то, что осталось, практически, у евреев от былой шумерской письменности - все остальные свойства письменности и живого разговорного языка (до того времени, который историки именуют периодом рассеяния) развивались у них на основе случайностей, неподдающихся какому-либо расчету или предвидению - именно тех случайностей, которым были подвержены любые другие народы. Учитывая разнообразие языков и взаимовлияний, мы думаем, что какого-либо определяющего правила здесь нет и все

зависит от тех непредсказуемых толчков исторического развития, которые многими историками рассматриваются ошибочно, как некая закономерность. Исходя из этого нашего мировоззрения, мы считаем, что в ту древнюю неарийскую форму, которая выражается в грамматических закономерностях иврита, вливалось в течение нескольких тысячелетий индоевропейское содержание. Именно поэтому, вероятно, нашему еврейскому духу наиболее близка психологическая классификация языков немецкого языковеда Германа Штейнталя (1823 -1899), который, отнеся индогерманский языковый тип (а значит и все остальные языки арийского происхождения) к флективной группе, присоединил сюда же и семитский тип (еврейский и арабский), как родственный, определив эти языки, как имеющие подлинные слова. Исходя из нашего понимания этой подлинности, внесем в табл. 6 слова из иврита и арийских языков, имеющие идентичное значение и звучание.

Таблица 6

№ п/п	Иврит	Транскрипция		Арийское соответствие	Значение	Язык
		На латинском	На русском			
1	א) בָּרָא (благослов-е) от инф. בָּרָא (благослов-е)	«brāa» от инф. «levareal»	«браха» от инф. «левареал»	брамак - от санскр. корня «раш»	священ. слово, молитва	вед.
	б) בָּרָא (создавать, творить)	«brāa»	«лвароа»			
	в) בָּרָא (зерно, жито, злак, поле, сын)	«bar»	«бар»			
				брама	верх-ий Бог - те отец Богов	вед.
				просати	просить, упраш-ть	укр.
				просить		рус.

2	лїлїлїлї (захват власть, воцар-ся)	«lehlchtaren»	«летящїа- рер»	лїлїлїлї	каста воинов, правн-й	вед.
3	а) рїлїлї (летать молнии)	«livrok»	«лїлїлїлїк»	Варуна	Бог неба	вед.
	б) рїлїлїлї (блестеть, сверкать)	«lehavrik»	«лїлїлїлїлїк»			
	в) рїлї (молния, блеск)	«lvak»	«барак»			
				Перун	Бог грома и молнии	восто- слав-й
4	а) лїлїлїлї (шдїть, быть благожел.)	«lirtot»	«лїлїлїлїт»	рїлїлї	закон, на страже котор. стоит Ваоуна	вед.
	б) лїлїлїлї (властичест- вовать, прїлїснїть, наказывать)	«lirdot»	«лїлїлїлїт»	рїлїлїлїлї	говорить в запричу лїлїлї прїлїлїлї чїлїлїлїлїлї	рус.
	в) лїлїлї (властелин)	«lode»	«рїлїлїлї»	рїлїлї	совет как орган власти	укр.

	лїлїлїлї (диктатор)	«lodean»	«рїлїлїлїлї»	рїлїлїлїлї	злїбное божество	вед.
5	а) лїлїлїлї от корнї «лїлїлї» (знать, познавать, уметь)	«ladaat» from a root «jud, dalet, ain»	«ладаат» от корнї «лїлї, далет, аїлї»	ведать	знать, лїлїлїлї сведеннї	рус.
	б) лїлїлї (знание, познање, мудрость)	«laat»	«лаат»	ведлїлїлїлїлї	знахар-о, колдов-о, вошлїлїлїлїлї	рус.
				лїлїлїлїлїлї	ведлїлїлїлї	укр.
				лїлїлїлїлїлїлї	ведлїлїлїлїлї	укр.
				ведлїлїлїлїлї		рус.

				ведун		рус.
				демон	в христ. миф.: злой дух, падший, ангел	рус.
				даймон - «daimon»	демон	греч.
				веды	знание	вед.
				Будда	пробуд-ся (и пони-манье реаль-ти)	сан-скрит
				буддизм	вызвать к жизни	рус.
6	а) לָמַד (I - расти, II - выразить, говорить)	«lamud»	«ламуд»			

	б) פִּלֵּי (урожай, плодонош-е)	«pili» укр.	«пиле»	пиле	поле, возд-ное для посева или заселен-ое хлебом	рус. укр.
	в) פִּלְפִּל (выражение, слово)	«pila»	«пиле»	пиле	погреш-е (область дечел-и)	рус.
7	לָדַע (падать)	«lode»	«лупол»	ладать (произ-се-унал)		рус.
				падати		укр.
				валит		рус.
				валити		укр.
8	פֶּן (это)	«pe»	«зе»	пе се ез zela hce esto, ego chasto chese this	это	укр. рус. венгр. франц. латин. испан. итал. нем. англ.

Теперь, при наличии этой таблицы, текст из платоновского "Кратила" будет восприниматься глубже - при той оговорке особого ощущения, которое испытает на себе читатель, настроенный известным образом, ибо (не дай Бог!) наше семито-арийское "לָמַד" ("ladaat" - "ладаат" - знать) застрянет у него в горле, как кость. Но вернемся к "Кратилу", где Сократ задается вопросом (I, 397 e): "А в самом деле, Гермоген, что может означать имя "демон"?". Здесь же Сократ приводит в пример стихи из Гесиода:

После того, как земля поколение это покрыла,

В благостных демонов все превратились они неземельных

Волей великого Зевса: людей на земле охраняют.

То есть с уходом "золотого века" его представители превращались "в благостных демонов". В отличие от людей последующих периодов, эти люди были существами разумными. "Все было им ведомо", - говорит Сократ и утверждает, что именно за это

Гесиод, - "назвал их "ведомонами". И далее заключает: "В нашем древнем языке именно такое значение было у этого слова" (I, 398 b).

Согласитесь, что от приведенного сократовского рассуждения до нашего еврейского "לִמְנוּ" рукой подать. Да и что тут может быть удивительного - в конце концов не халдеи учились у греков, а греки - у халдеев! Свидетельств тому имеется более чем достаточно и среди них нам дороже всего мнение самого Сократа. В "Федоне" (II, 77 e, 78 a) Кебет спрашивает у своего учителя: "Но где же нам взять чародея, сведущего в таких заклинаниях, если ты, Сократ, нас покидаешь?" И тот отвечает: "Греция велика, Кебет, и, конечно, сведущие люди найдутся. А сколько племен и народов кроме греков! И в поисках такого чародея вам надо обойти их все, не щадя ни денег, ни трудов, ибо нет на свете ничего, на что было бы уместнее потратить деньги".

Надо сказать, что мы привели достаточно примеров лингвистического характера, доказывающих не только прямое, но даже первородное отношение еврейского этноса к арийским племенам. Но, как мы в этом убедились, не только примеры из области языкознания подтверждают нашу гипотезу.

Мы уже упоминали (основанием нам служили мифологические источники) о склонности древних ариев поклоняться водоемам и водным источникам. Поклонение это носило у них ритуальный характер. Воде приносились жертвоприношения специального приготовления. Следы того, что еврейскому коллективному бессознательному такое поклонение свойственно, мы видим в поступках самого Моисея (Исход 32: 19, 20): "Когда же он приблизился к стану и увидел тельца и пляски, тогда он воспламенился гневом и бросил из рук своих скижали и разбил их под горою. И взял тельца, которого они сделали, и сжег его в огне, и стер в прах, и рассыпал по воде, и дал ее пить сынам Израилевым". И, поскольку мы уже коснулись бытовавших среди арийских племен ритуальных жертвоприношений водоемам, проинформируем читателя в этом направлении более основательно.

Из Авесты нам известно, что в индоиранской религии подобного рода ритуал посвящался Ардви - реке (отождествляется современными исследователями с Амударьей) и божеству этой реки. Обратим внимание в слове "Ардви" на выделенное нами сочетание согласных. Учítывая, что в процессе исторического развития языка звук "т" родственен звуку "д" (как тут не вспомнить знаменитое хлебниковское: " Это шествуют творяне, заменивши Д на Т"), получаем, исходя из слова "רִטִּיבּוּת" (rtivut - ртивут), означающего на иврите "влажность", смысловое содержание слова "Ардви". Но самым интересным в процессе этого жертвоприношения являлось то, что не все имели право на такое священнодействие [1, Видевдат 2:29]:

Не должен возлиянья

Мне совершать увечный,

Горячечный, побитый,

Ни хворый и больной,

Ни женщина, ни верящий,

*Но не поющий Гат,
А также прокаженный,
Чья выброшена плоть.
Не прикоснусь к тем жертвам,
Которые приносят
Глухие и слепые,
Калеки и глупцы...
...Припадочные - все
Отмеченные знаком
Заметным слабоумья.
Пусть жертв мне не приносит
Ни тот, кто горб имеет
Иль спереди, иль сзади,
Ни карлик без зубов.*

На все это можно было бы и не обращать особого внимания, если бы не идентичные правила, предписываемые библейскими священниками (Левит 21: 16-20): "И сказал Господь Моисею, говоря: скажи Аарону: никто из семени твоего во все роды их, ни у кого на теле будет недостаток, не должен приступать, чтобы приносить хлеб Богу своему. Никто, у кого на теле есть недостаток, не должен приступать, ни слепой, ни хромой, ни уродливый, ни такой, у которого переломлена нога или переломлена рука, ни горбатый, ни с сухим членом, ни с бельмом на глазу, ни коростовый, ни паршивый, ни с поврежденными ятрами...".

Перед тем, как идти дальше, предупредим читателя, что в поле нашего зрения огромный материал - материал, объем которого потребует не одного поколения исследователей. Исходя из ответственности, которую мы сами на себя возложили, а также из нашего природного неутолимого желания, мы и дальше будем проявлять терпение и настойчивость, соответствующие избранной теме. Коснемся же снова некоторых любопытных подробностей, затронутых в "Элевсинских таинствах" Д. Лауэнштайном [30, с.19]: "В Элевсине, - пишет этот автор, - как подтверждают надписи, был особый жрец - гидран ("водный учитель"); он-то и стоял за мостиком **Крокони**дов. Здесь каждому мисту на правое запястье и левую щиколотку повязывали **kroke** - красную шелковую нить. Она должна была защищать от дурных влияний и одновременно служить опознавательным знаком". Во-первых, поставим читателя в известность, что на иврите "לכרוך" (**likroh** - **ликрох**) означает "переплетать, обматывать", что абсолютно соответствует действиям "гидрана" и, кроме того, в разноязычных "**kroke**" и "לכרוך" жирно выделенное совпадает и

буквенным составом, и по звучанию. Во-вторых, подобное есть и в грузинском обычае. В книге "Древнейшие религиозные верования и обрядовое графическое искусство грузинских племен" [6, с. 86] Бардавалидзе В. В. сообщает о следующем обычае - во время болезни ребенка мать перевязывает себе пальцы красными нитками, надеясь оградить дитя от недобрых сил. И, в третьих - такой обычай известен и у евреев (перевязывание пальцев рук красными нитками - от сглаза).

Имея позади долгий путь диалектических рассуждений, мы можем без колебаний возвратиться к табл. 3 и на основе собранных в ней данных показать в наглядном виде (рис. 8) географическую зону влияния арийских этносов.

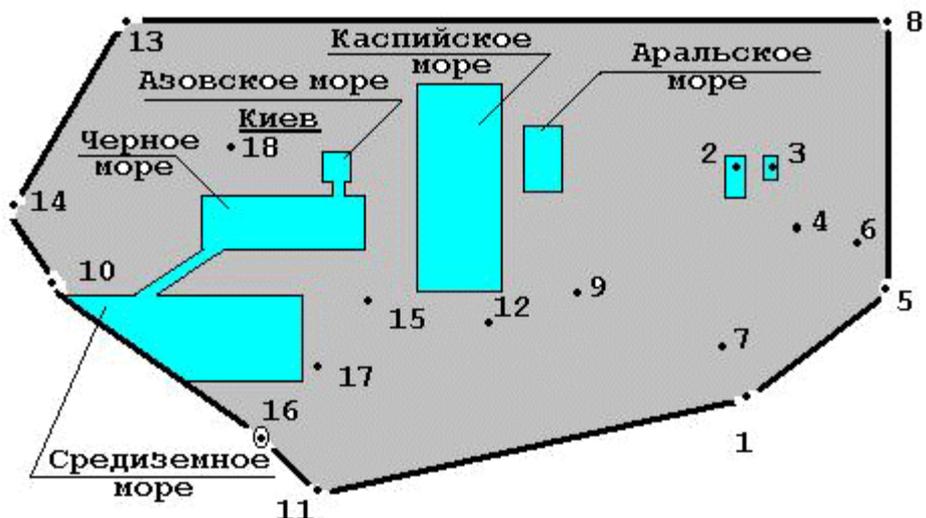


Рис. 8. Зона влияния арийских этносов (рассматривать совместно с табл. 3).

В подтверждение полученному на рис.8, изобразим на рис.9 зону идентичного влияния, основываясь на данных табл. 5.



Рис. 9. Зона влияния арийских этносов (рассматривать совместно с табл. 5)

Рассматривая рисунки 8 и 9, мы можем, во-первых, ответить на принципиальный вопрос - какие топонимы древнее - те, которые начинаются с "хар", "хор", "кар" (табл. 3, рис. 8), или те, которые начинаются с "эль", "эл" (табл. 5, рис. 9)? Известно, например, что топоним "Хара Березайте" встречается в Авесте (древнеперсидский язык) и согласно одному из зороастрийских мифов является цепью гор, окружающих верхнюю часть земли. От этого топонима произошло конкретное название цепи гор на территории Персии - "Харбурз" (среднеперсидский язык) и уже отсюда современное "Эльбурз". Если распространить такую последовательность на все топонимы, представленные в таблицах 3 и 5, то отсюда следует, что *топонимы* табл. 3 *много древнее топонимов* табл. 5. И, во-вторых, мы можем констатировать, что несмотря на седую древность топонимов табл. 3, территории действительного культурного влияния исконного арийского этноса практически не менялись, вероятно, со времени возникновения Страны земледельцев (Аратты): площадь внутри контура на рис. 8 равна, примерно, той, которая получилась на рис. 9. При этом мы ощущаем необходимость дать некоторое этимологическое обоснование тому, например, что в названии исконной якутской реки Эльги мы выделяем "Эль" в том же смысловом значении, как и у топонимов (гидронимов) арийского происхождения. Как известно, один из легендарных предков якутского народа имеет имя "Эллэй". Согласно преданию, он приплыл по Лене с юга и судя по всему тому, чему он научил якутов (изготовлению посуды из бересты, дерева, кожи; дымокуров для скота и многому другому), имел, вероятно, непосредственное отношение к арийским умельцам. "Эл" в его имени указывает на его божественное происхождение (Эллэй у якутов был первым шаманом).

И поскольку, выделенные в топонимах "хар", "хор", "кар", "эль" и "эл" имеют древнейшее происхождение, обратимся к первоисточнику. "Хар", "хор", "кар" восходят к шумерскому слову "кур" со смысловым значением "гора, чужая страна". "Эль" и "эл" к шумерскому "Эллиль" - к имени бога воздуха и населенной земли. Отсюда следует не только то, что всем вершинам и хребтам названия давали племена родственные шумерам, но и то, что сотворители названий здравствовали и, многие тысячелетия перетекая генетически из одного этноса в другой, продолжают здравствовать до сегодняшнего дня, являясь коренными жителями обозначенных территорий (рис. 8 и рис. 9).

На иврите "гора" пишется таким образом - "הר" (читается "har", "хар"). Заметим же, что в процессе развития языка "г" и "к" легко могут переходить в "х" и - обратно. В связи с этим мы можем смело утверждать, что славянское "гор" в слове "гора", шумерское "кур" и наше, родное "הר", слова одного этнического происхождения. Кроме этого читателю небезынтересно будет знать, что и на древнеегипетском "Гор" или, что то же самое, "Хор" - один из древнейших богов со смысловым значением "Высота", "Небеса". Теперь, мы вплотную подошли к самому интересному. Изучая алфавиты различных народов, мы пришли к выводу, что "ш" ("chin", "шин") является и в звуковом и в изобразительном смысле тем первородным элементом, который имеет, как правило, прямое генетическое отношение к развитию письменности у арийских народов. Составим для наглядности соответствующую таблицу (табл. 7), материал которой наглядно изображает, что геометрические элементы свойственные начертанию этого шипяще-свистящего звука имеют одну генетическую наследственность, восходящую к шумерскому этносу времен IV тыс. до н. э.

Таблица № 7

№ п/п	Этнос	Изображ.	Значение знака	Чтение буквы	Название буквы	Значение названия
1	Шумер (VI тыс. до н. э.) - клинопись		гора, чужая страна	-	-	-
2	Вавилония (II тыс. до н. э.) - клинопись (курсив)		гора, чужая страна	-	-	-
3	Ассирия (I тыс. до н. э.) - клинопись (курсив)		гора, чужая страна	-	-	-
4	египетский иероглифический знак		детерминатив чужой страны, холмы	-	-	-
5	в синайском письменах		-	-	-	-

6	критские знаки		-	-	се	-
7	финикийский алфавит (X - IX в до н. э.)		-	ш	шпн	зуб (горный хребет)
8	арамейское письмо (V в до н. э.)		-	ш	шпн	зуб
9	арамейское письмо (III в н. э.)		-	ш	шпн	зуб
10	иврит		-	ш	сшн, шпн	зуб

11	арабский язык		-	с	сшн	-
			-	ш	шпн	-
12	грузинский алфавит		-	ш	шпн	-
13	русский алфавит (глаголица, кряшница)		-	ш	ша	-
14	классическое греческое письмо (V - VII в до н. э.)		-	с	сигма	-
15	латинское письмо		-	с	сигма	-

Клинопись, как отражено в таблице, просуществовала вплоть до I тыс. до н. э. (ассирийский этнос). С этого момента народы, которые, в соответствии с нашим пониманием, мы относим к арийским, отказались от шумерской клинописи и перешли в процессе развития письменности на подпитку от египетских корней. Так, например египетский иероглифический знак, обозначающий холмистость и являющийся детерминативом чужой страны, превратился у различных этносов в письменно похожую, хотя и разновариантную фиксацию основополагающего шипящего звука. Почему основополагающего? Чтобы ответить на этот вопрос, возьмем русскую букву "Ш".

Если повернуть ее на 90 градусов против часовой стрелки, получим одновременно арабскую цифру "3" и русскую букву "з". Тут же отметим, что именно от шумерской клинописи (три холма) появились по аналогии три черточки у этой шипящей (египетский иероглифический знак также имеет три вершины). Если же в букве "Ш" отбросить основание, то получается римская цифра - III. И конечно же не случайным является явное совпадение начертания "ш" (название буквы - "шин", значение - "зуб") с начертанием русской буквы "Ш" - тем более, что буква "Ш" при повороте превращается в "з" (основополагающую букву слова "зуб").

Далее - если повернуть "Ш" на 90 градусов по часовой стрелке, получим букву "Е" - и не только русскую, но ту самую древнегреческую знаменитую букву "Е" (эпсилон), которая была начертана на Дельфийском храме. В связи с этим превращением "Ш" в "Е" отметим, что "ש" (иврит) имеет рукописное начертание "е". Но самым интересным является момент получения буквы "М" из буквы "Ш". Изобразим это наглядно (рис 10).



Рис.10

Для того чтобы иметь более объемное представление о реально значимой конкретности этого рисунка, вспомним следующие строчки: "И сказал Бог: да будет твердь посреди воды, и да отделяет она воду от воды. И создал Бог твердь; и отделил воду, которая под твердью, от воды, которая над твердью. И стало так. И назвал Бог твердь небом. И был вечер, и было утро: день второй. И сказал Бог: да соберется вода, которая под небом, в одно место, и да явится суша. И стало так" - Быт.1:6-9. Графическим обоснованием этого рисунка служат иероглифические знаки табл.7 - египетский (ряд 4) и критский (ряд 6), а также знак "М", которым древнейшие жители острова Крит изображали воду. И, таким образом, мы имеем самое полное основание утверждать, что буква "М" и буква "Ш" - две зубчатки, находившиеся до Сотворения критского иероглифического знака и египетского в зацеплении - вода и твердь! Такая механика тем более интересна, что отбрасывание правой стойки в букве "М" приводит нас к "מ" - на иврите "мам" (смысловое значение названия буквы - "מים" - "maim" - "вода!"). И далее - нечто представляющее особый интерес. Мы уже говорили что "ש" на иврите имеет название не только "шин" ("зуб"), но и "син". Но что означает "син"?

В иврите кроме "ש" свистящее "с" дает буква "צ" (наименование - "самэх") - с нее начинается слово "צין" - (читается "sin", что абсолютно совпадает с "син" - с одним из названий буквы "ש")...

"𐎗𐎗𐎍" переводится на русский язык двумя вариантами: I - "шип", II - "Китай". Заметим, что в I варианте "шип", "гора", "зуб" - синонимические слова. Но при чем тут "Китай"? - спросит читатель с оттенком явного недоумения. Напомним ему, что та знаменитая гора, на которой Моисей разговаривал с богом, имеет два названия - "Хорив" и "Синай". И здесь пришла пора отметить, что шумерское значение клинописного знака в табл. 7 (ряд 1) "гора, чужая страна" на языке шумеров произносилось "кур" и что "хор" этому "кур" идентично. Этот знак имел еще одно значение - "холм" (шумерское произношение - "гин"). А теперь обратимся к китайскому языку. "Холм" звучит на китайском языке "ган". И здесь следует согласиться, что шумерское "гин" и китайское "ган" вышли из единого этнического источника - и эти слова, как и многие другие, является несомненным фактом в пользу известного библейского утверждения, уже приводимого нами в ходе исследования: *"На всей земле был один язык и одно наречие"*. И если это действительно так, то верна и наша гипотеза, высказанная нами феноменологически в работе "Мы - мутанты" [26, с. 152]: "...представим себе, что благодаря случайному стечению обстоятельств сильнейшими оказались сложные, живущие в V зоне... Назовем тот вид животных, в которых в этой зоне превратились сложные, предком приматов... пройдя в течение многих миллионов лет ряд эволюционно-генетических преобразований, они могли в конце третичного периода в какой-либо из географических зон (например, в одном из районов восточной Африки) превратиться именно в такое животное. И оно, будучи таковым, превосходя другие виды в находчивости, ловкости, хитрости и сплоченности, начало экспансивную миграцию из V зоны в остальные и, расселившись, эволюционировать в соответствии с вариациями внешней среды". И гипотеза эта, в соответствии с результатами нашего нового исследования, еще более приблизилась к тому, чтобы стать достоверной научной теорией.

Во-первых, результаты исследования, подсказывают нам, что этому первочеловеку была свойственна речь (он уже успел выработать ее в процессе предшествующего развития) и, что именно эта речь (первозык) мигрировал в своем первоначальном виде вместе со своим носителем (первочеловеком) из некоей V зоны. И когда, благодаря исследованию, мы замечаем некоторые слова (или даже группы слов), похожие и по звучанию, и по смыслу, и по содержанию у народов, принадлежащих разным расам, это свидетельствует прежде всего о том, что мы имеем дело с элементами первозыка.

Во-вторых, в процессе такого исследования начинает прослеживаться миграционный маршрут первочеловека - то есть путь его расселения. Да и сама карта земного шара и некоторые археологические данные помогают нам выявить многое. Если, например, результаты раскопок убеждают нас в отсутствии стоянок первобытных людей как в Северной Америке, так и в Южной, то отсюда следует, что эта часть суши из зоны первоначального распространения исключается. И кроме того эти данные убеждают нас в том, что человек появился на земле после разделения материков. Но это означает также и то, что аборигены Австралии заселили свой обособленный материк в те времена, когда человек научился передвигаться по воде на значительные расстояния - т. е. в довольно позднем историческом периоде. Рассматривая топографию интересующих нас материков - Африки, Азии и Европы (предполагаемую территорию первоначальной миграции) с учетом существующих на этих материках водоразделов и прочих естественных препятствий (горы и хребты), а также того, что стадом в процессе миграции руководит

инстинкт, заставляющий его двигаться, как правило, в сторону наиболее благоприятную и доступную как в процессе добычи пропитания, так и в смысле природных препятствий, невольно приходишь к выводу, что расселение шло прежде всего вдоль берегов больших водоемов, где во время отливов могло оставаться достаточное количество пищи (она добывалась самым примитивным и самым доступным способом - собирательством).

Именно таким образом были в определенной естественной последовательности заселены берега морей - Средиземного и Черного; Аравийского и далее (включая береговые кромки Китая и Дальнего Востока). Новые природные условия и естественное к ним приспособление в определенных зонах изменили постепенно не только язык и внешние черты устоявшихся сообществ, но и цвет кожи. Следует отметить, что даже в изменении этого цвета (от черного - к желтому, от желтого - к белому) можно усмотреть некую маршрутную закономерность в процессе территориального распространения (во избежание кривотолков подчеркиваем, что в этой существенности мы имеем ввиду только и только пигментацию - ничего другого). И несмотря на весь клубок последующих исторических обстоятельств и хитросплетений, у всех народов сохранились в языке следы былого единства. Наличие элементов этого единства позволило свести в табл.8 замеченную нами идентичность в иврите и в языке древних египтян.

Таблица 8

№ п/п	Древнеегипетский язык			Иврит			
	Транскр. на англ.	Транскр. на рус.	Значение	В ориг-е	Транскр. на англ.	Транскр. на рус.	Значение
1	Min	Мини	Бог плодородия и сексуальности человека	מין	min	мини	пол, секс-ть
2	Maat	Маат	правда (миропор-ок и этическ. норма)	אמת	amet	эммет	правда
3	Aah (Jah)	Аах (Ях)	лунажное божество	יָרֵחַ	jareah	яреах	луна
4	Shtami	Штаму	столица XVI нома Верхнеегипт. - по числу почитаемых божеств (8)	שְׁמֹנֶה	shmoné	шомоне	восемь

5	Shai	Шай	Бог доброй судьбы, удачи и достатка	שָׂוֶה	shai	шай	подарок, дар
6	Tefnut	Тэфнут	Божество влаги	רִיבוּת	rtivat	ривут	влажн-ть
7	Hor	Гор	Бог неба и света	הַר	har	гар	гора
	Ver	Вер		ור	or	ор	свет
	Ur	Ур		ור	ur	ур	огонь
8	nefer	нефер	прекрасный	נָפֵר	Jafe	йяфе	прекр-ый
9	Avaris	Аварис	город в дельте Нила	אָוָרִיס	avaris	авара	переход, перепр-а

Имея ввиду эту таблицу, мы смело возвращаем читателя к тому месту в главе первой, где мы грозились, что имеем достаточно обоснованных фактов тому, что проникновение и распространение хурритских (арийских) племен прослеживается не только на территории Междуречья, Сирии, Палестины, но самым непосредственным образом касается Египта и северо-западной части Африки, ибо, в отношении Египта мы думаем (в свете проделанного исследования), что содержимое табл. 8 служит прямым этому подтверждением. Но здесь необходимо отметить, что мы следуем вслед за хорошо известной идеей, что Сахара являлась прародиной формирования семито-хамитской языковой общности. Единственно, что, с нашей точки зрения, к этой идее необходимо добавить, так это именно то, что семито-хамитская общность появилась в результате много-тысячелетнего контакта негроидной расы и арийского этноса. И посему то, что у древних египтян строение черепа европеоидное у просвещенного человека уже давно не должно вызывать детского удивления. Однако вызывает и вызовет - и не только удивление, но и раздражение - особенно у людей определенно настроенных. Но мы, стараясь этого раздражения не замечать, включаем в это арийское число народы берберов и фульбе, территориально относящихся к этносам северо-западной Африки. Археологические данные говорят о том, что процесс смешения арийских племен с негроидами уходит своими корнями в глубины неолита и у этих этносов, которые получились в результате такого естественного контакта, если и должно остаться что-либо существенно неизменное от тех далеких времен, так это именно языковые элементы. И посему мы в процессе ознакомления с разного рода литературой, необходимой для полноты нашего исследования, с удовольствием обнаружили, что шведский лингвист Т. Энгстрем нашел в языке фульбе слова семитического происхождения. Так, например, глагол "охотиться" звучит на фульбе "radu, gedu", на иврите "רדף" ("rdifa" - "рдифа" - преследование, погоня), "רדף" ("radfan" - "радфан" - гончий пес).

Углубление в суть проблемы позволяет видеть в иврите элементы несомненной родственности всем индоевропейским языкам. "Вначале было Слово" - именно так начинается святое благовествование от Иоанна 1:1. Это следует понимать именно в том смысле, что вещь без семантики (без ее отличительности) как бы не существует, ибо не может человек начать рассуждать о какой-либо вещи, не дав ей предварительно особого, только ей присущего наименования. Такая последовательность, как свойство человеческого мышления, нашла свое отражение в некоторых определенных словах и по ним можно судить об общности происхождения всех индоевропейских языков. И поскольку все начиналось с Аратты, начнем с украинского языка. В нем слово "**річ**" означает вещь, предмет и в то же время оно - речь, рассуждение, беседа. То же самое и в английском языке: "**thing**" - вещь, факт, существо; "**think**" - думать, мыслить.

И в иврите: "דבר" ("davar" - "давар") - слово, высказывание, вещь, дело. И вдобавок три буквы эти являются корнем инфинитива "לדבר" ("ledaber" - "ледабер") - говорить. В иврите есть еще один подобный инфинитив - "להביר" ("lahabor" - "лагабор") - правильно произносить. От этого инфинитива происходит существительное "הבירה" ("havara" - "гавара") - слог. Разве можно назвать простым совпадением по смыслу и по звучанию русского слова "говор" и слова "гавара", происходящего от инфинитива "להביר" со значением "правильно произносить" и означающего на иврите "слог"?

И далее: на иврите слово "ארי" (без учета огласовок) имеет два значения - "лев" и "ариец": одни и те же буквы для, казалось бы, абсолютно разных понятий. Но окунемся в

мифологические и археологические источники. В VII гомеровском гимне (создан в VIII - VII век до н. э.) описывается превращение бога Диониса в льва на корабле разбойников и по его желанию богини Артемиды в медведицу:

... Внезапно во льва превратился их пленник

Страшный безмерно, он громко рычал: средь судна же являя

Знаменя, создал медведицу он с волосистым затылком.

Яростно встала она на дыбы. И стоял на высокой

Палубе лев дикоглазый ...

(Перевод В. В. Вересаева)

Это грозное мифическое превращение убеждает нас, что в коллективном бессознательном древних греков сохранилось воспоминание о тотеме в образе льва (о тех временах, когда они поклонялись этому животному, как первопредку, от которого они ведут свое происхождение). Намек на подобное превращение находим и в Библии (Исайя 31:4): "И Египтяне - люди, а не Бог; и кони их - плоть, а не дух. И прострет руку Свою Господь, и споткнется защитник, и упадет защищаемый, и все вместе погибнут. Ибо так сказал мне Господь, как лев, как скимен, ревущий над своею добычею, хотя бы множество пастухов кричало на него, от крика их не содрогнется и множеству их не уступит: так Господь Саваоф сойдет сразится за гору Синай и за холм его". В Бытие 49:9 Иаков в предсмертном благословении уподобляет льву все колено Иудино: "Молодой лев Иуда, с добычи, сын мой, поднимается. Преклонился он, лег, как лев и как львица: кто поднимает его?". В Числах 24:9 этот мотив дословно повторяется в пророчестве Валаама, однако при этом льву уподобляется весь народ Израиля: "Преклонился, лежит как лев и как львица, кто поднимет его? Благословляющий тебя благословен, и проклинающий тебя проклят!". Но справедливости ради следует отметить, что отношение к этому животному у евреев явно неоднозначное. Так, например, Иезикииль 22: 25 о лжепророках глаголет метафорически, что они в своем заговоре "...как лев рыкающий, терзающий добычу". И, наконец, в Псалме 34:17 в виде львов предстают слуги дьявола: "Господи! Долго ли будешь смотреть на это? Отведи душу мою от злодейств их, от львов - одинокую мою".

Для того чтобы выявить причину раздвоенности (положительное отношение евреев к царственным животным и в то же время отрицательное) не будем перебирать чахнувшие исторические фолианты, но обратимся к живому первоисточнику - к ивриту. Этот язык имеет не менее семи названий львов. Одно из этих названий "לָוִי" было приведено выше. Мы уже говорили о том, что "לָוִי" - это не только "лев", но и "ариец". Заметим идентичность употребляемых букв в иврите и в русском : ל = а, ו = р. И поскольку арийцы в своем первоизданном виде являлись жителями "Аратты", то, очевидно, что "לָוִי", исходя из подчеркнутого нами наглядного алфавитного и звукового равенства, этимологически восходит к тем первовременам.

Само собой определившееся отношение к теме исследования вполне позволяет нам не перечислять все названия льва на иврите, ибо в наши рассуждения самодостаточно вписываются слова "כַּפִּיר" ("kfir", "кфир") - лев, львенок (в мужском роде) и "כַּפִּירָה" ("kfira",

"кфира") - львица. И здесь обращает на себя внимание то, что слово "כפירה" имеет еще два значения: первое - ересь, неверие; второе - отрицание. Отметим, что сама семантика приведенных слов отвечает дуальному отношению евреев к этим животным. Но отсюда после некоторого размышления вытекает, что слово "לוי" (лев) более древнего происхождения в сравнении со словом "כפירה" - такое заключение следует из того, что в неоднозначной семантике последнего отражено более позднее развитие языка во времени - значение "лев" стало переосмысливаться как "ересь", "неверие", "отрицание".

Подкреплением нашему рассуждению является история Даниила - "...и привели Даниила и бросили в ров львиный; при этом царь сказал Даниилу: "Бог твой, Которому ты неизменно служишь, Он спасет тебя!" (6:16). Здесь описан самый стандартный обычай расправы восточных царей - приговоренных бросали на съедение львам. И понятно, что история египетского рабства, вавилонского пленения и прочих столкновений евреев с окружающими этносами не обошлась для них без подобных экзекуций. Именно отсюда вытекает двойственное отношение евреев к своему собственному тотему.

В подтверждение тому, что для ариев характерен именно этот тотем, отметим, что скульптурное изображение льва являлось в арийских первокультурах мотивом часто употребляемым. В Древнем Египте, например, иконография сфинкса характеризуется львиным телом. Любой древнеегипетский храм начинался с аллеи сфинксов. Богиня влаги (Тефнут) изображалась львиноголовой женщиной. Подобен египетскому сфинксу и эллинский, с отличительной особенностью - крылатостью. И крито-микенская культура (III - II тыс. до н. э.) не обошлась без львов - об этом напоминают львиные ворота в Микенах. Изображения сфинксов (хеттские, урартские, ассирийские) свойственны всем этносам арийского происхождения. В одних случаях это крылатые львы с человеческими головами, в других - быки. То, что эти скульптуры сооружались, как правило, у входа во дворец, говорит о том, что лев в подсознании этих народов сохранил свое тотемически покровительствующее предназначение. Одновременное изображение быка и льва, как священных животных, может быть увязано с трудным и длительным процессом перехода древнейшего арийского этноса от его образа жизни, связанного с охотой (львы), к оседлому, отличительной чертой которого было земледелие (быки). Эта наша мысль не является новой, ибо еще в 243 году до н. э. она нашла аллегорическое воплощение в "Львиной капители" из Сарнатха (Индия), где над рельефным (по кругу) поочередным изображением быков и колес возвышаются львы.

Ввиду неисчерпаемости материала, мы бы могли продолжать наше исследование до бесконечности, но почувствовав, что нами сказано вполне достаточно для побуждения мыслящих людей к более глубокому проникновению в суть проблемы, поставим точку на том, что знаменитому халдейскому этносу также были присущи выявленные нами элементы архетипизма, являющиеся отличительной арийской чертой - об этом говорят глазурированные образцы с рельефными львами на "Воротах башни Иштар" в Вавилоне.

Список литературы:

1. Авеста, СПб, 1997. - с. 480.

2. Анталогия даосской философии, изд. "Клышников-Комаров и К", Москва, 1994.
- с. 448.
3. Афанасьева В.К., Думузи // Мифы народов мира, Москва, 1987, т. I. - с. 407 - 410.
4. Афанасьева В.К., Инанна //МНМ, I, Москва, 1987. - с. 510-511.
5. Афанасьева В.К., Предание, этимологический миф и мифологема в шумерской литературе // Жизнь мифа в античности. Материалы научной конференции "Вип-перовские чтения - 1985", выпуск XVIII, Москва, 1988. - с. 27 - 45.
6. Бардавелидзе В.В., Древнейшие религиозные верования и обрядовое графическое искусство грузинских племен, Тбилиси, 1957. - с. 306.
7. Бойс Мери, Зороастрийцы, СПб, 1994. - с. 288.
8. Боннар Андре, Греческая цивилизация, I, Москва, "Искусство", 1992. - с. 269.
9. Бонгард-Левин Г. М., Древнеегипетская цивилизация, Москва, Наука, изд. Фирма "Восточная литература", 1993. - с. 320.
10. Гамкрелидзе Т. В., Иванов В.В., Индоевропейский язык и индоевропейцы, Реконструкция и историко-топологический анализ праязыка и протокультуры, I-II, Тбилиси, 1984. - с. 428-1328.
11. Гегель Г.В.Ф., Лекции по истории философии, I, СПб, "Наука", 1993. - с. 350.
12. Гегель Г.В.Ф., Лекции по истории философии, II, СПб, "Наука", 1994. - с. 424.
13. Гегель Г. В. Ф., Энциклопедия философских наук, I, Москва, 1929.
14. Гиро П., Частная и общественная жизнь греков, СПб, 1913.
15. Гроф С., Хэлифакс Д., Человек перед лицом смерти, Издательство Трансперсонального Инст., Москва, AirLend, 1996. - с. 246.
16. Гулткранц Аке, Религии коренных народов Северной Америки // Религиозные традиции мира, т. I, Москва, КРОНПРЕСС, 1996. - с. 576.
17. Дали Сальвадор, Тайная жизнь Сальвадора Дали (перевод Н. Р. Малиновской), Москва, "СВАРОГ", 1996. - с. 464.
18. Даниленко В. М. Кам`яна Могила. - К., 1986. - с. 152.
19. Даниленко В. Н. Энеолит Украины. - К., 1974. - с. 176.
20. Дьяконов И.М., Янковская Н.Б., Ардзинба В. Г., Северная периферия нижнемесопотамской цивилизации IV-II тысячелетий до н. э. // История древнего Востока. Зарождение древнейших классовых обществ и первые очаги рабовладельческой цивилизации, Москва, 1988, II, Передняя Азия. Египет.
21. Зингер Л., Иврит, Иерусалим, 1986. - с. 670.

22. Знойко О. П., Міфи Київської землі та події стародавні, Київ, 1989 - с. 304.
23. Иванов Вячеслав, Дионис и прадионисейство, изд. "Алетейя" СПб, 1994. - с. 344.
24. Иллюстрированная история религий, I, изд. отдел Спасо-Преображенского Валаамского Ставропигиального монастыря, 1992. - с. 416.
25. Кифишин А.Г. Геноструктура догреческого и древнегреческого мифа // Образ-смысл в античной культуре, Москва, 1890. - с. 9-63.
26. Кобринский А., Мы - мутанты, Беер-Яков, 1996. - с. 256.
27. Кобринский А., Новая парадигма, Беер-Яков, 1995. - с. 310.
28. Конфуций, Я верю в древность, Москва, Республика, 1995. - с. 384.
29. Конькова Л.В. Металлографическое исследование металлических изделий из памятников усатовского типа // Патокова Э. Ф. Усатовское поселение и могильники, Киев, 1979. - с. 161 - 176.
30. Лауэнштайн Д., Элевсинские таинства, "ЭНИГМА", Москва, 1996. - с. 368.
31. Лестер Роберт Ч., Буддизм // Религиозные традиции мира, II, Москва, КРОНПРЕСС, 1996. - с. 640.
32. Лосев А. Ф., Жизненный и творческий путь Платона // Платон, I, Москва, 1994. - с. 864.
33. Лосев А. Ф., История античной эстетики (Софисты. Сократ. Платон), Москва, Ладомир, 1994. - с. 716.
34. Лукьянов А. Е., Становление философии на Востоке (Древний Китай и Индия), Москва, ИНСАН, РМФК, 1992. - с. 208.
35. Моуди Раймонд А., Жизнь после смерти, изд. Аргус, Нью-Йорк, 1988. - с. 156.
36. Найп Дэвид М., Индуизм // Религиозные традиции мира, II, Москва, КРОНПРЕСС, 1996. - с. 640.
37. Прокл, Первоосновы теологии, параграф 22, издательская группа "Прогресс", 1993. - с. 319.
38. Радхакришнан С., Индийская философия, I, "МИФ", Москва, 1993. - с. 624.
39. Рак И. В., Мифы древнего Египта, изд. "Петро-РИФ", СПб, 1993. - с. 270.
40. Рассел Б., История западной философии, Нью-Йорк, 1981. - с. 856.
41. Ригведа. Избранные гимны (перевод, комментарий и вступительная статья Елизаренковой Т. Я.), Москва, 1972. - с. 418.

42. Рубин Виталий, Дневники, Письма, II, Библиотека-Алия, 1989. - с. 418.
43. Рыбаков Б.А., Язычество древней Руси, Москва, 1987. - с. 784.
44. Рыбаков Б.А., Язычество древних славян, Москва, 1981. - с. 606.
45. Рыдина Н.В., Конькова Л.В. О происхождении больших усатовских кинжалов // СА, 1982, № 2. - с. 30 - 43.
46. Тибетская книга мертвых, Москва, Агентство "ФАИР", "СКРИН", 1995. - с. 224.
47. Топоров В. Н., Заметка о двух индоевропейских глаголах умирания // исследования в области балто-славянской духовной культуры (Погребальный обряд), Москва, 1990. - с. 47 - 53.
48. Трубачев О. Н., Лингвистическая периферия древнейшего славянства. Индоиранцы в Северном Причерноморье // ВЯ, 1977, №6. - с.13-29.
49. Флавий Иосиф, Иудейские древности, I, СПб, 1900. - с. 512.
50. Фрэзер Д.Д., Золотая ветвь, Москва, 1983. - с. 700.
51. Шилов Ю. А., "Грот быка" по материалам древнейших курганов // Новые памятники ямной культуры степной зоны Украины, Киев, 1988. - с. 3-14.
52. Шилов Ю.О. "Епос про Гільгамеша" на пам'ятках Північного Приазов'я XXII ст. до н.е.// IV Республіканська наукова конференція з історичного краєзнавства (тез докл. конфер.), Київ, 1989. - с. 153-154.
53. Шилов Ю.А. Космические тайны курганов, Москва, 1990. - с. 270.
54. Шилов Ю.А. Об исторической интерпретации памятников старосельского типа // Проблеми історії та археології давнього населення Української РСР (тези конфер.), Київ, 1989. - с. 259-260.
55. Шилов Ю.А. Памятники старосельского типа (Археологические источники и историческая интерпретация) // Хронология памятников эпохи бронзы Северного Кавказа, Орджоникидзе, 1982. - с. 105-121.
56. Шилов Ю., Прародина ариев, Киев, СИНТО, 1995. - с. 774.
57. Шилов Ю., Человеческие жертвоприношения и антропоморфные символы в причерноморских курганах III - II тыс. до н. э. // Религиозные представления в первобытном обществе (тезисы. докл. конф.), Москва, 1987. - с. 165-167.
58. Шюре Э., Великие посвященные, Калуга, 1914. - с. 420.
59. Агуа, vol. I. - p. 60.
60. Jung C.G., Wirklichkeit der Seele // Psechologie und Dichtung, Zurich, 1949. - s. 99 - 120.

61. Lenormant Fr., la Grande Grece, I. - p. 283 - 288.

62. Majjhima Nikaya I.247-49, as found in Edward J. Thomas. The Life of the Buddha as Legend and History. - London: Routledge & Kegan Paul, 1949. - p. 67 -68.

63. Gomperz, Greek Thinkers, vol. I. - p. 127.

64. S. B. E. Vedic Hymns, part I. См. перевод Gilbert Murray, Bacchoe of Euripides. - p. 20.

65. Under E., Der Begium der Altmesopotamischen Siegelbildforshund, Wien, 1966.

Примечания:

1. Для ссылок на вышеприведенную литературу в тексте применены квадратные скобки.

2. Для ссылок на литературу помимо вышеприведенной в тексте употреблены круглые скобки.

3. Для анализа диалогов Платона было использовано издание - Платон, собрание сочинений в четырех томах, издательство "Мысль", Москва, 1994.