

ДО ПИТАННЯ ПРО ФІЛОСОФСЬКИЙ ТА РЕЛІГІЙНИЙ ДУАЛІЗМ

Поняття “дуалізм” виникає на початку XVIII ст. в двох різних значеннях. Видатний англійський дослідник релігії Томас Гайд вперше вживає термін “дуаліст” у праці “Історія релігії давніх персів” у 1700 р. на позначення людини, яка вважає, що Бог та диявол – це два співвічні принципи. Той самий термін вживає німецький філософ Християн Вольф у праці “Рациональна психологія” у 1734 р. на позначення філософа, який визнає існування матеріальної та нематеріальної субстанцій [2].

Втім, історію дуалізму можна простежити з найдавніших часів: дуалізм властивий усім міфологіям, він присутній у східній та античній філософії. Б.В. Марков вважає, що усі “великі” метафізичні протилежності символізують вічну загадку людини, а усвідомлення дуальності власної природи є фундаментальною подією у житті людини [6].

Дуалізм, таким чином, виникає тоді, коли людина починає замислюватися над власною сутністю. І питання про дуалізм набуває зовсім іншого значення – не як абстрактної метафізичної проблеми, а як життєво важливої для людини. Цінність мають, однак, не самі опозиції, які по-різному визначаються та формулюються, а ті моделі, які закладаються ними в певній культурі. Смысл, у якому вживав термін “дуаліст” Томас Гайд, вказує на присутність в досліджуваному ним суспільстві певних цінностей, які забезпечуються Богом і заперечуються дияволом. Причому ці цінності стосуються, насамперед, людини, хоча опозиція, через яку вони виражаються, має значення онтологічної першооснови Всесвіту.

Виходячи з двох наведених вище контекстів, у яких вживається поняття “дуалізм”, розрізняють дуалізм релігійний і філософський.

Отже, “дуалізм” здатен набувати різних значень, але в своїй основі це – вчення про два протилежні принципи у структурі світу, в людині, у суспільстві тощо. На думку голандського історика Петруса Фонтен, дуалізм ілюструє лише така опозиція, компоненти якої неможливо звести один до одного. “Більша частина опозицій є лише відносними; вони мають тенденцію переходити одна в одну. Ми не повинні називати їх “дуалістичними”, можемо називати їх дуальностями. Якщо ж опозиція є або стала невирішуваною, необхідно говорити про “дуалізм” [1].

Філософський дуалізм включає онтологічний, гносеологічний та антропологічний дуалізм. Онтологічний, або метафізичний, дуалізм ґрунтується на протиставленні духовного й матеріального начал, антропологічний – на протиставленні тіла й душі або розуму в людині. Гносеологічний, або епістемологічний, дуалізм піднімає важливе питання про засіб, за допомогою якого пізнання може заповнити порожнечу між ідеєю об'єкта і самим об'єктом.

У західній філософії численні опозиції знаходимо у вченнях досократиків, зокрема, у Геракліта, Емпедокла та Парменіда. Однак вчення досократиків не є дуалістичними, вони тяжіють до монізму, що видно із фрагменту з Геракліта: “Бог є день-ніч, зима-літо, війна-мир, надлишок-нужденність, змінюється ж подібно, коли змішується з пахощами, йменується за запахом кожного з них” [10].

Антропологічний дуалізм знаходимо у вченні орфіків, які тіло вважали могилою душі, а існування в плоті – смертю.

Основою філософської системи Платона є розподіл на “вічне буття, що не має виникнення, і те, що вічно виникає, але ніколи не є сущим” [9]. Видимий світ – космос, або небо, або Всесвіт, як його називає Платон, утворюється за невидимим взірцем, який є світом ідей. Дуалізм присутній також в людині. Рациональна душа – це духовна субстанція, на відміну від тіла, в якому вона перебуває як у в'язниці.

Дуалізм Арістотеля виявляється у протиставленні двох фундаментальних понять – матерії та форми – потенціального та актуального принципів. Поряд із Богом, який є чистою актуальністю, необхідно існує пасивний принцип матерії, який є лише потенційністю. Бог є

причиною руху всього, світ рухається завдяки Богу. Людина – індивідуальна істота, в якій співіснують два принципи – форма (душа) й матерія.

Середньовічні християнські мислителі заперечували дуальне походження світу, висуваючи концепцію творіння “з нічого” – тобто, одвічного існування лише Бога, який створює світ не поряд з існуючою матерією, а “з нічого”. Але платонічна концепція протистояння духовної сутності створеній і мінливій матерії набула свого розвитку в Середньовіччі. Вона поширилася у вигляді протиставлення душі й тіла людини.

У філософії Нового часу проблема дуалізму набуває значення психофізичної проблеми у філософії Р. Декарта. На його думку, душа є мислячою субстанцією, її сутність проста й непротяжна. Р. Декарт виводить це із свого постулату “Мислю, отже, існую” – відповідно, він вважає, що він – субстанція, вся сутність, природа якої полягає в мисленні. Вона не має нічого спільного з тілом, але сполучається з ним в єдиній точці – шишкоподібній залозі в центрі мозку. На противагу мислячій субстанції, сутність матерії – в її протяжності. Отже, дві форми буття є докорінно відмінними. Таким чином, зв'язок між ними має випадковий характер і цілком залежить від волі Бога. Подібний спосіб вирішення проблеми взаємодії тіла й свідомості дістав назву оказіоналізм.

Г.В. Ляйбніц протиставляє оказіоналізму теорію наперед встановленої гармонії, відповідно до якої Бог підібрав пари тіл та душ, які призначені до паралельної серії змін, подібно до двох годинників, заведених одночасно.

Дж.Локк вважав, що розум безпосередньо осягає лише власні ідеї, але дійсний зовнішній світ, що відповідає цим ідеям, вважав привласненим. Дж.Берклі, приймаючи припущення Дж.Локка, що розум безпосередньо впізнає лише власні ідеї, актуалізував питання про підстави, які ми маємо, щоб вірити в існування матеріального світу, відповідного цим ідеям. Він дійшов висновку, що такі підстави відсутні. Зовнішня причина цих ідей – Бог, який спричинює їх в нашому розумі за допомогою правильних законів. Дуалістична опозиція між розумом та матерією була вирішена за допомогою заперечення незалежного матеріального світу.

Дж.Берклі постулював множинність дійсних субстанціальних розумів, відмінних один від одного і від Бога. Таким чином, його вчення можна назвати ідеалістичним плюралізмом. Д.Юм підніс скептицизм на щабель вище і заперечив існування постійно діючих духовних субстанцій, або розумів, аргументувавши це подібно до того, як Дж.Берклі аргументував заперечення матеріальної субстанції. Все, про що ми знаємо, що воно існує, – це ідеї більшої або меншої очевидності.

І.Кант відкидає подібний скептицизм і утверджує дуалізм феномена й ноумена. Розум безпосередньо схоплює лише свої уявлення, які модифікуються за допомогою вроджених ментальних форм. Вони представляють нам лише феномени, але ноумени, речі-в-собі, зовнішні причини цих феноменальних уявлень, перебувають поза межами наших пізнавальних здатностей.

Отже, багато західних філософських систем є дуалістичними. На думку Д.Зільбермана, в мисленні західної людини укорінений закон суперечності: “Намагаючись концептуалізувати істину, західна філософія працює в парадигмі “дуальних опозицій” (“абсолютне/відносне”, “абстрактне/конкретне”, “ноуменальне/феноменальне” і т.ін.). Навіть західна діалектика, ґрунтуючись на три-єдності логіки, онтології й теорії пізнання, визначає себе як “діа-лектика”, не “тріа-лектика” [4, 117].

А.Швейцер протиставляє дуалістичному і догматичному світогляду західної філософії моністичний і містичний світогляд індійських мислителів. На його думку, етика дуалізму штучна і така, що є наслідком віри в Бога. На противагу такому дуалізму, моністичний містицизм не опікується проблемами етики, а має за свою головну мету духовну єдність людини із безконечним Буттям [12].

Втім, індійській філософії дуалізм також властивий, зокрема, філософії школи санх'я: “Основною характеристикою санх'ї є послідовний дуалізм, в результаті якого всі начала світу, яких налічується 25, кінець-кінцем, редукуються до двох першоначал: Пракриті/Прадхана – “непроявлений” резервуар всіх еволюціонуючих з нього світових феноменів (які осмислюються як модифікації трьох “атомарних” станів буття – гун, єдність яких і становить Пракриті) і Пуруша – духовне начало, “чистий суб'єкт” [13].

Моністичною школою є веданта, особливо один із її напрямків, заснований Шанкарою, – адвайта-веданта.

Китайська філософська думка побудована на протиставленні принципів “інь” та “ян”, які є водночас антагоністичними, але й взаємодоповняльними. Ці принципи зустрічаються у багатьох давніх китайських текстах, зокрема, “І-цзин”, “Ши-цзин”. Детальне опрацювання цих понять здійснена Лао-цзи у “Дао-де-цзин”. На думку М.Еліаде, “значущість пари протилежностей ян – інь зумовлена тим, що вона не тільки служила моделлю універсальної класифікації, а й, крім того, розгорнулася до рівня космології, яка, з одного боку, систематизувала й узаконила численні прийоми фізичного й духовного вдосконалення, а з іншого, – підштовхнула до філософських побудов більш строгих і систематичних” [14, 129].

Однак ця пара протилежностей також виражає і релігійний дуалізм стародавнього Китаю, оскільки “жіноча природа впізнається в усьому, що є інь, а чоловіча – у всьому, що ян, тема ієрогамії виникає як у космічному вимірі, так і в релігійному. Ритуальне протиставлення двох статей виражає й взаємодоповняльний антагонізм двох формул життя й чергування двох космічних принципів – ян та інь” [15, 210].

Антагонізм чоловічої та жіночої сакральності, на думку М.Еліаде, поступово заміняє опозицію “мирське – священне”, яка лежить в основі релігійного досвіду взагалі і властива будь-якій релігії.

Релігійний дуалізм є переважно етичним, він стверджує наявність двох взаємно ворожих сил або істот у світі, одна з яких – джерело всього добра, а друга – джерело всього зла. Найбільш яскраво цей тип дуалізму представлений в давньоіранській релігії.

Дуалізм іранської релігії бере начало від уявлення, що в світі немає нічого “нейтрального”: рослини, камні, вода, повітря, гори – все суще наділене “духом” майн’ю, який може бути добрим чи злим, – а, отже, всі творіння належні до боротьби Добра й Зла, Істини й Брехні. З часом міфологічна свідомість індоіранців стала уособлювати явища й поняття в образах божеств. Поступово у індоіранців сформувалось віра в два ворогуючі клани богів – ахурів і девів.

Зороастр посилив це протистояння і застосував також до людини. Сили добра у зороастризмі очолює Ахура-Мазда – “Господь Мудрий”, сили зла і темряви – руйнівний дух Анхра-Майн’ю (пізніше – Ахріман). Крім того, що боротьба двох космічних сил відбувається у всесвіті, полем битви виступає також людина.

На думку М.Бердяєва, етика нашого світу передбачає дуалізм добра й зла. “Дуалізм є передумовою етики. Світогляд моністичний завжди виявляється несприятливим для етики й послаблює в людині моральнісний пафос” [3, 86]. Дуалізм етичний, в такому випадку, є невід’ємною характеристикою релігії, тому що вона завжди має етичний вимір.

Однак релігійний дуалізм виражається й іншими опозиціями, наприклад, темного й світлого начал. М.Еліаде виділяє також наступні пари протилежностей, що мають релігійне значення: “мирське-священне”; чоловіча та жіноча сакральності; божественні близнюки, які не є суперниками, але виражають всесвітню дихотомію; великий бог і культурний герой [15]. Так, наприклад, міфологічні системи різних народів демонструють протистояння божеств, які або репрезентують різні покоління богів (як титани та Зевс у грецькій міфології), або є божественними близнюками (як Озирис та Сет в Єгипті), або уособленням неба та землі (Геб та Нут в Єгипті, Уран та Гея в Греції). Протистояння також розгортається між Богом та гігантом, змієм тощо (як Ра та Апоп в Єгипті, Мардук та Тіамат у Месопотамії).

Джерелами дуалістичного пояснення світу в гностицизмі є дуалізм іранської релігії, а також філософія Платона. Дуалізм гностичний, таким чином, не є ані філософським, ані релігійним. На це вказує Симон Петреман [2].

Основою гностичного дуалізму є проблематизація стану розриву між Богом і світом і пошук виходу з цієї ситуації. Світ є злим через свою відірваність від Бога, а не через матеріальність. За думкою К.Рудольфа, сутнісною характеристикою гностичного дуалізму є його “антикосмічність”, на відміну від “прокосмічної” грецької думки.

Матеріальний світ створений архонтами і перебуває під їх владою. Будучи витвором недосконалих сутностей, світ є недосконалим, він позбавлений світла, знання. Архонти, володарі цього світу, у будь-який спосіб прагнуть повернути душу людини до себе, ввести її у

незнання. “Ці ж (тобто демони) навчили людей багатьом оманам... У такий спосіб світ потрапив у суєтність, і нецтво, і забуття” [7]. Матеріальний світ підпорядкований гемармені – необхідності, світовому року. Світ є злим, оскільки в ньому ув'язнена душа людини, він відвертає увагу людини від Бога.

Світ також протиставляється світлу. Світло у гностицизмі виступає як алегоричне зображення Першоначала, іноді його називають також “Перше світло”, “вище безмежне Світло” (Парафраз Сима), і протиставляється воно, звичайно, темряві: “Світло ж, оскільки воно мало велику силу, знало про розташування Мороку і про його невпорядкованість, а саме, що цей корінь був кривим. Кривизна його полягала у нездатності сприймати, а саме, в тому, що він вважав, ніби немає нікого, вище від нього” [8, VII, 1, 2].

Однак, протиставляючи Світло і Темряву, гностики протиставляють знання і незнання, оскільки алегоричне позначення знання як Світла є дуже влучним: воно самодостатнє і нічим не обмежене, Темрява ж не може існувати самостійно, тому що вона є лише невираженою формою Світла, його нестачею. Так само і незнання не може існувати без наявності знання. На думку М.Еліаде, “незнання – це результат змішування духовного і тілесного, духа з матерією” [14, 327]. Така концепція, на його думку, панувала в Індії та інших країнах з V ст. до н.е.

Таким чином, однією з основних опозицій, яким приділяється увага у гностицизмі, – є опозиція “Бог – світ”. Під Богом тут розуміється не персоніфікована вища сутність, а невизначене Першоджерело буття, “величний невидимий Дух, Отець, чие ім'я не може бути вимовлене” (Євангеліє Єгиптян). Світ – віддалений від Бога, це “світ гибелі” (Про походження світу), він матеріальний, множинний, розірваний, злий. У цій опозиції метафізичний, етичний і гносеологічний дуалізм збігаються.

Іншою, не менш визначальною для гностицизму, є опозиція “Людина – Бог”, яка ґрунтується на гносеологічному дуалізмі. Хоча, наприклад, М.К. Трофімова вважає, що дуалізм відсутній у відносинах Бога й людини – у пізнавальній сфері. На певну “незрозумілість” у визначенні гносеологічної позиції вказує і Г.Йонас: “Початком і кінцем парадокса, який являє собою гностична релігія, є сам непізнаваний Бог, який, непізнаваний в принципі, будучи “іншим” для всього відомого, втім є об'єктом пізнання і навіть кличе пізнати його” [5, 277–278].

Пізнання добра і зла у гностиків є порушенням заповіді Деміурга, відкриттям людини в собі духовного, усвідомленням своєї дуальної природи. Пізнання добра і зла – це пізнання світоустрою, пробудження від сну, від оціпеніння.

Пізнання здійснюється завдяки дії двох сил: одкровенню вищих сил і зусиллю самої людини. Причому пізнання людини зливається із одкровенням, вони виступають як єдиний акт. Це – один процес, хоча й двосторонній.

Подібний гносеологічний дуалізм, таким чином, є специфічно гностичним, оскільки протиставлення знання і незнання, а також ствердження трансцендентності Бога не призводить до агностицизму, а навпаки – до можливості і необхідності пізнання.

Яскраво виражений дуалізм властивий також маніхейству, яке було засновано у III ст. н.е. перським учителем Мані. Синкретичне вчення Мані увібрало іудейські, зороастрійські, християнські, а також індуїстські і буддистські мотиви, відчутний вплив на нього здійснив гностицизм, тому маніхейство вважають ідейним продовженням гностицизму і втіленням гностичних ідей, але у вигляді релігії. Згідно з ученням про три ери, викладеним у творі “Кефалайя”, одвічно існували царство Світла, що було зверху, і царство Темряви, що було знизу. Світло – прообраз легкого, світлого, чистого неба, а Темрява – тяжкої, темної, забрудненої землі. У другу еру Темрява вторглась у Царство Світла і відбулося змішування частин світла із частинами темряви. Під час третьої, завершальної, ери в майбутньому, сили Світла остаточно переможуть сили Темряви.

Підсумовуючи огляд дуалістичних філософських вчень та релігійних систем, можна зробити висновок, що релігійний дуалізм є природним явищем, вкоріненим в підсвідомості людини і є наслідком символічного сприйняття дійсності, яке перетворюється на релігійні уявлення. Саме тому у XX ст. набувають великого поширення дослідження, спрямовані на пошук причини дуальної організації суспільства та дуалістичних міфологій первісних народів, початок яким було, на думку Мірча Еліаде, покладено працею Е.Дюркгайма та М.Мосса “Про деякі первинні форми класифікації: внесок у дослідження колективних уявлень” (1901–1902).

Автори показали певні типи соціальної класифікації, засновані на принципі поділу суспільства та природи на дві частини. Ця ідея набула розвитку у дослідженнях Р.Херца, який обстоював думку про першорядне значення правої руки щодо лівої та про значення, яке мало це протиставлення у суспільстві (“Про першорядність правої руки”). Представник дифузійністської школи англійський антрополог У.Х. Ріверс пояснює соціальну організацію бінарного типу історичним змішуванням двох народів (“Історія меланезійського суспільства”, 1914). Засновник структуралізму К.Леві-Стросс пояснює різні типи опозицій структурованою системою, яку можна порівняти з мовою людини (“Структурна антропологія”) [15, 160–167].

Серед російськомовних досліджень дуальної організації суспільства особливого значення набула праця А.М. Золотарьова “Родовий устрій та первісна міфологія” (1964) (хоча В’ячеслав Іванов вказує, що справжня назва цієї праці – “Дуальна організація первісних народів і походження дуалістичних космогоній”). Золотарьов розвиває думку англійського етнолога Р.Харріса про первинність близнюкового культу, тобто особливого ставлення до близнюків та їх батьків в усіх первісних суспільствах, наслідком чого і є бінарний поділ суспільства.

Серед сучасних дослідників цієї проблеми – представники Московсько-Тартуської школи, зокрема В.Н. Топоров та Вяч.Вс. Іванов.

Мірча Еліаде вважає, однак, що ні соціологічний, ні історичний підхід не може всеохопно пояснити “завжди знову відроджувану” загадку полярності і розриву, оскільки кожний міф або теологічна побудова є духовним творінням, і тому слід ставитися до них належним чином [15, 167].

Філософський дуалізм, на відміну від релігійного, є наслідком діяльності розуму, і тому він постійно прагне примирення – особливо це відображено у вченнях досократиків. Психофізична проблема також вимагає свого вирішення. Діалектика Г.В.Ф. Гегеля побудована на формулюванні та знятті протилежностей.

Розвиток філософської думки, за А.Швейцером, призводить до усвідомлення непослідовності дуалізму. Тому в європейській філософії з’явилась критика дуалістичного методу. “Іноді дуалізм послаблюють, щоб можна було прийняти єдиний, моністичний світогляд, іноді з ним не сперечаються, прагнучи, однак, перетворити його на драму з моністичною розв’язкою. При цьому мислення завжди діяло за внутрішньою необхідністю: воно прагнуло витягти позитивний життєгляд із безодні дуалізму” [11, 87].

Свідомість людини є безперервною і прагне цілісності. Саме тому людина здатна сприймати світ, множинний і пронизаний різними опозиціями, цілокупно.

Філософський дуалізм, таким чином, не лише постулює наявність опозицій, а й постійно прагне до їх злиття, на відміну від дуалізму релігійного, який відображає бінарні опозиції у світі та в людині і має, відтак, етико-дидактичне значення.

ЛІТЕРАТУРА

1. Fontaine Petrus Maria On Dualism // http://home.wanadoo.nl/piet.fontaine/on_dualism.htm
2. *Petrement Simone*. Dualism in philosophy and religion // <http://etext.lib.virginia.edu/cgi-local/DHI/dhi.cgi?id=dv2-05>
3. *Бердяев Н.* О назначении человека. – М., 1993.
4. *Зильберман Д.Б.* Генезис значения в философии индуизма. – М., 1998.
5. *Йонас Г.* Гностицизм. – СПб, 1998.
6. *Марков Б.В.* Дуальность природы человека // <http://anthropology.ru>
7. О происхождении мира // The Nag Hammadi Library in english. – San Francisco, 1977.
8. Парафраз Сима // The Nag Hammadi Library in english.
9. Платон. Тимей // *Платон*. Собрание сочинений: В 4-х тт. – М., 1994. – Т. 3.
10. Фрагменты ранних греческих философов. – М., 1989.
11. *Швейцер А.* Благоговение перед жизнью. – М., 1992.
12. *Швейцер А.* Мироззрение индийских мыслителей. Мистика и этика. – М., 2002.
13. *Шохин В.К.* Санкхья-йога и традиция гностицизма // Вопросы философии. – 1994. – № 7–8.
14. *Элиаде М.* История веры и религиозных идей. – М., 2002, Т. II.
15. *Элиаде М.* Ностальгия по истокам – М., 2006.

