

**Диакон Андрей Кураев**

**ХРИСТИАНСКАЯ ФИЛОСОФИЯ И ПАНТЕИЗМ**

Москва

Подворье Троице-Сергиевой Лавры

1997

О глубинном философском различии между взглядом на мир христианства  
и пантеизма

## Христианская мысль перед тайной личности

Главное расхождение теософии и христианства — это различие именно философий: философии пантеистической и персоналистической. Христианство полагает, что о Боге можно говорить как о Личности, теософия считает, что это недопустимо.

У слова *личность* долгая философская история, но даже если брать тот его смысл, который устоялся в дохристианской мысли, то и тогда церковные богословы имеют право свидетельствовать о Боге как Личности. Первичный смысл слова *ипостась* (которым в богословском языке Церкви и выражается тайна личности) — конкретное существование, отличимое от любого другого. Под *природой*, "сущностью" понимался набор свойств, присущих данному классу предметов; под *ипостасью* — свойства, специфические именно для данного предмета и выделяющие его из круга вещей, с ним однородных: к "ипостаси" данного утюга относится царапина на его боку и привычка щелкать при переключении... В терминологии Аристотеля, воспринятой византийской мыслью, ипостась — это "вторая природа", то есть конкретное существование конкретного предмета. Вне человеческого мышления нет такой идеи (природы) луга, на которой паслась бы идея (природа) лошади. Бог реален, конкретен, Он не тождествен нашей идее о Нем. Значит, все-таки можно сказать, что Бог есть ипостась (по формуле Аристотеля "нет природы без ипостаси").

Более того, к Богу можно приложить термин *просопон* — другое слово, которое также было переведено на современные европейские языки как "личность". *Просопон* в своем философском значении — это нечто узнаваемое, те признаки, по которым можно узнать собеседника. "Узнаваем" ли Бог? Может ли человек различить опыт встречи с кошкой и опыт встречи с Богом? — Очевидно, да. Значит, Бог все же как-то отличается от мира. Как заметил А. Ф. Лосев, вера действительно знает свой предмет. Ведь верят (в собственно религиозном, а не обыденном смысле) не во "что-то вообще". А в этом случае "или вера отличает свой предмет от всякого другого — тогда этот предмет определен и сама вера определена, или вера не отличает своего предмета от всякого другого — и тогда у нее нет ясного предмета, и сама она есть вера ни во что, то есть не вера. Но что такое фиксирование предмета, который ясно отличен от всякого другого предмета? Это значит, что данный предмет наделен четкими признаками, резко отличающими его от всякого

иного. Но учитывать ясные и существенные признаки предмета не значит ли знать предмет? Конечно, да. Мы знаем вещь именно тогда, когда у нас есть такие ее признаки, по которым мы сразу отличим ее от прочих вещей и найдем ее среди пестрого многообразия всего иного. Итак, вера в сущности своей есть знание".

В утверждении инаковости Бога и мира состоит суть мистического богословия. Христианское апофатическое богословие имеет своей целью отличить Бога от мира, а не растворить Бога в мире. Ощувив сверхкачественность Бога, апофатическое богословие противится отождествлению Его с теми или иными конкретно-определенными качествами. Лишь зная Бога, можно сказать, что Он не похож на то, что мы встречали в нашем прошлом опыте. Христианские богословы говорят о том, что Бога нельзя мыслить по образу мира, чтобы ощутить безмерное превосходство Творца над миром и человеком. Но Е. Рерих в апофатических текстах христианской мистики пытается найти подтверждение своей уверенности в том, что вне мира Бога, собственно, и нет.

Так что когда греческие и раннехристианские авторы I-III веков говорили о Боге как об *ипостаси*, они прежде всего имели в виду, что Бог — не "абстракция", не "образ", не "символ", но подлинное Бытие, реально сущее и отличимое от тварных частей мироздания.

Однако попытки античной философии мыслить о личности были ограничены: античность не знала понятия личности. Греческое *просопон* — это маска, латинская *персона* — тоже; это не личность, а личина. Тем более "Боже упаси переводить и латинское слово "индивидуум" как "личность"! Укажите хотя бы один латинский словарь, где говорилось бы, что слово "индивидуум" может иметь значение "личность"! "Индивидуум" — это просто "неделимое", "нераздельное". И стол и любая кошка есть такой "индивидуум", — напоминает А. Ф. Лосев. А *ипостась* в античности — это синоним латинского *субстанция* и русского *подлежащее*, "подставка".

И именно потому, что не осмыслен был термин *личность*, дохристианская мысль содержала в себе действительный и обоснованный запрет на персонифицированное представление об Абсолюте. Этот запрет был преодолен в христианстве путем радикального переосмысления того, что есть личность (ипостась). Теософы, всегда стремящиеся к возрождению доевангельских стереотипов мысли, естественно, не заметили этого и продолжали полемизировать с персоналистическим богословием так, как будто после Пифагора действительно ничего нового в мире философии не происходило.

Какой же довод заставлял дохристианских философов считать, что Божество и личность несовместимы? Индивидуальность, отмечали они, — это отличность одного предмета от другого. И если Абсолют должен вмещать в себя всё, всю полноту бытия, то он не может быть индивидуален. "Как великому уложиться в малое и космическому в личное?" — вопрошают Махатмы (Иерархия, 273). Для теософии "зеркало дьявола есть символ привязанности человека к своей личности или самости". "Личность есть синоним ограничений", — утверждают Махатмы, а потому нельзя прилагать это слово к Божеству.

Для выхода из этого круга православная мысль предложила различать природу, индивидуальность и личность. За словом *индивидуальность* закреплены те смыслы, которые относились к *ипостаси* как "второй природе", а слово *ипостась* постепенно начало употребляться в строгом смысле — обозначать субъект действия.

Природа (сущность) — это те специфические качества, которыми обладает данный предмет. Скажем, природа человека в строгом смысле — это то, что отличает человека от животного и ангельского мира. В более широком смысле "человеческая природа" — это вообще все, что свойственно человеку (независимо от того, роднят ли эти черты человека с горним или низшим миром, или же отличают его от жителей этих миров). Попытки познать природу — это поиски ответа на вопрос "что есть человек".

Индивидуальность — это те особенности, которыми отличаются друг от друга носители одной и той же природы. Это различия людей между собой. Можно сказать, что каждый из нас лишь отчасти обладает человеческой природой — каждый на свой лад. Поэтому выявление индивидуализирующих черт — это познание того, как, в какой мере, каким образом данный человек осуществляет свою человечность. Индивидуальность — это и есть аристотелевская "вторая природа": сущность, явленная в конкретном многообразии.

Наконец, личность — это собственно тот субъект, который обладает всеми природно-индивидуальными свойствами. Само по себе личностное бытие бескачественно. Любые характеристики относятся к природе. Личность же — это тот, кто владеет этими качествами, свойствами, энергиями, кто разворачивает их в реальном бытии. Природа отвечает на вопрос "что?", индивидуальность — на вопрос "как?", личность — на вопрос "кто?". Личность — *субъект* действий. Индивидуальность — *способ* осуществления действий. Природа — то, что действует, *источник* энергий, реализованных,

воплощенных ("воипостазированных") действием. Личность оказывается над-качественным, над-природным бытийным стержнем, вокруг которого и группируются природные качественные признаки.

К этому различению конкретного наполнения человеческой жизни от того, что (или, точнее — кто), собственно, наполняется, вновь и вновь возвращается христианская мысль. Одна из основных тем христианской поэзии — это диалог человека с душой ("Душе моя, душе моя! Восстани, что спиши?").

Теософия также устанавливает различие природы, личности и индивидуальности. У человека своей природы, собственно, нет. Все сущее в мире суть проявления одной и той же Единой Энергии, Единой Сущности. Конкретные ее проявления и называются индивидуальными существами. В этих индивидуациях есть более постоянные и менее постоянные сочетания. В тексте, принадлежащем предреволюционному лидеру теософского движения в России Е. Писаревой, читаем: "Психология Древнего Востока ясно различает бессмертную индивидуальность человека и его смертную личность. Все личное умирает вместе с человеком, но весь результат личных переживаний сохраняется в бессмертной индивидуальности и составляет ее непреходящее содержание". Е. Писарева это говорит не от себя, но от Блаватской. Основательница теософии писала даже еще более прямо: "Я верю в бессмертие божественного Духа в каждом человеке, но я не верю в бессмертие каждого человека". Этот текст стоит запомнить тем, кто полагает, что "закон кармы" обещает им лучшую жизнь в будущем. Ничего подобного: лично вам ничего не достанется. Личность будет уничтожена. Ваше "кто" исчезнет, и лишь те различные свойства, из которых сложилась ваша индивидуальность, лишь отдельные энергии — "дхармы", которые на время сложились в вашу индивидуальность, будут продолжать свой путь по вселенной. Но главное — здесь прекрасно видна пропасть между христианской и пантеистической мыслью. Христианство полагает, что индивидуальность как конкретная совокупность моих случайных черт и поступков может быть преображена и даже стерта (точнее — восполнена). Но моя личность, мое Я останется самим собой и может обрести большую полноту жизни в Боге. Если душа человека пришла на последний Суд с таким багажом, что не может быть взята в Вечность — этот тленный багаж будет сожжен огнем Вечности. Если же то, что любил человек в своей земной жизни и то, что он скопил в своей душе, достойно Христа — оно будет преображено Христовой любовью. Но даже если человек пришел с пустыми руками и с пустой душой — сгорают его "нажитки", его "индивидуальность", но не его личность. "Каждого дело обнару-

жится; ибо день покажет, потому что в огне открывается, и огонь испытает дело каждого, каково оно есть. У кого дело, которое он строил, устоит, тот получит награду. А у кого дело сгорит, тот потерпит урон; впрочем сам спасется, но так, как бы из огня" (1 Кор. 3, 13-15). Вот разница с теософией: она говорит, что "сам погибнет", но "дело его живет". Христианство все полагает наоборот. То, что было "моим", может быть оставлено в уже ненужном доме. Но я сам не могу раствориться в небытии. Здесь дело не в терминах, а в самой сути: чему уготовано будущее: "моему" или "мне"? Христианство не говорит: "да будут бессмертны наши дела и наши кармы". Оно говорит — "чаю воскресения мертвых".

В слове *мое* выражается трансцендентность "я" по отношению ко всему содержанию психики. Вспомним знаменитое место из Паскаля: "Тот, кто любит кого-либо за красоту, любит ли его? Нет, ибо оспа, которая уничтожит красоту, не уничтожив человека, заставит его разлюбить этого человека. И если меня любят за мои суждения, за мою память, любят ли меня? Нет, ибо я могу потерять эти качества, не потеряв самого себя. Так где же это я, если оно не в теле и не в душе?". Я — обладаю разумом; я — обладаю религией; я — обладаю всей человеческой природой. Я — собственник всего, что может быть выражено, само же "я" невыразимо. Поистине — "Единственный и его собственность".

Человек — метафизическое существо. Это выражение в данном случае надо понять буквально: *мета-фюсисное*. Личность находится по ту сторону *фюсиса*, природы. И из своей "мета" она должна войти в мир качественных характеристик. У человека есть миссия по отношению к самому себе. Моя природа не в обязательном порядке навязывается мне. Но — по мере употребления своей свободы — личность должна овладеть потенциями природы (преп. Макарий Великий называет это "приобретением души своей"). Личность должна овладеть подлежащей ей природой. Перед человеческой личностью стоит задача: воипостазировать свою природу, собрать себя во едино. "Личность, — по выражению о. Василия Зеньковского, — в своем развитии становится все более "хозяином" своей природы, но она все же не есть собственник ее". Так сначала ребенок учится владеть телом; в дальнейшем всю жизнь человек будет учиться владеть своей душой...

Меняются те или иные качества, свойства человека. Те или иные грани человеческой природы то ярче проявляют себя в данном индивидууме, то начинают меркнуть. Но неизменно идентичным является субъект, который "от юности своя" владеет этим калейдоскопом проявлений. Именно потому, что личность возвышается над любыми свойствами данного человека, она может

его переменить, если привлечет в себя энергии Божией благодати, то есть энергии иной, нечеловеческой природы. Это свобода личности человека по отношению к человеческой конкретно-ограниченной природе. Поскольку бытие человека полнее бытия человеческой природы (человек = личность + природа), то человек может стать участником иной, нечеловеческой природы: он может стать "причастником Божеского естества" (см. 2 Пет. 1, 4). Для того, чтобы стать иным, не обязательно потерять личность. Поэтому путь христианского "обожения" не есть путь растворения личности в иной природе, но путь преобразования человеческой природы в божественную при сохранении личностной самоидентичности. В пантеистической спекуляции если человек захочет стать богом — он должен всецело отдать все свое человеческое, ибо пантеистическая антропология не знает в человеке ничего, кроме ограниченной человеческой индивидуальности. Христианская антропология знает, что помимо действительно ограниченной человеческой природы в человеке есть над-качественная, надприродная личность, которая именно в силу своей надкачественности может стать субъектом совсем иной природы, иных энергий, иных качеств.

Перемены происходят и проходят — личность остается. Личность оказывается не просто субъектом перемен. О личности можно сказать, что она есть внутренняя стяженность бытия. Это, — говоря философским языком, — трансцендентальное единство сознания.

Только потому человек и может войти в вечность, что его личность возвышается над любыми временными сочетаниями его природных характеристик. Но то, что соединяет воедино мгновения времени, само не может быть временем. "Диалектика гласит, что всякое становление вещи возможно только тогда, когда есть в ней нечто нестановящееся". Человек не сводится к своим состояниям, под ними есть некая трансцендентная (по отношению к самим временным переменам) подкладка.

Итак, то, что соединяет воедино мгновения времени, само не может быть временем. Очевидность этого хода мысли была ясна и для греков. И через поток времени переплывает не только человек, но и стул, на котором он сидит. Так что, у стула тоже трансцендентная подкладка? Н. О. Лосский, собственно, так и считал, приписывая личностное бытие даже атомам. В том-то и дело, что, как указывал о. Василий Зеньковский, "из факта наличности я во всяком переживании ничего нельзя извлечь для суждения о природе я". Значит, на этом пути своеобразие человеческой личности все же не выявить; так можно установить метафизичность каждой вещи, но как установить метафизичность человека?



Раннехристианская мысль открыла новый простор для понимания слова *ипостась* тем, что... сузила область его употребления. Свт. Григорий Богослов и Боэций не обогатили понятие ипостаси; они лишь исключили приложение его вне сферы человека и Бога. По сути здесь чисто апофатическая, отрицательная работа. Об ипостаси кошки или табуретки стало невозможным говорить, и этот запрет и дал европейский персонализм, оградил "самостоянье человека" от засилья мира. Ясное же определение личности в православной традиции дано не было: скорее, она даже настаивает на принципиальной неопределимости личности: "сформулировать понятие личности человека мы не можем и должны удовлетвориться следующим: личность есть несводимость человека к природе. Именно несводимость, а не "нечто несводимое", потому что не может быть здесь речи о *чем-то* отличном, об "иной природе", но только о *ком-то*, кто отличен от своей собственной природы, *ком-то*, кто, содержа в себе свою природу, природу превосходит".

А далее оказалось, что именно слово *ипостась* несравненно удобнее для обозначения личности, нежели *просопон* или *персона*. Восточно-христианские богословы взяли как базовое слово *ипостась*, латинские писатели — слово *персона*. Проявившаяся в этом выборе разница между западным и восточным пониманием личности хорошо заметна из сопоставления двух дефиниций: "Людей, которые узнаются каждый благодаря определенным чертам (форма), латиняне стали называть "лица" (персона), а греки — "просопон", — определяет Боэций. "Именуемое собственно выражается речением ипостась", — пишет свт. Василий Великий. В определении Боэция речь идет о внешнем узнавании; персона, соответственно, описуема и выразима. Это то, что замечается, те конкретные и качественно-определенные черты, по которым человека можно узнать в толпе. Но для свт. Василия Великого ипостась — это имя. Имя не есть конкретная сущность или характеристика, имя есть указание, знак. Человек не носит на своем лице (просопоне) табличку со своим именем; имя есть указание на некий субъект, находящийся за пределами тех конкретных действий и черт, что мы видим сейчас.

Так, наделяя слово *ипостась* новыми смыслами, греческое богословие помнило и о его первоначальном звучании: ипостась-субстанция-подлежащее. Латинское *персона* есть "накладка", греческое *ипостась*, напротив — "подкладка". *Лицо* и *ипостась* не могут быть совсем одним и тем же хотя бы потому, что Библии чужда скульптурность античной эллинской культуры. В Библии *лицо* и *сердце* воспринимаются как антонимы: "человек смотрит на *лицо*, а Господь смотрит на *сердце*" (1 Цар. 16, 8). Значит, выбор позднеан-

тичными богословами Востока и Запада слов для обозначения личности апеллировал к словам, этимологически антонимичным: латинское *персона* есть антоним сокровенного сердца человека, антоним *ипостаси*. В Библии личность символизируется сердцем, и в этом символе чувствуется скорее ипостасная сокрытость, упрятанность, нежели латинская персоналистическая выявленность.

То обстоятельство, что субъект оказался обозначен в латинской культуре именно словом *персона*, а не *субстанция* (ипостась), очевидно, укоренено в гипертрофированно-правовом мышлении античного Рима. Римский юризм, столь много значивший для становления западной богословской мысли, повлиял и на формирование базовых антропологических представлений позднеримской и средневековой культуры. Для права человек становится заметен только в том случае, если он выходит из своей сокрытости и входит в отношения с другими людьми, в те отношения, которые только и регулирует право. Право не замечает человека, когда он один и когда убеждения человека не проявляются в его действиях или когда внутренние переживания и события, происходящие в сердце человека, не касаются других людей. Право регулирует отношения, или, иначе говоря, те действия, через которые человек вступает в отношения с другими. Итак, в правовом пространстве человек представлен только одной внешней стороной своего бытия — той, которой он соприкасается с публичной жизнью общего. Но извне человек узнаваем и отличим только по своей проявленности вовне, по своей включенности в отношения с другими. Отсюда — устойчивая традиция западной мысли определять личность (*persona*) как отношение.

У Фомы Аквинского "название Лицо означает отношение" (*Summa theol.* 1a, q29.a4). У богослова тюбингенской школы Мелера человек есть "сущее, полностью определяемое отношениями". Заметим, что слова эти, сказанные в 1830 году, более чем созвучны знаменитому тезису Маркса о "сущности человека как совокупности общественных отношений". И появление социалистической идеи в лоне католической святости (не будем забывать о святом Томасе Морэ) не случайно: раз человек есть совокупность отношений, то совершенно естественно задаться целью изменить человека, меняя его отношения. Государственная власть призывает формировать новую ткань общественных отношений, и в этих отношениях родится "новый человек".

Но с другой стороны, из этого же различия в православном и католическом понимании личности следует то, что тема прав личности и не могла всерьез возникнуть в восточном христианстве. Здесь личность слишком по-таенна и неотчуждаема, она апофатична и незрима, к ней никто не может

прикоснуться. Напротив, внешние проявления человека есть нечто преходящее и изменчивое — их можно снимать с себя в покаянии или при насилии; свою личину и свои привилегии человек может стянуть с себя при нужде, как змея старую кожу, и уйти в потаенную свободу своего сердца. На Западе личность есть именно лицо, и прикосновение к лицу, пощечина есть дотрагивание до обнаженного нерва. Плохо или хорошо сказалось это различие — вопрос другой, но сама эта разница есть...

Кардинал Рацингер, пользуясь модным философским жаргоном, говорит о "тотальной относительности экзистенции". Его триадология последовательна и вполне обнажает крайности томизма: "Сын как Сын и поскольку Он Сын, целиком и полностью не от Себя и именно поэтому полностью един с Отцом, ибо Он ничто помимо Отца. Логика неумолимая: если нет ничего, в чем Он есть только Он, если нет ничего, ограничивающего Его сферу, Он совпадает с Отцом, "един" с Ним. Слово "Сын" выражает именно эту тотальность зависимости". Вопрос о том, что же "со-относится" через "персону", остается неясен. Если личность есть только отношение, то сама по себе она есть "ничто". Если сам субъект есть отношение, то кто же является субъектом отношения? Ничего от греческой "ипостаси" здесь уже не остается; в мысли кардинала "бытие Иисуса есть бытие всецело открытое, в котором нет места утверждению в самом себе и опоры на самого себя, это бытие есть чистое отношение". Если личность есть со-отнесенность, то тогда человек просто обречен на онтологический коммунизм, на вечное даже не со-бытие с другими, а бытие в других.

Если личность есть отношение, то кто же или что же вступает в это отношение, формирующее личное бытие? Если личность только возникает в отношении, значит, бытию личности предшествует бытие некоторой безличной духовно-разумной природы. Субъектом личностного отношения становится безличная субстанция, природа. И это есть не что иное как философская квинтэссенция пантеизма: *Кто* есть эпифеномен *что*. Первичен безличный мир, вторична Личность.

Рацингер вполне латински-традиционен. Еще Боэций полагал, что "подлежащим личности является природа". Греки полагали скорее, что личность — подлежащее природы, что личности дается в обладание природа. С их точки зрения не природа проявляется в личности, но личность владеет природой. "Латиняне рассматривают личность как модус природы, греки — как содержимое личности", — замечает византолог прот. И. Мейендорф.

Над Боэцием, однако, еще не тяготел авторитет Фомы и аксиома римской непогрешимости. Поэтому он мог позволить себе такое признание: "Более опытные в словесном выражении греки более четко обозначили индивидуальную субстанцию разумной природы, назвав ее ипостасис: у нас же не хватает слов для обозначения". (Это признание, отметим, свидетельствовалось и другой стороной: в послании Акакия, епископа Верийского, к свт. Кириллу Александрийскому подтверждается, что в эпоху Вселенских соборов считалось, что "Римский язык по своей скудости сравнительно с нашим греческим языком" малопригоден для передачи оттенков греческой мысли).

Непонимание латинянами каппадокийского значения "ипостаси" заходило столь далеко, что бл. Иероним в письме папе Дамасию I обвинял каппадокийцев в кощунственном троебожии: "Они требуют от меня, римлянина, нового слова о трех ипостасях... Они не удовлетворяются тем же смыслом, они требуют именно слова... Да будет защищена вера римская... от такого кощунства... Да молчат о трех ипостасях, и пусть единственная будет сохранена". И хотя св. Иларий Пиктавийский указывал западным богословам на эволюцию богословской терминологии на Востоке, но с Filioque Запад вновь вернулся к докаппадокийским временам, полагая рождение и исхождение действиями не Личности, но Природы, и тем самым допуская возможность возникновения личного бытия из бытия безличного.

Византийская полемика с филиоквистской добавкой к Символу веры была дискуссией не о словах, а о тайне Личности. Отстаивая свое понимание слова "ипостась", греческие богословы отстаивали и свое понимание человека, понимание, в котором человек не сводится к своим состояниям и своим отличиям, но обретает под ними некую трансцендентную подкладку. Филиоквистская триадология четко обнажает именно разницу между греческой "ипостасью" и латинской "персоной".

Для бл. Августина "в Боге нет акциденций, только субстанция и отношение". Но тогда в рамках этой философии не найти ответа на вопрос: между Кем возникают эти отношения? Кто является субъектом, вступающим в отношения? Филиоквистское богословие начинает живо напоминать буддизм с его фундаментальным тезисом: есть страдание, но нет страдающего. Есть мысль, но нет субъекта мысли. Есть личностные отношения, но за ними нет личностей, которые были бы субъектом этих отношений. Спустя полтора тысячелетия после бл. Августина католическая мысль повторяет: "В Боге есть Три Лица... Невозможно представить себе противопоставлений более сильных, чем эти три чистых Отношения, ибо противопоставления эти целиком образуют их. Однако не возникают ли они именно в единстве, единстве од-

ной Природы?». С точки зрения православия, существование Лиц определяет собою их отношения, а не наоборот. Но в латинском богословии Личности есть отношения, возникающие в безличностной природе. Филиоквизм уточняет: "Дух есть *отношение* любви, связующее Отца и Сына" — и в ответ слышит язвительную, но не лишенную справедливости реплику В. Лосского о "квазигомосексуальном" характере этой формулы.

Кроме того, трудно не согласиться с едкими, но от того не менее точными словами Льва Карсавина, который увидел большое несчастье для западного метафизика в том, "что ему приходится строить учение о личности, исходя из понятия "хари" (*persona*)". И нельзя не заметить, что европейский философский персонализм, в XX веке обратившийся к тайне личностного бытия человека, не смог найти в философском лексиконе подходящих терминов и создал новодел: "самость" (причем у Юнга антонимом "самости" — *das Selbst* — как раз и оказывается *Persona*, "социальная кожа личности").

По утверждению католического богословия, "единство сущности Отца и Сына изводит Духа": "Из Отца-Сущности рождается Сын, единосущный Отцу; из Отца и Сына, как единого сущностного начала, изводится Дух Святой. Эта очень ясная схема возможна лишь при допущении онтологического первенства Сущности перед Ипостасями в Божественном Бытии. В этом принижении личного начала и заключается основной порок филиоквистской богословской спекуляции". *Filioque*, полагающее, что Личность Духа исходит от безличной природы, общей для Отца и Сына, "сообщило Духу характер почти безличной пассивности", неполноправного лица, а по существу прослойки между Отцом и Сыном. Согласно православной традиции, по выражению о. С. Булгакова, "Отец сообщает Сыну Свою природу, а не она сообщается через Отца и Сына как некая безличная субстанция, в которой лишь возникают ипостаси". Как нельзя сказать *природа моей кошки родила вчера котят*, так нельзя сказать, что Природа Божества родила Личность Сына.

Но в католичестве безлика субстанция оказалась выше живой Личности — и потому В. Лосский имел полное право сказать, что через *Filioque* Бог философов и ученых занял место Бога живого.

Вот что важно при сопоставлении теософии и православия: теософия, сформировавшаяся все-таки на Западе, в полемике с западными богословами и вдобавок в ту эпоху, когда даже русское богословие мыслило преимущественно штампами западной схоластики, имела некое убеждение, которое она разделяла со своими христианскими оппонентами. Есть некий фундамен-

тальный философский тезис, который роднит теософию и католическое богословие, но резко отграничивает православие и от первой, и от второго. Это — тезис о том, что Божественная природа онтологически первичнее божественных Лиц. Именно в контексте западной мысли безусловно логичен призыв теософии подняться мыслью выше мира личностей в ту изначальную вершину, где обретается безличностная божественность. Для западного богословия личность как *персона* есть частное, ситуативное проявление, "отношение" некоей за-личностной, надличностной субстанции. Поэтому *персона* есть частный способ бытия субстанции, а значит — ограниченность. Поскольку о Боге нельзя говорить как о чем-то ограниченном, естественно сделать вывод, что церковная догма личностного Бога суживает горизонты философского мышления об Абсолюте. Поэтому Мейстер Экхарт ставит "Божество" выше "Бога". Поэтому "Махатма отрицает и говорит против кощунственного человеческого представления Личного бога. Махатма отрицает Бога церковной догмы". Но здесь надо уточнить: восточное христианство именно в этом вопросе оппонировало западным богословам, отрицая филиоквистскую догматику. В перспективе православной мысли все выглядит ровно наоборот: безличностная Божественная природа берет начало в Личности Отца, и потому через причастие Божественной природе (познаваемой по ее энергийным истечениям-действиям) человек может открыть над-природную тайну Троицы, тайну Божественной Личности. В то время как "латиняне в антипаламитской полемике представляли грекам именно греческое понимание Бога как сущности, на Востоке отказались от отождествления понятия Бог с понятием "простая сущность". Запад же усвоил эти греческие предрассудки". "Византийская мысль отказывается сводить бытие Бога к философской идее "сущности". Бог больше Своей сущности".

Вообще важнейшее отличие христианского богословия от языческих теорий состоит в том, что богословие здесь отделяется от космологии и от гносеологии. С точки зрения теософии Божество едино и безлично, и лишь в человеческом познании, то есть лишь гносеологически, существуют разные грани Единого, которым человек дает разные имена и почитает их различными существованиями. Дух един — но проявляет он себя разнообразно. И поэтому множество лиц божества (или множество богов) суть лишь именованья различных космологических функций Единого и велико-безымянного Первоначала. В христианстве же все проявления Бога в мире (то есть все Божественные действия и энергии) исходят из Единой Божественной природы и потому всегда являют всю Троицу. Различие Лиц между собой не имеет отношения к космогонии и к человеческой гносеологии. Не ради творения мира Отец рождает Сына. Отношения Личностей в

Боге не функциональны, бытие личностей не редуцированы к их функциям. Если в языческой мысли умножение личностей (точнее — ликов) Божества происходит *ad extra*, то есть вовне, то христианская мысль самостановление Троицы осмысляет как процесс, обращенный *ad intra*, внутрь самого Божества. Для язычества Божество само по себе безгранично, но Его энергии, то есть ограниченные проявления неограниченного Начала в ограниченном мире, как бы лицетворяют Его, позволяют человеку воспринимать Божество как личность. С точки зрения христианства, Божественные энергии, через которые Бог присутствует в мире, безличностны. И то, что Бог есть личность, открывает не Его энергия, а Его прямое и личное Откровение, не Его "зрак", а Его "глас", то есть Его волевое решение прямо и непосредственно явить Себя.

Поэтому попытки теософов сблизить вишнуитскую триаду (Тримурти) и христианскую Троицу некорректны. Некорректна и попытка А. Безант выдать язычество за христианство: "Этот Единый, Верховный Дух Божества проявляет себя тройко, составляет Троицу, по христианской терминологии. Теософ исповедует ту же истину под другими именованиями". В том-то и дело, что теософская доктрина — не "та же истина", что и христианская. Для христианства личность Божества самобытна, для теософия — обусловлена. Личность для теософии есть совокупность сочетаний, некоторая частная комбинация безличностных энергий и элементов.

К сожалению, именно католическое богословие с его филиоквизмом и пониманием личности как "проявленности вовне" помогло теософии декларировать язычество в качестве чего-то тождественного христианству. Католичество веками приучало людей к тому, что Безличностное Божество первичнее Божественных Личностей. Пантеизм же на этом тезисе, который был все же достаточно случаен и неорганичен для христианского богословия, сделал весь свой акцент. Образ, который в храме католического богословия звучал лишь приглушенно, фоново, теософия вынесла в качестве своего боевого знамени.

Католическая идея о том, что личность ниже природы, оказалась настолько привычна для европейской культуры, что сказала даже в философских построениях Владимира Соловьева: "то, что мы обыкновенно называем нашим я, есть только носитель или подставка (ипостась) чего-то другого, высшего. Подставку жизни принимая за содержание жизни и носителя за цель, то есть отдаваясь эгоизму, человек губит свою душу, теряет свою настоящую личность, повергая ее в пустоту и бессодержательность. Эгоизм есть отделение личности от ее жизненного содержания — отделение

подставки, ипостаси бытия от сущности (усиа)". Отсюда он делал вывод, что Божество сверхлично. Конечно, и с точки зрения православия можно говорить о том, что Троица сверхлична, ибо Троичность — за пределами человеческого опыта моноипостасности человека. И все же православная мысль никогда не принимала, что *ипостась* есть то, что "ниже". Нет: это то, что глубже, основательнее, "фундаментальнее" (слово *ипостась* еще в Септуагинте используется в значении, например, фундамента храма). Личность может сублимировать, свободно преображать тот психический материал, который предоставляет ей природа. И в этом смысле она "выше" природы. Другое дело, что есть такая природа, которая бытийно выше человеческой личности — это Божественная природа. И личность должна раскрыть свою жизнь для принятия в свое бытие энергий, берущих начало в природе иного, надчеловеческого уровня. То, что человеческая личность отдает себя на свободное послушание миру надчеловеческих ценностей, означает, что она ниже этих сверхчеловеческих ценностей, но это обстоятельство нельзя трактовать как аргумент в пользу того, что сама личность ниже своей собственной человеческой природы. Напротив, именно над-природность, мета-физичность личности и позволяет человеку не оставаться пленником своей собственной природы, но преображаться в надчеловеческое, не-только-человеческое, обоженное бытие.

Для Соловьева "очевидно, что божество как абсолютное не может быть только личностью, только я, что оно более, чем личность". Акцент православного богословия иной: Божество как абсолютное не может быть только природой; Божество полнее своей природы, бытие Троицы более, чем божественная природа. Но по сравнению с теософией это все же уже семейный спор: спор об акцентах. Оба этих утверждения исходят из того, что в самом Боге есть Личность и есть природа. Расхождение же — в понимании тех отношений, в которых находятся между собой Абсолютная Личность и ее Природа.

И евангельский материал (который Вл. Соловьев использует для обоснования своей концепции) предоставляет довод не в пользу решения, предложенного Соловьевым. Дело в том, что в Евангелии есть слово *усиа*. И означает оно в нем *имение* (см. Лк. 8, 43: о кровоточивой жене, растратившей состояние на врачей). Это значит, что слово *усиа* предполагает вопрос: а чье это имение? Не бывает "имения" без владельца; нет *усии* без *ипостаси*. Вот тезис, утвержденный еще Аристотелем в его анти-платоновской полемике и сыгравший столь значительную роль в истории православного богословия (и, увы, не принятый во внимание русским платоником



Соловьевым). Соловьев не заметил, что в восточно-христианской мысли *ипостась* не перестает быть *субстанцией*, причем не в уничижительном смысле "подставки", а в возвышающем смысле "основы".

"Не Сущий из сущего, а сущее из Сущего", — пояснял свт. Григорий Палама (Триады, 3, 2, 12); то есть не Тот, Кто есть (ипостась Отца) из того, что есть (из безличностной божественной природы), но то, что есть — из Того, Кто есть. Ипостась первичнее любых качеств. Быть — первичнее, нежели "чем быть" или "как быть". "Быть" первичнее, нежели "иметь". "Кто" первичнее "что". Вне времени, в вечности, ипостась Отца разделяет бытие с ипостасями Сына и Духа, которые бытийствуют не "из природы Отца", а "от ипостаси Отца". "Разделяет" — не в смысле "делит", но в смысле соучаствует. "Все предано Мне Отцем Моим" (Мф. 11, 27). Мы не знаем, в чем разница между "рождением" Сына и "исхождением" Духа. Более того, мы не знаем, чем и в чем отличаются "рожденность" от "нерожденности", то есть Сын от Отца; точнее, ответ может быть один — ничем. Свт. Григорий Нисский ясно показывает, что это — апофатические имена. Они не утверждают, в чем разница, но лишь фиксируют, что они — разные. Не "другое и другое", но "Другой и Другой". Это не индивидуализирующие характеристики, но личностные имена. В конце концов все учение о Троице обращается к тайне Личности: есть три Личности Вечного Бога, которые никак не отличимы для "качественно-природного" анализа, но которые экзистенциально не тождественны ("Сын не есть Отец, но Он есть то, что Отец есть" — свт. Григорий Богослов). У Них все единое и общее, но сами Они — разные. Поэтому здесь нет "Тритеизма", "трех богов". Они неразличимы в нашей мысли, но они реальны в своем бытии — "ипостасны".

Итак, личность не есть индивидуальность. Да, личность — это инаковость, это отличие. Хотя личность — это "другой", но качественно не отъединенный, не противопоставленный единосущным бытиям. Поскольку же сами по себе личности не могут быть познаны или охарактеризованы через содержательно-качественное различие, инаковость личностей стоит по ту сторону любых качественных конкретных наполнений. Поэтому мыслимо бытие такого множества личностей, которое не дробит и не умаляет единства бытия. Если каждая из этих личностей равно обладает всей полнотой Абсолюта, если нет ничего, в чем одна из Личностей была бы отлична от другой — то философия монизма оказывается не в противоречии с возвещением Личностного Бога, точнее — Бога, единого в Своем Существовании и Троичного в Своих Лицах.

Наконец, для понимания того, что в языке православного богословия означает слово *ипостась*, надо иметь в виду, что оно не чуждо и тому смыслу слова *субстанция*, который выявляется в определении *substantia est causa sui*, то есть способность быть причиной и основой своих собственных действий. Но именно свобода обычно определяется как возможность иметь источник своих действий в самом себе. А значит, свобода как самопричинение, как *causa sui* есть не просто одно из свойств человека, но самая основа его бытия. Человек как ипостась не просто обладает свободой, он — есть свобода. Если прежде речь у нас шла о том, что понимание ипостаси как просто метафизической целостности не позволяет отличить человека от любой другой целостности в мире, то теперь мы можем выйти за пределы локковского понимания субстанции. Не просто "некая" целостность, но целостность, сознательно и свободно действующая из себя самой — вот что окажется "ипостасью".

Итак, христианская мысль имеет право говорить о Боге как о Личности, не имея в виду при этом индивидуалистическую ограниченность Божественного Бытия. Когда христианство говорит о Боге как о Личности, оно не считает, что тем самым налагает какие-то ограничения на бесконечность абсолютного Бытия. Христианство не осталось при античном понимании личности, но выработало свое понимание значения слова *ипостась*. Если это знать, то христианское богословие не покажется "кощунственным".

## Христианская критика пантеистической философии

### а) Существует ли мир?

Е. Рерих пишет о христианстве: "среди этих догм наиболее поражающая есть обособление Бога от Вселенной. Весь восточный Пантеизм особенно ненавистен нашим церковникам". За вычетом интонации — Е. Рерих права. Действительно, пантеизм не неизвестен "нашим церковникам", и, действительно, христианская мысль последовательно и ясно отвергает его. Верно и то, что именно вопрос о пантеизме есть важнейший философский вопрос, разделяющий христиан и теософов.

Но поскольку вопрос этот философский, то и осмысляется он с помощью философских аргументов. Спор христиан с теософами — это не богословский спор. Богословский спор — это обсуждение расхождений между православием и протестантизмом, это сопоставление интерпретаций тех или иных мест Писания, равно принимаемого обеими сторонами... Но различие между христианством и пантеизмом есть различие более глубокое, касающееся самых основ мировоззрения, и потому дискуссия между этими системами становится именно философской дискуссией, и строится она не на апелляции к тем или иным сакральным текстам, а на материалах философского дискурса. В философии, как и в науке, более совершенной считается не та теория, которая смогла построить внутренне непротиворечивую модель, но та, которая вдобавок к этому смогла дать объяснение большему числу фактов. Бытие Бога не является неоспоримым философским фактом, но бытие мира и существование человека относятся к числу таких фактов. Еще одним философским фактом, который должна учесть универсальная теория, является признание свободы человека. Есть мир, есть человек, есть свобода — вот три аксиоматических утверждения, которые должна учитывать любая философия. Религиозная философия к этому набору аксиом присоединяет четвертую: есть Высшее Бытие. И сразу становится вопрос о ее совместимости с первыми тремя. Оказывается, что при определенном способе мышления об этом Высшем Начале четвертая аксиома начинает вести себя агрессивно по отношению к первым трем. Это именно случай пантеизма.

Один из фундаментальнейших философских вопросов — вопрос о соотношении абсолютного и относительного бытия. Начиная от элеатов, этот

вопрос вновь и вновь ставился в философской мысли, и причем с акцентом, вполне необычным для современного миропонимания. Мы привыкли к тому, что надо доказывать, что кроме нашего мира есть еще и Бог, что Бог не есть просто фикция нашего сознания. А для пантеистического мышления сомнительно как раз существование мира. Перед лицом пантеизма надо доказать, что я не есть фикция Брахманического мышления. И в полемике с пантеизмом надо ставить вопрос: как доказать, что мир существует? "Спрашивается опять-таки, откуда изменчивый и преходящий генезис явлений?" — пишет В. Соловьев. — В этом основной существенный вопрос метафизики. Если для обыкновенного взгляда волнующаяся поверхность феноменального мира есть нечто несомненное, само собою разумеющееся, а тихое царство вечных идей является чем-то неясным и проблематичным, то для философски мыслящего ума, напротив, область трансцендентных идей совершенно ясна и несомненна, — как прозрачная для мысли и вся проникнутая умственным светом, — бессмысленная же толкотня физических явлений, несомненная фактически, но немая для разума, является с первого раза как то, что не должно быть, как темная загадка, требующая разрешения. В этом смысле феноменальный мир является как некоторое отпадение от мира идеального, и вопрос о причинах и о смысле этого отпадения есть, повторяю, основной вопрос метафизики".

Рерихи дают вполне ясное решение: "невозможно сказать, что наша Земля, или Проявленный Мир, является противоположением Абсолюта. Иначе придется предположить, что имеется нечто вне Абсолюта, что есть нелепость". Есть иллюзия мира, но нет самого мира. Ничего не существует вне Абсолюта — и, значит, в подлинном смысле в мире нет ничего иного, кроме Абсолюта: "Одна и та же Жизнь, одно Я пребывает во всех формах Вселенной; это общее Я, желающее проявиться, и есть скрытый источник всех эволюционных процессов" (Е. Блаватская). Всюду — лишь проявления Одной, Единой Жизни и иных субъектов мировых действий по сути нет.

Человек, чья мысль была во многом созвучна индийским интуициям и чье творчество сделало немало для пропаганды индийских идей в Европе — Э. фон Гартман, — так резюмировал суть восточного пантеизма: "То, что я собственно вижу, есть Брами. Если бы у меня было истинное познание, то я знал бы, что ничего другого, кроме Браммы, я не вижу: следовательно, зависит всецело от моей субъективной недостаточности, от моего относительного неведения, если я Брамму вижу не как Брамму. Но я вижу его не только как Брамму, но вижу его, как отца, жену, ребенка, животное, растение, камень и т. д. Это свидетельствует о том, что во мне властвует не только неведение, но и смешение, — положительное заблуждение. Когда я, возвращаясь до-

мой, вижу на своей дороге предмет, которого не могу узнать, то это просто неведение. Но когда я пугаюсь предмета, положим, считая веревку за змею, тогда это — положительное заблуждение, возникающее вследствие смешения. Подобным же образом, из неведения и смешения ткется около нашего духовного глаза и покрывало Майи. И сила Майи так велика, что для непосредственного созерцания смешение продолжает существовать даже после того, как мышление возвысилось над лежащим в его основе неведением. Когда человек несведущий смотрит на обманчивую игру фокусника, то он принимает за действительность производимый им, его фокусами, обман. Человек же образованный присутствует на представлении фокусника спокойно и с улыбкой, потому что понимает, что это не больше, чем обман зрения. Так и брамин смотрит на мир как на обманчивое явление, лишённое реальности, хотя и не может противостоять этой чувственной иллюзии. И все же чрез это он достигает по меньшей мере того, что духом своим остается спокоен пред иллюзорными явлениями этого призрачного мира". Брахманизм был справедливо охарактеризован Гартманом как "акосмизм" (и с тех пор этот термин нередко применяется в истории философии для характеристики ряда пантеистических течений, ибо пантеизм неизбежно включает в себя вывод мироотрицающего нигилизма).

Уже вполне традиционно историками философии выделяются два вида пантеизма: а-космический и а-теистический пантеизм. "В пантеистических системах или бытие Божие теряется в конечном существовании и мир становится на место Бога, или, наоборот, существа природы поглощаются бытием Божиим и Бог становится на место мира. Отсюда в истории сменяются два основных вида пантеизма: натуралистический и идеалистический, или атеистический космизм и акосмический пантеизм".

Позднее Л. М. Лопатин, напомнив, что пантеизм может иметь две формы ("или мир провозгласить призраком и уничтожить его в Боге, или Бога заставить исчезнуть в мире до такой степени, чтобы от Него осталось только имя; в первом случае получается *акосмизм*, во втором *атеизм*"), пояснил, что ни того, ни другого мирозерцания уже нельзя назвать пантеизмом. Акосмизм признает Бога, но совершенно отрицает мир; следовательно, в нем ничего не остается, что могло бы соответствовать слову *пан* — в термине пантеизм; его с гораздо большим правом можно назвать исключительным монотеизмом. Атеизм совсем отвергает Бога; стало быть, в нем вообще нет места никакому теизму. Итак, пантеизм в строгом и буквальном смысле переходит в свое отрицание".

Этот вывод о том, что монистическое утверждение Единого ведет в логическому отрицанию "инобытия", достаточно очевиден, и потому, приступив к анализу исторических философских систем, в которых заметна склонность к пантеизму, Лопатин показывает, что строгого пантеизма не проводится даже в них. Каприз логического абсурда не могла позволить себе более строгая и требовательная мысль древности и классики.

Теософия время от времени становится то "пантеизмом атеистическим", то "пантеизмом" акосмическим. Когда нужно напасть на христианское понимание Бога — теософия склоняется к атеистическому монизму. Если же нужно приучить человека к мысли о том, что оккультных феноменов бояться не надо и что никаких злых духов нет и быть не может, но есть лишь одна и единая духовная энергия, теософия становится монизмом уже вполне акосмическим: есть только духовное Единое и ничего более, и какого бы духа ты ни встретил — в любом случае он будет Богом. В истории философии пантеистический атеизм и пантеистический акосмизм существовали отдельно. Но поскольку теософия не имеет никакого философского вкуса и созидает свои построения по законам отнюдь не логики и не философии, а по принципам боевой рекламы — она спокойно сочетает в себе взаимоисключающие концепции. И это не признак терпимости или диалектичности. Это просто признак философского бескультурья. Философия неинтересна для оккультистов; им важно просто загипнотизировать побольше умов. Обрывки философских идей попадают в теософских книгах в совершенно нефилософскую среду и даже лишаются права на переключку между собой, права на взаимное общение и коррекцию.

Поэтому в теософии присутствуют сразу две космогонические концепции. Согласно одной из них мир есть постепенная деградация Абсолюта. Согласно другой, мир есть постепенное становление Абсолюта. Приемля вторую схему, теософия оказывается прямо противоположна гностицизму, с которым она любит подчеркивать свое родство. Разница древнего гностицизма и нового — именно в направлении вектора движения космической эволюции. У гностиков древности путь космогонии ведет от Абсолюта к миру; в современной теософии Абсолют рождается снизу. "Для гностика мир есть или химическое смешение бесконечного с небытием, или патологическое отложение бесконечного (аффекты Софии)". Мир развивается от Божественной Полноты к материи. Космогонический процесс — это процесс вольной или невольной деградации Плиромы. В древнем гностицизме путь развертывания Космоса — это путь ниспадения, путь некоего, пожалуй, даже нежелательного извержения Плиромы за свои собственные пределы. В

гностицизме космический процесс истекает сверху вниз, это путь инволюции. Гностики (валентиниане) хотели представить постепенную материализацию самого божественного начала.

В теософии (что особенно видно в родственной ей "философии русского космизма") скорее наоборот; она постулирует постепенную дивинизацию мира. Мир постепенно просветляется и обожается. И здесь стоит отметить пронизательность Бердяева, писавшего о зависимости теософии от модного в ту пору дарвинизма. Космическая эволюция, начавшись из бездн бессознательной материи, должна взойти до божественного уровня. В теософии идет постепенная дивинизация мира при том, что высшей ступени нет и не было; идет возгонка вселенной к божественной ступени, которой вообще-то нет. "Ни философия наша, ни мы сами не верим в Бога, менее всего в того, местоимение которого требует прописной буквы. Мы отрицаем Бога как философы и как буддисты". Абсолюта на самом деле вовсе нет. Не Абсолют, исполненный знания, мудрости, любви и света, стоит у истоков мироздания и ведет всемирный процесс. Не с Максимума начинается космогенез, но с точки минимума. Некий безумный "дух", неумелый и неумный, выливает себя в разные частные формы бытия, чтобы познать себя же. Если при этом та или иная форма окажется "неудачной" и как бы греховной, то это сугубо внутреннее дело "волшебника-недоучки". "До тех пор, пока Он не образовал Себя в Своей Форме, все те, которых Он хотел оформить, не были оформлены, и все миры были уничтожены", — с полным своим согласием цитирует Блаватская каббалистический трактат.

Это "Вечное Дыхание, не ведающее самого себя", на своих ошибках и наших страданиях учится воплощаться все совершеннее и совершеннее, ибо "лишь кристаллизуясь в материю или вливаясь в нее, дух раскрывает свой потенциал и накапливает разум через соприкосновения с миром форм".

У Блаватской космический процесс в целом именуется "металлизацией". Некоторые из космических частиц проходят очередные стадии этой "металлизации" в человеке, но начали они этот путь задолго до появления людей. Согласно Блаватской, то, что составляет сейчас человека, уже было камнем, растением, животным. И может стать Богом. Предметом поклонения теософов является не "Божество" (это был бы уже классический пантеизм), а бессознательная материя, которая постепенно должна разогреться до божественного уровня.

Если гностики (валентиниане) хотели представить постепенную материализацию самого божественного начала, то теософы, противореча своим

древним "учителям", полагают, что, напротив, материальное начало первично по отношению к духовному, что путь "космической эволюции" — это путь постепенного пробуждения и преобразования материи, путь, идущий снизу вверх.

Здесь теософия примыкает к очень редкому типу философских построений, о которых Лопатин писал: "Без сомнения, существуют системы, признающие бессознательный разум за основу мира и даже очень настаивающие на этом понятии. Но не менее достоверно и то, что разве десятая доля воззрений, именуемых пантеистическими, содержат такое учение. Его не знала древность; и в новое время оно стало развиваться в сравнительно позднюю эпоху. Идея бессознательной духовности есть всецело немецкое изобретение...". Действительно, послегегелевская немецкая философская литература в течение всего XIX в. игралась с мифом о "саморазвитии Божества". Например: "Ульрици, сойдя тут совершенно с почвы теизма, пытается спасти ускользнувшую от него теистическую точку зрения, но совсем неудачно: он поясняет, что утверждаемое им единение мирового и Божественного ни в коем случае не есть пантеистическое тождество, в котором мировое само по себе и первоначально оказывается Божественной природы. Мировое, напротив, не само по себе, не первоначально и непосредственно Божественно, а оно только становится божественным; и Божественное в мире потому не дано в чистом виде, не является непосредственно, как таковое, а лишь как цель, как идея и идеал мирового, как конечная причина мирового развития... Таким объяснением, конечно, теизм не восстанавливается, а скорее усиливается пантеизм, потому что Бог оказывается теперь прямо поставленным в условия относительного мирового развития и, пока совершается течение последнего, находится в потенциальном состоянии". Пожалуй, надо только уточнить, что изобретение такой доктрины есть не чисто немецкая заслуга. Задолго до немецкого пантеизма каббалистическая традиция говорила о том, что Богу не все удалось в творении и что Он упражнялся, создавая прежде нашего иные миры. Как и с какой религиозной целью теософия проповедует эволюционный атеизм, мы увидим позднее...

Пока же отметим, что пантеистический вывод о том, что видимый нами мир есть лишь проявление безликого Абсолюта, сомнителен прежде всего фактически: мы все-таки видим, что мир совсем не абсолютен и далеко не совершенен, что он многообразен и сложен. Но, кроме того, это суждение совсем не необходимо даже в рамках чистой философии. Совершенно необязательно мыслить отношения Абсолютного и относительного как отношения пространственные. Бог в том смысле вне мира, что он вообще вне категорий



"вне" и "внутри"; Он не объемлет пространство. Когда христианин провозглашает творение мира из "ничего", он не имеет в виду, что "ничто" есть некое "пространство", некая область, которая как бы извне облегает Абсолют. Догмат о творении мира из ничего означает просто, что у времени и пространства, у мира и человека нет иной причины к бытию, кроме Бога. В творении Бог как бы опустошает от Самого Себя некую область бытия (и та становится небытием) — и в этом небытии Он творит новую жизнь, но уже не Свою, а нашу.

Пантеист считает грехом (точнее — ошибкой, иллюзией) замечать в мире что бы то ни было, кроме Абсолюта. Но монотеист имеет право любоваться миром, имеет право его ценить. Ведь даже Сам Творец "увидел, что вот, все хорошо весьма". Христианство знает мир, знает отличие Творца от мира и знает Его безмерность. Христианство говорит, что хотя все бытие истекает из абсолютно Единого Источника, все же оно стало разнообразным. Христианство утверждает онтологический плюрализм; оно знает как сверхпознаваемую Бесконечность Творца, так и реальное многообразие и реальную внебожественность мира. Бог в Своей любви захотел, чтобы мир был сложным и разным; — значит, сложность и самобытность мира не есть угроза, не есть обман, но есть религиозная ценность.

### **б) Существует ли человек?**

Из пантеистического монизма, из утверждения единственно сущего Единого следуют и вполне определенные выводы относительно человека. Согласно второй космогонической модели оккультизма, все мироздание наполнено лишь некоей Единой Энергией, безличной и даже не знающей и не рефлектирующей себя. Частные же сознания — это не более чем случайные всплески на ее поверхности. Но если так, то человека просто не существует: он есть всего лишь место проявления Абсолютного Духа.

Это ощущение не возвышает человека; напротив, его принятие приводит к неизбежному выводу: если я есть частица Божества, то Оно-то есть, а вот меня нет... Для теософии личность есть всего лишь узор, сплетенный мировыми энергиями в данную минуту. "Вы сами есть совпадение частиц материи", — отнюдь не бранится, а именно торжественно возвещает "Живая Этика" (Община, 156). Некоторый пучок этих энергий, попавших некогда в сцепление между собой, и есть "личность", или "монада". "Человек должен осознать себя как ансамбль макро- и микро-космических отношений", — пишет проповедник оккультизма, давая тем самым понять, что теософская ан-

тропология вырастает из той традиции, в которой родились филиоквистская теология и марксизм.

"Человек есть комплекс сочетаний", — пишет Е. Рерих. Но сочетаний — чего? Той самой Единой Энергии, безличной и даже не знающей, не рефлектирующей саму себя. Случайными сцеплениями разных ее всплесков и является весь мир — в том числе и внутренний мир человека. Теософы (как и буддизм) не отвечают на вопрос о причине возникновения этого изначального волнения в мире. Иногда они говорят об эгоизме и ошибке, недолжных влечениях, вызвавших бурю мироздания и нарушивших покой Пралайи. Но в тени остается вопрос — чье это было влечение, чей это был эгоизм. В общем, остается принять, что мирское волнение существует извечно, и события, происшедшие мириады веков назад, определяют кармы нынешних людей. По большому счету ничего, кроме этой безначально волнующейся Единой Энергии, в мире нет. "Вы спрашиваете, что есть психическая энергия. Могла бы ответить одним словом — ВСЕ. Психическая энергия есть всеначальная энергия, есть та энергия, которая лежит в основании проявления мира. Психическая энергия есть Фохат", — пишет Е. Рерих. В свою очередь, "Фохат есть космическое электричество". Это электричество, протекая через голову человека, воспринимается им как его мысли: "Фохат, или космическое электричество — основа всех электрофорных явлений, среди них мысль будет высшим качеством энергии".

Космическое электричество естественно называть "Космическим Магнитом". Магнит не хочет притягивать к себе металл — но делает это. Так же и космические события происходят не потому, что мироздание чего-то желает, а просто — "так получилось". Это все само по себе довольно логично. Магнит притягивает. Электричество "течет". Но зачем же именовать все эти физические и безвольные процессы евангельским словом "любовь"? "Божественная любовь есть начало притяжения или тот же Фохат, в его качестве божественной любви, электрической мощи сродства и симпатии", — заявляет Е. Рерих.

Это не христианство. Это ближе к буддизму. Буддизм, как и теософия, убежден в том, что никакой "личности" не существует, есть лишь иллюзия "души". Но поскольку буддизм есть несомненно более философская и более продуманная система, чем теософия, то к логике его размышлений о составе человеческого бытия стоит присмотреться внимательнее.

То, что предлагает буддизм, до некоторой степени является обычной философской работой. Это работа по разрешению классической диалектиче-

ской проблемы соотношения частей и целого. Каждый предмет состоит из частей. Например, табуретка. Мы берем ее в руки и начинаем изучать. Мы видим, что она состоит из сиденья и четырех ножек. Сиденье является ли табуреткой? — Нет. Можно ли назвать табуреткой каждую из ножек? — Тоже нет. А клей, которым они склеены? — Тоже нет. Получается, что табуретка не содержится ни в одной из частей. Как же части, в каждой из которых нет табуретки, могут составить табуретку? Естественно прийти к выводу, что целое несводимо к частям, то есть целое трансцендентно по отношению к частям. Но эту трансцендентность можно понимать двояко: негативно и позитивно.

Европейская мысль, начиная с Парменида и Платона, понимала эту трансцендентность позитивно: именно целое существует в наиболее полном смысле этого слова, тогда как любые части онтологически вторичны по отношению к целостности (идее). Европейский идеализм из постановки проблемы соотношения целого и части делал скорее вывод о том, что в подлинном смысле есть только целостность и что частей не существует.

Напротив, буддизм — и это его кардинальное отличие от пантеистической философии индуизма и теософии — из тех же посылок сделал обратный вывод. Если целое не присутствует в частях — значит, его просто нет: "Велико блаженство осознать, что в Колесе Учения нет никакой основы для учения о "душе"".

Аналогично из наличия становления (в ходе которого каждая из составных частей меняется, и все же целое остается самим собой) грек делает вывод, что для становления необходимо становящееся, что становление невозможно без того, что остается неизменным, что превышает всякое движение. Для буддиста — "нет постоянства в становлении и нет вечности в обусловленных вещах. Скандхи всплывают на поверхность и затем исчезают неизвестно куда. Я знаю теперь, что это — разум, волнующий пустоту. Я ничего больше не делаю для дальнейшего становления, свободен я от объектов чувств. Все мои недостатки угасли" (Терагата, 121-122). Для буддиста (а также для пантеиста) человеческое я есть не более, чем видение, иллюзорный феномен, подобный радуге на облаках. Лишь невежественное сознание хранит иллюзию о существовании души, в которой на самом деле нет ничего, кроме сцепления частей и частиц. "Человек невежественный думает: "Я иду вперед". Но свободный от заблуждения скажет: "Если в разуме возникает идея я *иду вперед*, то тотчас же вместе с идеей появляется нервный импульс, источником которого является разум, и вызывает телесную реакцию". Таким образом, то, что эта куча костей, благовоспитанно именуемая "телом", дви-

жется вперед, является результатом распространения нервного импульса, вызванного разумом. Кто здесь тот, кто идет? К кому имеет отношение это хождение? В конечном счете — это ходьба имперсональных физических элементов, и то же самое относится к стоянию, сидению, укладыванию".

Путь апофатической диалектики, развиваемый в христианстве в области богословия, при мышлении об Абсолютном Бытии, здесь применяется ко всему вообще. Христианские богословы предупреждают, что надо осторожно подбирать человеческие слова при речи о Боге. Буддистские философы полагают, что опасна речь вообще. Христианские богословы исходят из того, что человеческое слово может принизить полноту Божественного бытия. Буддисты опасаются того, что слово может наделить бытием то, чего вообще нет. Слова создают иллюзию целостности, иллюзию бытия чего бы то ни было. Для христианина "познать тайну слов" — значит понять укорененность слова в Бытии. Для буддиста тайна слов в том, что они ткуют иллюзию реальности над пустотной бездной.

А значит, слово философа становится орудием борьбы с речью простолюдина. "Поскольку нет ни движения, ни идущего по Пути, то "путь" — не более чем символическое выражение. Поскольку нет ни обетособлюдений, ни соблюдающих обеты, то эти выражения — не более чем символы. Поскольку нет от чего отречься и некому отречься, то "бытие в мире" — не более чем символическое выражение"...

Считать, что существует некая целостность, привычно называемая "я", и желать ей продолжения существования — это значит совершить величайший философский грех. Как настаивает крупнейший русский буддолог Ф. И. Щербатской, такая "религия не знает ни Бога, ни бессмертия души, ни свободы воли. Мысль о существовании в нас души, то есть особой, цельной духовной личности, признается злейшей ересью и корнем всякого зла".

"Считающий свой атман за совершителя добра и зла, недостаточен в знании, не ведает истины", — было возведено еще в Махабхарате. Буддистские мудрецы соглашались: "Только страдание существует, но нет страдающего" (Висуддхимага, 513). Есть действие, но нет того, кто действует. Есть улыбка Чеширского кота — но нет самого кота...

Архат знает, что нет никакого "Я" — в том числе его собственного. Поэтому никакое "люби ближнего, как самого себя" здесь невозможно. Герман Ольденберг, крупнейший специалист по индийской культуре, замечает, что европейский пропагандист буддизма Тэн слишком переиначил буддизм в соответствии с европейскими ценностями. Буддистское "милосердие" совер-

шенно иное: это не милосердие к чужому страданию, а забота о собственном спасении; "холодом веет от этого сострадания, а не той любовью и теплом, о которых говорит Тэн".

Любить некому и некого. Лишь в силу невежества и слепоты мы взаимодействуем с фиктивными целостностями, такими как "люди", "женщины", "вещи", etc, которых в конечном счете не существует. "Воистину и тут и там только имя и форма, И нет ни живого существа, ни человека. Пусты они и устроены как марионетки; груда страданий, как куча дерева и соломы", — приводит Э. Конзе цитату из "Терагаты". Еще одна грань, отличающая буддистское "сострадание" от чувства любви, культивируемого в теистических религиях, состоит в том, что христианин, мусульманин или вишнуит любит другого, ибо ценит в нем реальный отблеск Бога. Буддист призван дружелюбно относиться к "человеку" именно потому, что того просто не существует, а сердиться на пустое место значит лишь утяжелять свою карму. Поэтому при "развитии дружелюбия" "ученик должен убеждать себя следующим образом: "Зачем вам раздражаться, не имея на то причины? Та мгновенная комбинация дхарм и скандх, при которой враг был неприятен вам, прекратила свое существование. Чем же вы тогда раздражены?". Если даже на этом пути он не сможет погасить свою ненависть, ему следует осуществить анализ элементов. Каким образом? — "Послушай, отшельник, если он раздражает тебя, то что именно раздражает тебя в нем? Ты рассержен волосами на его голове, или волосами на его теле, или какой-то другой, одной из 32 частей его тела? Или ты рассержен элементом земли, огня, воды, воздуха, огня в волосах на его голове etc?"

Там, где христианство видит личность, возвышающуюся над сложно-составной природой человека, там буддизм видит радикальную разобщенность. Тем самым и переселения душ не может быть просто потому, что перевоплощаться — некому.

Душа — не более чем место встречи, проходной двор для элементов, текущих по своим кармическим делам. "Мы — множество, мы приютили, хотя и временно, пришельцев самого различного происхождения, проявившихся из различных точек Вселенной как отдаленные результаты взаимопереплетенных причин и следствий, и мы не способны выявить их первоначальное происхождение. Каждое так наз. "эго" напоминает место встречи, где сталкиваются толпы, непрестанно стекающиеся и расходящиеся по различным дорогам, ибо члены этой толпы пребывают в непрестанном движении, стремясь к другим толпам в других местах вселенской жизни".

Происходят перевоплощения неизвестно кого и чего. В сущности есть лишь некая безличная эволюция. Лишь "невежды думают, будто буддисты верят в перевоплощение, даже в метемпсихоз. Но они заблуждаются. На самом деле буддизм учит только, что энергия, полученная в результате духовной и физической деятельности какого-либо существа, порождает после его смерти новые явления духовного и физического порядка. Философское мировоззрение доступно только избранным. Что касается толпы, то, сколько бы ни повторяла она ортодоксальный символ веры: "Все соединения непостоянны, никакого Я не существует", она продолжает цепляться за более простое верование в неопределенную сущность, странствующую из мира в мир, перевоплощаясь в различные формы". В буддизме не я продолжаю путь, а то, что было моим. Здесь нет никакого "переселения души". Есть лишь трансформация отдельных энергий, элементов личности. Не сама душа переселяется, а облекающая ее материя или ее собственные частицы переходят от одной формы в другую. Как пишет русский буддолог О. О. Розенберг: "ничего, собственно, не перерождается, происходит не трансмиграция, а бесконечная трансформация комплекса дхарм, совершается перегруппировка элементов-субстратов, наподобие того, как в калейдоскопе те же частицы группируются в новые. Процесс такой перетасовки происходит в силу безначальной инерции, и если не произойдет приостановки или пресечения движения, то колесо бытия автоматически должно продолжать свое вращение".

Бердяев называет это "универсальным трансформизмом, в котором нельзя найти устойчивого лика или образа". Некая энергия, входившая в состав моей жизни, продолжает свое движение дальше и после меня. "Развертывается в бесконечное многообразие, но и рушится единый мир, возвращаясь в первобытное состояние хаоса и бессмысленных атомов", — так описывает безличностную вселенную Л. Карсавин. Эта картина не более утешительна для христианина, чем базаровское рассуждение о лопухе, который прорастет на его могиле. Да, в могильном лопухе будут атомы моего тела. Но лишь человек, так и не открывший в себе своей души, свободы, ответственности и личности, может полагать, что в лопухе будет жить именно он, и что жизнь в лопухе есть форма его собственного бессмертия. Буддизм заверяет, что и психические энергии моей души разбегутся по закоулкам мироздания и вступят в новые сочетания, в которых они будут продолжать жить. Они — быть может. Но — я?

Впрочем, даже этого не произойдет. Не будет переноса даже "частей" моего существования в будущий век. По поверхности Великого Ничто идет рябь. А при волнообразном движении, как известно, не происходит переноса

материи. Просто новые сочетания новых частиц вовлекаются в то же движение, что ранее произошло с соседними частицами. Это и есть закон кармы: в каких движениях участвуют "мои" нынешние элементы (как телесные, так и психические), зависит от того, как колебались предшествующие частицы и каким образом они привели в движение те элементы, сцепление которых временно составило "меня". В свою очередь, колебания, проходящие в данный момент через "меня", произведут в соседних областях Вселенной некоторые следствия — и тогда там сложится очередной иллюзорный узор.

Итак, с точки зрения буддизма никакое переселение душ невозможно. Новую жизнь обретает не моя личность, а те элементы, из которых складывается моя жизнь, как телесная, так и психическая. Действия, произведенные моим сознанием, породят некие последствия, и эти последствия будут создавать новые. Мое "Я" как раз умрет, и умрет безвозвратно. Последствия же моей жизни будут сказываться вечно.

Но "необуддистская" европейская кармическая идеология утверждает, что душа может сменить свое тело и психическое наполнение своей жизни на новые — так, как меняют ветхую одежду. "Теософы оказались совершенно не способны (да, видимо, и не пытались) понять буддийское учение об анатмане (иллюзии человеческого "я")". Поэтому нельзя не сделать два замечания по поводу теософского необуддизма.

1. Теософы вполне сознательно совмещают буддизм философский и вульгарный (то есть кроме проповеди философского имперсонализма они весьма часто начинают уверять своих читателей в том, что возможно сохранение какой-то индивидуальной идентичности между разными перевоплощениями). Для завлечения религиозно необразованных масс они создали популярно-пропагандистский вариант реинкарнационного мифа, обещающий людям бессмертие их индивидуальности. Показной оптимизм высказывается в рекламных уверениях типа того, что Е. Блаватская в 1924 г. воплотилась в мальчика венгра. Н. К. Рерих воплощался как Леонардо да Винчи. Ориген был Аполлонием Тианским, Перикл — Пифагором, преп. Сергей Радонежский — Кришной. Со временем теософы прямо откроют тайну, на которую пока лишь намекают: Елена Ивановна была Жанной д'Арк... Интересно, что все эти уверения делаются вопреки прямому заявлению Блаватской о том, что "новое воплощение не может последовать без перерыва от одной до двух тысяч лет". Если же теософия и в самом деле хочет быть "эзотерическим буддизмом", то ей следует отказаться от идеи переселения душ. Те смыслы, которые присутствуют в мысли европейца, когда он говорит "душа" или "личность", чужды буддистской традиции. Она отрицает даже суще-

ствование таких реальностей, и уж тем более не берется обеспечивать их миграции в вечностях. Она просто проповедует вечность атомов и бесконечность их рекомбинаций. Но для человеческой души это уже безразлично. Материализм тоже учит о неуничтожимости материи, но его за это никто не называет "Благой Вестью".

2. В собственно философских пассажах теософских авторов происходит постоянное перемещение от буддизма к индуизму. Буддизм не пантеистичен. Буддизм по своему пафосу — это система радикального субъективного идеализма (настолько радикального, что отрицает даже существование субъекта). Весь мир есть порождение человеческого сознания. И при этом ни на каком уровне бытия нет никакой целостности — ни в мире материи, ни в человеке, ни в мире богов. Человеческое сознание не есть "часть" или "проявление" Вселенского Разума (Брахмана) просто по той причине, что нет вообще никакого "целого", "объемлющего", которое могло бы включать в себя психические элементы.

Близкая к этому мысль однажды мелькает у Е. Рерих: "Человек рождает Вселенную, Вселенная рождает человека" (впрочем, тут же поясняется, что это одна из тех фраз, которую следует утаить от публики — чтобы не обвинили в антропоморфическом понимании Бога: "Если я и давала Вам некоторое освещение, то это было лишь для Вашего личного сведения. Но нигде не будет сказано, что человек рождает Вселенную. Чую, что накопила полный карман Кармы за преждевременную выдачу не подлежащего широкому оглашению").

Но в основном теософы придерживаются пантеистической, антибуддистской доктрины. Душа — проявление Единого, и оно может проявлять себя в разных отражениях. Уже приведенная выше фраза Блаватской "Одна и та же Жизнь, одно Я пребывает во всех формах Вселенной; это общее Я, желающее проявиться, и есть скрытый источник всех эволюционных процессов", декларирует тройную ересь. С точки зрения буддизма ересью считается признание какой бы то ни было всемировой целостности. С точки зрения индуистского пантеизма ересью является предположение о том, что Божество чего-то "желает" ("желающее проявиться"); с точки зрения христианства ересью является радикальный монизм этой формулы, сводящей все многообразие бытия к действиям одного Субъекта. Нельзя не заметить, что теософия тем самым оказывается более чем странным способом "примирения религий": возгласить тезис, отвергаемый тремя религиями, — вряд ли значит обрести их общую основу.



Кроме того, эти слова Блаватской содержат в себе и четвертую ересь — ересь с точки зрения просто гуманизма. Если "источником всех процессов" является "общее Я", то на долю конкретных человеческих личностей ничего не остается. Они оказываются не субъектами исторического процесса, не субъектами жизненного творчества, но всего лишь объектами — материалом, в котором "общее Я" бессознательно и бесцельно разыгрывает само себя.

Теперь дополним сопоставление теософии и буддизма сопоставлением теософии и христианства. Там, где теософия пантеистически обретает в человеческой личности "общее Я", пролегает важнейшая грань, непроходимо разделяющая христианский опыт и опыт пантеистический.

Теософы уверяют, что человек призван найти "себя, своего скрытого Бога". По правилам теософского лексикона, Ангела-Хранителя "следует понимать не как какое-то отдельное Существо из высших сфер, но как наш собственный дух", а "Христос есть наше очищенное и высшее Я". "Молись, чтобы Бог, который внутри вас, помог вам хранить чистоту". "Все исцеления возможны тогда, когда болящий воспрянет духом или уверует в исцелителя, иначе говоря, если он настолько поднимет вибрации своей сердечной энергии, что она сможет принять магнетический поток, идущий от целителя. В этом смысле нужно понять речение, что "Сын человеческий имеет власть прощать грехи"". *"Не введи нас во искушение* — в этих словах молитвы подразумевается обращение слабого духа к своему Руководителю, или к высшему Я, чтобы Он или оно удержало его от проступка". Итак, я должен просить самого себя и об укреплении в искушениях, и о прощении моих грехов, и об исцелении... Религиозная жизнь становится бесконечным романом с самим собой. В свое высшее "Я" я должен уверовать, ему я должен служить, в нем находить отраду и утешение, и от себя же самого, единственного, горячо и оккультно любимого, я должен ждать и прощения грехов: человек, ощутивший себя Христом, может "простить самому себе за грехи, содеянные против самого себя; и прощение это может быть достигнуто лишь при полном слиянии и единении с Высшим Я".

Но по христианскому мировоззрению человек не есть частица Божества; Бог не есть высшая структура человеческой души. Да, человек есть образ Божий. Но, по постоянному разъяснению Отцов, образ есть отпечаток одной природы в другой природе. Ничего подобного оккультному уравниванию вершин (или глубин) человеческой души и Бога нельзя встретить в мире патристики, для которой Божественное в человеке — это "благодать": дар, которого в человеке не было, но который извне дан ему. Чтобы принять дар,

надо иметь смирение: познание того, что я нищ в самом главном, что мне — **надо** приобрести нечто несвойственное мне: "Прежде чем искать чего-нибудь, нужно быть убежденным, что того не имеешь" (*Климент Александрийский*. Строматы, VIII, 1). Поэтому "приходит же благодать Божия в человека, хотя нечистого и скверного, но имеющего сердце благопризнательное, а истинная благопризнательность есть, чтоб сердцем признавать, что благодать есть благодать", — как пишет величайший мистик православия преп. Симеон Новый Богослов.

Наставники Агни Йоги, напротив, утверждают, что благодать есть собственно психическая энергия человека, есть результат его собственной деятельности, а не Божественный дар: "Благодать вполне реальное вещество высшей психической энергии. Психическая энергия, конечно, истекает от каждого организма, ее имеющего, но нужно, чтобы получить прямой эффект, собрать и фокусировать ее сознательно" (*Иерархия*, 229). "Психическая энергия есть синтез всех нервных излучений".

В христианском же опыте благодать истекает не от человека, а от Бога, — и именно потому она нужна человеку. Даже телу необходима подпитка извне. Неужели же душа, которая обычно столь жадно впитывает в себя все, приходящее к ней извне, не нуждается в добром Хлебе? "Горе телу, когда оно останавливается только на своей природе, потому что разрушается и умирает. Горе и душе, если останавливается она на своей только природе, не имея общения с Божественным Духом, потому что умирает, не сподобившись вечной Божественной жизни. Как отчаиваются в больных, когда тело их не может уже принимать пищи, так Бог признает достойными слез те души, которые не вкушают небесной пищи Духа". При сильном жаре исчезает чувство голода. В околосмертном состоянии человек не чувствует голода. Но так и душа — она не чувствует голода, не чувствует жажды Бога, только если она страшно больна. Значит, в перспективе православной мистики восточный отшельник, достигший того состояния "просветленности", когда он ощущает себя тождественным с Высшим Духом мироздания и всю Вселенную готов рассматривать как свое порождение, — в перспективе христианской мистики смертельно болен. Болен — ибо сыт... Болен — ибо замкнул себя от того, что выше Вселенной...

Свт. Афанасий Великий однажды сказал, что утратив память об истинном Боге, "люди впали в самовожделение". От этого самообожения защищает себя Иов: "прельстился ли я в тайне сердца моего, и целовали ли уста мои руку мою? Это также было бы преступление, подлежащее суду, потому что я отрекся бы *тогда* от Бога Всевышнего" (*Иов*. 31, 27-28). Хоть и

похож человек на Бога (ибо есть "образ Его"), но он не есть Бог. "Ты ведь не телесный образ, не душевное состояние, испытываемое нами, когда мы радуемся, огорчаемся, желаем, боимся, вспоминаем, забываем, и прочее; и Ты ведь не сама душа, ибо Ты Господь Бог души моей", — говорит блаженный Августин своему Господу (Исповедь. X, 25). То состояние души, в которое приводят себя подвижники пантеистического толка, "в мистически-аскетической литературе заклеено позорным именем "прелести", то есть духовного ослепления и утверждения результатов собственной капризной фантазии за подлинную и истинную реальность".

И хотя разница пантеистической антропологии и антропологии православной очевидна, теософы не устают вновь и вновь лжесвидетельствовать о том, что и в этом вопросе они едины с святоотеческой традицией. Е. Рерих заверяет: "авторы "Добротолюбия" понимали под термином Христос высший божественный принцип в нас". Но отцы "Добротолюбия" утверждают нечто противоположное: "Сын Божий по послушанию и смирению вочеловечился и крестом и смертью спас человечество". Н. Рерих вроде бы ценит преп. Макария Египетского: "Многотомно можно выписывать из Отцев Церкви и из заветов пустынножителей и подвижников правила их, ими выношенные и примененные в жизни... Не отвлеченные символы, но реальное сознание отображал Макарий Египетский, когда писал...". Но сам преп. Макарий прямо полемизировал с отождествлением Бога с глубинами человеческой души: "Душа — не от Божия естества, и не от естества лукавой тьмы... Он — Бог, а она — не Бог".

Е. Рерих пишет: "После Оригена ложная вера христианства начала расти". Прочитав такое, можно подумать, что Ориген и христиане до него считали, будто человек и Бог одно и то же. На самом же деле по убеждению Оригена "непорочность никому не принадлежит субстанциально, кроме Отца, Сына и Святого Духа, и святость во всякой твари есть случайное свойство; все же случайное может прекратиться" (*Ориген . О началах. I. 5. 5*). Бог, по убеждению Оригена, не просто Субстанция, но и Личность, обладающая желанием и разумом: "Сила и Божественное существо Бога пребывает там, где желает" (*Ориген . Против Цельса. 4,5*). Люди же, прельщенные пантеистическими проповедями, "призрачными доводами влекутся к самообоготворению" (*Против Цельса. 3,37*). Надо обладать изрядным невежеством или нечестностью, чтобы несмотря на эти ясные заявления Оригена, утверждать, будто "Ориген учил последнему преданию Христа — точному Пантеизму".

Е. Блаватская однажды искренне призналась: "Вы спрашиваете, верим ли мы, теософы, в Христа? В Христа безличного — да. Кришна, Будда — тот же Христос, но не в Иисуса Назаретского... В личного Бога, в Моисеевскую Иегову не верим, то есть не поклоняемся ему". В конце концов, это ее личное дело. Но зачем же выдавать свою радикально небиблейскую систему за собственно христианское и евангельское мировоззрение?

Чтобы отстоять свое понимание "безличного Христа", Блаватская и Е. Рерих пускаются на прямые подлоги. Согласно тому мифу о Христе, который создает Блаватская, Он был теософом — "посвященным". И даже Своего имени у него не было, ибо Он так и звался — "посвященный": "Хрестос". Многие страницы трудов теософов посвящены доказательствам того, что апостолы не верили ни в какого Мессию из Назарета, взявшего на себя человеческие грехи, но говорили на языке языческих мистерий и проповедовали не Христа, распятого на Голгофе, а внутреннюю эволюцию от Хрестоса к Христосу, совершающуюся внутри "посвященного". "Так, никогда не буду отрицать моих взглядов, что я верю в Неизреченный Божественный Источник, равно пребывающий в каждом человеческом существе, и в рождение Христа в человеке на его пути к совершенствованию. Тем более, что каждый образованный человек знает, что термины "Крестос" или "Кристос" (Христос) заимствованы из языческого словаря. Словом "Крестос" обозначался ученик-неофит, находившийся на испытании, кандидат на Иерофанта. И после того, как ученик прошел все испытания и через ряд страданий, он был "помазан" при последнем ритуале посвящения и становился на языке мистерий Христом, то есть "очищенным", и это означало, что его переходящая личность слилась с неразрушимой индивидуальностью его, стала Бессмертным Эго. Ведь именно у первых христиан Крестос, или Христос был синонимом нашего высшего Я".

Рерих, как всегда, не приводит никаких доказательств, считая, что все они в избытке находятся у Блаватской. Блаватская же со словами "Христос" и "Хрестос" играет так: "Прилагательное и существительное "Хрестос" было искажено ввиду слова "Христус" и использовано по отношению к Иисусу... Слово Хрестос стало существительным, относимым к одному особому персонажу". "Нам кажется вполне вероятным, что первоначально слова Христос и христиане читались как Хрестос и хрестиане, ведя свое начало от терминологии языческих храмов и имея то же значение. Иустин Мученик, Тертуллиан, Лактанций, Клементий Александрийский и другие знали это значение". "Самый ранний христианский писатель Юстин Мученик в своей первой "Апологии" называет своих товарищей по религии христианами.

"Лишь по невежеству люди называют себя христианами вместо христиан", — говорит Лактанций (кн. 4. гл. 7)". Более того, по уверению Блаватской, Иустин и Лактанций "настояли на том, чтобы называть христианами вместо христиан". "Во втором веке Климент Александрийский обосновывает серьезный довод на этой параномазии [каламбуре] (кн. 3, гл. 17, 53 и рядом), что все, кто верят в Христа (то есть "доброего человека"), являются христианами и называются ими, то есть добрыми людьми" (Строматы, II)". "Тертуллиан осуждает в третьей главе своей "Апологии" слово "христианус", так как оно образовано посредством "искусственного истолкования"".

Домыслы Блаватской строятся на двух действительных обстоятельствах: во-первых, язычники иногда действительно называли христиан христианами; во-вторых, сами христианские апологеты иногда пользовались этой ошибкой своих языческих оппонентов. Употребление язычниками имени *христианин* есть не более чем обычная языковая ошибка. Как показал И. М. Тронский, "Хрестус" получилось из греческого "христос" в результате закономерной передачи греческих звуков в народно-разговорной латыни. И во всяком случае античные авторы понимали, что именование христиан прямо связано с именем основателя христианства: "Христа, от имени которого происходит это название (христиан) казнил при Тиберии прокуратор Понтий Пилат" (*Тацит* . *Анналы*. 15,44). И ни один языческий критик христианства не дает "эзотерического" понимания имени *христианин* . Христианские же писатели видят мистериальный смысл только в имени "христианин", но не видят ничего глубинно-религиозного в слове "христианин".

Hrestos (crhstos) означает "благой, добрый, чистый", hristos (cristos) — "помазанный". Поэтому христианские апологеты с такой готовностью указывали на ошибку язычников: ведь даже когда вы ошибаетесь в нашем имени, оно все равно означает всего лишь доброго человека. И за что же тогда вы нас преследуете? Христиане требовали судебного разбирательства над собой: если мы совершаем преступления — за эти преступления и наказывайте нас. Но на суде достаточным основанием для приговора является лишь признание в том, что ты — христианин. Значит, нас казнят за наше имя. Но что же в нем такого, что достойно казни?

Св. Иустин Мученик действительно однажды называет своих единоверцев "христианами". Но во-первых, "христианами" Иустин называет своих единоверцев лишь однажды ("Нас обвиняют в том, что мы христиане, но несправедливо ненавидеть доброе". — 1 Апология, 4), в остальных случаях называя их "христианами". Во-вторых, Иустин свидетельствует о подлинном происхождении имени "христиан": "Что все это будет, предсказал Учитель

наш, Сын и вместе посланник Отца всех и Владыки Бога, Иисус Христос, от Коего получили мы имя христиан" (1 Апология, 12). "Сын Его, Который Один только называется собственно Сыном, Слово, прежде тварей сущее с Ним и рождаемое от Него, когда в начале Он все создал и устроил — хотя и называется Христом, потому что помазан..." (2 Апология, 6). В-третьих, "Христос" для Иустина отнюдь не безличностное состояние души, а именно конкретная личность, исполнившая спасительное служение и в этом являющаяся предметом веры: "Слово приняло видимый образ, сделалось человеком и нареклось Иисусом Христом. Веруя этому Слову..." (1 Апология, 5).

Климент Александрийский в упомянутой Блаватской второй книге Строматов объясняет смысл именованя христиан: "Уверовавшие во Христа Иисуса и по имени и по делам суть христиане, подобно тому как царем управляемые представляют собой народ царственный (Строматы, II, 4)". Мы принадлежим Христу — мы Христовы, потому и христиане. Употребление же Климентом написания *hrestus* никак не дает оснований для оккультных спекуляций: "Верующие во Христа и сльвут за святых, и суть таковы *crhstoi*". Здесь опять ссылка на языческое восприятие имени христиан, а не апелляция к "эзотерическому апостольскому учению".

Тертуллиан же пишет нечто ровно противоположное тому, что ему приписывает Блаватская: "Слово же христианин, как показывает его этимология, происходит от помазания. Но даже и неправильно вами произносимое как "христианин" (ибо вы не знаете точно даже имени нашего), оно указывает на приятность или благодать. Итак, в людях невинных ненавидят и имя невинное. Секту же ненавидят, конечно, за имя основателя ее. Но что в том нового, если какая-либо секта называет своих последователей по имени своего основателя? Не называются ли философы по своим основателям платониками, эпикурейцами, пифагорейцами? Однако никого не ненавидят за имя, перешедшее вместе с учением учителя и на учеников. Конечно, если кто доказал бы, что основатель плох и секта нехороша, тот доказал бы, что и имя худо, достойно ненависти по вине секты и основателя. Поэтому следовало бы прежде, чем ненавидеть имя, узнать секту по основателю, или основателя по секте. Но так как вы пренебрегли следствием и познанием того и другого, то у вас остается только имя, против него лишь и идет война, один простой звук осуждает и неизвестную секту, и неведомого основателя, потому что эти последние только называются, а не изобличаются" (Тертуллиан . Апология, 3). В другой своей книге (Против Маркиона. 4, 14) Тертуллиан прямо говорит, что имя христиан происходит от Христа. Именование же Христа происходит от помазания: "Затем, выйдя из купели, мы помазываемся благосло-

венным помазанием по старинному наставлению, согласно которому обычно помазывались во священство елеем из рога, — с тех пор, как Аарон был помазан Моисеем и стал именоваться "Христом" от "хрисмы", что означает "помазание". Оно дало наименование и Господу, превратившись в духовное помазание, ибо Бог Отец помазал Его Духом. Как сказано в Деяниях: "Ведь собрались на самом деле в этом городе против Сына Твоего, Которого Ты помазал" (Деян. 4, 27). Так и у нас помазание протекает телесно, а результат получается духовный, каково и телесное действие крещения, ибо мы погружаемся в воду, но результат — духовный, потому что мы освобождаемся от грехов" (О крещении, 7).

Наконец, и Лактанций, последний из четырех упомянутых Блаватской раннехристианских писателей, оказался ею перевран: "Он называется Иисусом среди людей, ибо "Христос" (Christus) не собственное имя, но название власти и царства. Ведь так иудеи называли своих царей. Но смысл этого имени должен быть изложен вследствие ошибки незнающих, которые имеют обыкновение называть его Хрестом (Chrestum) с измененной буквой (immutata littera). У иудеев раньше было предписание, чтобы изготовить священное благовоние, которым могут быть помазываемы те, кто призывались к священству или царству. И как сейчас у римлян одеяние пурпурное есть отличие принятого царского достоинства, так у них масло носило имя священного благовония и царской власти. Воистину, так как древние греки говорили "быть помазанными" как  $\sigma\tau\iota\varsigma\alpha\iota$  что теперь [произносится как]  $\alpha\lambda\epsilon\iota\phi\epsilon\beta\alpha\iota$  то по этой причине мы называем Его Христом (Christum), что значит "Помазанный", а на иврите "Мессия". Отсюда в некоторых греческих писаниях, которые неверно интерпретированы евреями, встречается написание  $\eta\lambda\epsilon\iota\mu\mu\epsilon\tau\omicron\varsigma$  (помазанный) от  $\tau\omicron\upsilon \alpha\lambda\epsilon\iota\phi\epsilon\beta\alpha\iota$  (быть помазуемым). Но обоими именами обозначается царь; не потому, что Он принял это земное царство, время которого еще не пришло, но потому, что [Он принял Царство] Небесное и вечное" (Лактанций . О Божественных установлениях. 4, 7. PL VI, 464-465).

Так что утверждать, что Иустин и Лактанций "настаивают" на том, что христиан надо называть христианами — значит предлагать суждение, прямо переворачивающее смысл их текстов.

То же теософы делают и с Евангелием. Вроде совершенно очевиден персонализм, проявляющийся в молитве Христа ко Отцу. Но теософы и здесь готовы видеть пантеизм. "Не понимаю, почему кажется Вам невозможным, чтобы Христос называл "отцом Своим" Непознаваемую Причину?". — Да потому кажется невозможным, что во-первых, для Хри-

ста Отец — это отнюдь не "Непознаваемая Причина". Именно Он — **знает** Отца. "Все предано Мне Отцем Моим, и никто не знает Сына, кроме Отца; и Отца не знает никто, кроме Сына, и кому Сын хочет открыть" (Мф. 11, 27). Во-вторых, интерпретация Евангелия у Е. Рерих звучит особенно нетривиально, если вспомнить, что Сам Христос говорил: "Моя пища есть творить **волю** Пославшего Меня" (Ин. 4, 34). Ведь там, где есть воля — там нет несвободной безликости. Это понимает даже сама Е. Рерих и потому настаивает: "Я избегала бы церковных выражений, когда имеется в виду Великий Принцип. Понятия воли и завета уже связаны с личностью и потому не вяжутся с представлением всеобъемлющего Начала". Это сколько же надо цензурировать Библию, чтобы в целях "всеобщего примирения" убрать из нее все, говорящее о Личности, Завете и Воле!

Е. Рерих, будучи ученицей Блаватской (по мнению которой, "прекрасно выразился Эмерсон: "Я — несовершенство, поклоняюсь своему собственному совершенству"") тем не менее декларирует: "в христианстве я придерживаюсь веры первых отцов христианства". Только что приведенный теософский догмат есть именно, буквально то, против чего предостерегают Отцы Церкви даже до-оригеновской эпохи как против самой страшной ошибки. Так, Климент Александрийский неоднократно пишет о том, что "с Богом мы не имеем никакого сходства ни по существу нашему, ни по происхождению и ни по каким-либо особенным свойствам нашим, разве только по тому одному, что мы дело творческой воли Его" (Строматы, II, 16). "Не следует однако думать, что Дух Божий в каждом из нас пребывает как некая частица Божества" (Строматы, V, 13). "Это мнение нечестивое и составляет измышление мечтателей, будто свойства человека и Вседержителя одни и те же. "Нечестивец, — говорит Господь, — ты думал, что Я подобен тебе" (Пс. 49, 21)" (Строматы, VI, 14). "Несмотря на полнейшую чуждость Ему нашей природы, все-таки Он заботится о нас" (Строматы, II, 16). "Нет никакого природного родства между Богом и нами. Не понимаю, как познающий Бога человек может допустить это, если посмотрит он на нашу жизнь и на неправедность, в которую мы погружены. Будь мы частью Бога, Бог бы в этой Своей части грешил".

Так что в очередной раз заметим, что представления теософов и патристической традиции вполне противоположны, и что теософы в рекламных целях не стесняются допускать подлог.

Пантеизм неприемлем для христианской философии не потому, что он высоко думает о человеке ("вы — боги"), а потому, что на деле он радикально отрицает существование человека. Понятен первичный импульс, который



подталкивает оккультистов к принятию пантеистического мировоззрения. Ведь весь энтузиазм неоязычества строится на простеньком силлогизме: "Бог есть все; все есть Бог; Я — часть всего; следовательно, я есть Бог". Именно жажда самообожествления понуждает принимать довольно сомнительные концепции мироздания. Чтобы гордое стремление считать себя богом было оправдано, человек, обоготворяющий себя, создает соответствующую философскую картину мира: искомая формула "я есть Бог" включает в свое содержание просто аннигиляцию самого субъекта — "я". И за столь вроде бы возвышающее человека утверждение приходится платить слишком серьезную цену. Человек пришел к выводу, что он и есть Бог. Но даже мир пантеизма все же очень остро чувствует ненормальность смерти и вообще положения человека. Так чем ее объяснить, и где найти источник загрязненности? Не может же человек совсем не чувствовать, что с ним что-то не так.

Христианин сказал бы: вина в моей воле, в моем духе, в моем грехе. И если бы оккультист сказал: источник греха во мне и в моей воле, это означало бы, что он покаяться. Но именно этого великого христианского вопля — *mea culpa, mea culpa, mea maxima culpa* — нет во всем многотомьи "Живой Этики". Рерихам незнакомы слова "покаяние" и "грех"... Но если источник ненормальности не в моих *действиях* — значит, он в самом факте моего *бытия*. Причину своей невсецелой "божественности", преграду между Абсолютом и собой оккультист обретает... в себе же. Виновна оказывается сама сложность моей природы. Все грехи и все зло — оттого, что моя душа живет в этом гнусном теле и оттого, что она втиснута в рамки этого "я". Эта преграда — от косной телесно-душевной субстанции собственной индивидуальности. Человек тяготеет собой. Ибо в себе он нашел нечто лучшее, что единственно ему, но в то же время не есть он весь. Моя природа хороша и божественна. Зло — оттого, что что-то не дает ей развиваться вполне. Это что-то — моя личность, моя индивидуальность. Итак, из формулы "я есть Бог" следует: "моего я не должно существовать". Именно пантеизм ведет к нигилизации себя. "Зло зародилось с первым проблеском сознания", — утверждает Е. Рерих. Понятно, что при таком видении причин зла логично стремиться к полному потушению личного сознания.

Поскольку для христианства личность не есть та или иная неверно реализованная энергия, та или иная неудачно сгруппировавшаяся "сумма элементов", "сочетаний" или "отношений", то и борьба с грехом не превращается в борьбу с личностью и в борьбу с жизнью. В христианстве считается, что зло происходит из неверного движения воли по направлению к неистинному благу или из недостатка воли и желания, когда человек движется к истинно-

му добру. Значит, надо не уничтожать желания человека, а воспитывать их, ослаблять страстные устремления и обращать энергию человека (в том числе и энергию эроса) на служение Благу. Как еще во втором веке заметил христианский апологет Минуций Феликс, "если бы Бог хотел евнухов, Он мог бы создать их Сам". Ориген особо обращает внимание на слова апостола "хотеть и действовать — от Бога" (см. Флп. 2, 13), поясняя, что речь идет не о всяком действии и всяком желании, а о способности к этому. Способность желать — это дар Бога. Надо лишь правильно им пользоваться.

В буддизме же, который теософия намерена объединить с христианством, воля, устремленность к какому бы то ни было бытию, порождаемая невежеством, есть стрела, которая поразила человека, и ее надо вытащить. Не тот или иной недолжный вид воления или похоти, нет — саму волю, сами желания как таковые. А потому, как пишет Г. Померанц, "у буддизма нет цели, к которой можно приблизиться волевым усилием. Понимание нирваны как цели профанирует буддизм".

Для буддиста путь жажды и любви, предлагаемый Евангелием, есть ущербный путь. Для христианина путь погашения всех желаний, предлагаемый Буддой, предстает как путь омертвления, а не оживления человека. Поэтому понятна реакция христианина на буддистское "бесстрастие". Едва ли не впервые эта реакция была выражена в статье Владимира Соловьева под характерным названием "О буддийском настроении в поэзии": "Безусловное отсутствие всяких признаков любви к кому бы то ни было — странный способ готовиться к вступлению в чертог всех любящего Бога". Впрочем, это не упрек буддистам. Буддисты и не собираются вступать в "чертог Бога". Но тем, кто пытается синтезировать Евангелие с Буддой, стоит задуматься над этими словами Соловьева. **Если брать ту цель, что ставит Евангелие, то можно ли ее достичь с помощью тех практик, что предлагает буддизм?**

Мороку абсолютного монизма в христианстве была противопоставлена формула Августина и Декарта: "мыслю, следовательно, существую". Я могу при достаточной логичности думать, что весь внешний мир — лишь мой сон. Но я не могу думать, что я сам — лишь чей-то сон. Я сам мыслю, сомневаюсь, ищущу — и значит, при всей возможной ошибочности моих поисков, несомненен сам факт, что для того, чтобы ошибаться, должен существовать кто-то, кто ошибается — то есть я сам. Как заметил В. Несмелов, "себя-то самих мы уж никаким усилием мысли не можем разрешить в состояние постороннего для нас сознания". Философским фактом является то, что я думаю об Абсолюте; я имею идею о Нем в своем сознании. Мысль же о том, что

*Абсолют* думает меня, и что моя мысль есть нечто вторичное по отношению к Абсолюту — это уже всего лишь философская модель, а не философский факт. Любая гипотеза должна считаться с фактом, а не просто отстраняться от него. Я существую — и, значит, в мире есть нечто, что не есть Абсолют. Значит — нас как минимум двое... Мартин Бубер в полемике с буддизмом писал, что в человеке есть "чувство себя, которое невозможно включить в мир".

Различие между пантеизмом и монотеизмом самым непосредственным образом сказывается на понимании человека. Является ли личность основой божественного бытия или ее проявлением, эпифанией? Что есть Бог — "основа" или персона, нечто налагаемое извне? Если признать первое, то есть первичность личности по отношению к природе, — логично принять и Троицу, и весь христианский персонализм. Если избрать вторую позицию, неизбежно прийти к политеизму: ведь безликая природа может надеть на себя любую маску и проявлять себя во множестве же эпифаний. Одной из них является человек. Если в личности видеть лишь "индивидуальность", лишь ограниченную совокупность природных свойств, лишь частное проявление всеобщей Субстанции — тогда придется признать, что имеет место спектакль, и вся человеческая жизнь со всей наполняющей ее борьбой добра и зла — не более чем всегалактическая постановка борьбы Единого с самим собой. Для пантеизма весь мир, весь космос божественно-материален. Из этой первостихии выходят, в нее возвращаются. Если прав Фалес, и действительно — "все есть вода", то без бесконечной и бессмысленной трансформации, без переливаний из одного пустого в иное порожнее не обойтись. Тогда логична и реинкарнация. И остается только мечтать о дне, когда закончатся в мировом океане шатания всех всплесков энергии, и единая и самоидентифицирующаяся первосубстанция растворит в себе все, порожденное безумием индивидуальных обособлений.

Но христианство и говорит, что мы выходим из этого первичного онтологического бульона, выходим навстречу той Единой Личности, которая вне Себя создала нас и к Которой мы должны прийти с определенным лицом, а не в составе того же бульона. Чтобы такой Исход был возможен, Творец изначала создал человека отличным от мира и от Бога, изначала наделил его личностью, то есть внутри человека создал такую ипостасную опору, исходя из которой человек сможет, работая во времени, стяжать Вечное наследие. Бытие человека может быть религиозно оправданным, лишь если согласиться с Библией и поверить, что Бог действительно создал мир и человека такими, что они не есть Бог, а быть иным, чем Бог, не значит противиться воле

Божией. Если Бог есть личность — то мир имеет право на разнообразие. Если я как христианин знаю Бога как любящего меня, то не воспринимаю себя как преграду в этой любви, как помеху, и, следовательно, не должен "аннигилировать", уничтожать себя. И потому *отсечение греха и стремления к нему не есть отсечение себя*.

В противоположность этому пантеистический монизм требует не только отказа от моего непосредственного опыта самобытия; он требует признать, что мне вообще не с кем встретиться в этом мире. Их, других, тоже нет — как нет по большому счету и меня. Монизм Будды "доходит до отказа от способности говорить "Ты". Его любовь, означающая: "все, что возникло, безраздельно заключено в груди", — не знает простого противостояния одного существа другому".

Все, к чему стремится человек, здесь оказывается в одном горизонте с ним. Если бы вне человека было некое Высшее Духовное начало, можно было бы ожидать вести от Него, встречи с Ним и помощи от Него (как это делают христиане). В оккультизме же идти просто некуда. В бытии нет ничего, что превосходило бы космос и человека. И значит — неоткуда ждать веяния НОВОГО Завета, веяния благодати. Пантеисту неоткуда ожидать Вести.

Отсюда — преувеличенная роль философии в пантеистических системах. Никакого трансцендентного вмешательства не ожидается и не требуется. Значит, надежда на спасение может корениться лишь в самом человеке. Человек должен заняться "самоспасением" — иначе ему неоткуда ждать помощи: ведь Бога не существует. Все зло в моей личности и в моей телесности. Из тела человек неизбежно выйдет однажды сам, и это не требует никаких особых усилий. Но если он будет непросвещен, если человек, не готовивший себя к духовной жизни, начнет печалиться о потерянном теле — он тем самым вновь вернет свою душу в мир тел и косной материи. Лекарство от сожаления о материальном — философия. Отсюда — спасение через философию, "просвещение", ожидание Учителя, а не Спасителя. Преодоление смерти — это внутренняя проблема нашего маленького мира: перейду я с этой планеты на другую, перееду жить на "Елисейские поля" и т. п. Здесь все логично. И все от начала до конца радикально отлично от христианства.

В христианстве человеческую личность надо ввести в Вечность. Человеческое тело достойно воскресения. Грех рождается неведением, но укрепляется волей, сознательно желающей зла — и потому именно через переориентацию воли содейвается человеческое преображение. И преображение это

происходит не только собственными силами, но в синергии с Божественной благодатью. И конечная цель состоит не в том, чтобы перебраться на более комфортный этаж этого мира. Надо как раз выйти из мира. Мир погибнет — надо успеть найти другой дом, вне него. И здесь без помощи извне не обойтись.

Человек же Библии услышал: "Аз есмь". И это означало, что и он тоже — есть. Человек Евангелия услышал "Бог так возлюбил мир..." — и это означало, что мир драгоценен в глазах Бога, видим Богом, а значит — тоже есть. С точки зрения философской эти центральные слова Нового Завета — манифест антипантеизма. Теософы уверяют, что Христос (древний "Посвященный") был, как и они — пантеистом. Но как же возможна тогда любовь Бога к миру? Тут уж — или Бог на Голгофе любит Сам Себя (но почему же — так, до смерти?!); или мир не есть Бог, и ради этой, внешней реальности, Сын Божий идет на смерть. Евангелие утверждает, что расстояние между Богом и миром есть, и оно столь велико, что лишь Боговоплощение и Крест могут его заполнить. Если мир и Бог — одно и то же, то откуда же новозаветное именование Христа "посредником"? "Но посредник при одном не бывает, а Бог один" (Гал. 3, 20). Если Бог один и есть посредники (в Ветхом Завете это ангелы (Гал. 3, 19), а в Новом — Христос (1 Тим. 2, 5)), значит мир не есть Бог, и мир настолько отличен от Бога, что необходим посредник между Единым Богом и миром. Именно потому, что мир не есть Бог, Бог любит его и дарует Посредника — такого Посредника, который не заслонял бы Собою Творца, но соединял бы с Ним.

Именно откровение о Боге как о Личности помогло осознать реальность человека и реальность мира. Христианство имеет право мыслить о Боге как о Личности хотя бы для того, чтобы отстоять подлинное существование мира и человека.

### **в) Представления о Боге в пантеизме и в теизме**

Из предыдущего рассмотрения следует, что *нужно* мыслить Бога как Личность. Но — *можно* ли мыслить Абсолютное бытие как Личность?

Для уяснения того, что личностность не ограничивает Божественной абсолютности, поставим мысленный философский эксперимент.

Отличие пантеистического богословия от персоналистического вполне ясно определил Кант: пантеистами он называет тех, кто "принимает мировое целое единой всеобъемлющей субстанцией, не признавая за этим основанием рассудка". Безличный Абсолют пантеистов — это некая абсолютная суб-

станция, которая не знает себя, не контролирует себя, не обладает самознанием и волей. Таково пантеистическое Божество, проповедуемое, например, Джордано Бруно: "Божество не знает себя и не может быть познано". Блаватская говорит о нем так: "Мы называем Абсолютное Сознание "бессознанием", ибо нам кажется, что это неизбежно должно быть так... Вечное Дыхание, не ведающее самое себя". "Эн Соф не может быть Творцом или даже Формовщиком Вселенной, — заявляет Блаватская, — также не может он быть Светом. Поэтому Эн Соф есть также тьма. Неподвижно Бесконечный и абсолютно Безграничный не может ни желать, ни думать, ни действовать".

И представим личный Абсолют: в персоналистическом богословии авраамических религий Бог есть бесконечная и всесовершенная субстанция; Он вездесущ, не ограничен ни материей, ни временем, ни пространством. "Бога нет ни в облаке, ни в другом каком месте. Он вне пространства, не подлежит ограничениям времени, не объемлется свойствами вещей. Ни частичкой своего существа не содержится Он ни в чем материальном, ни обнимает оного через ограничение материи или через деление Себя. "Какой храм вы можете построить для Меня", — говорит Господь (Ис. 66, 1). Но и в образе вселенной Он не храм построил Себе, потому что Он безграничен" (*Климент Александрийский* . Строматы, II, 2).

Но при этом Он знает себя, владеет всеми своими проявлениями и действиями, обладает самосознанием, и каждое Его проявление в мире есть результат Его свободного решения. Какой из этих двух образов бытия кажется более совершенным и достойным Бога?

Это следование путем онтологического аргумента: если мы мыслим Абсолют, мы должны его мыслить как совокупность всех совершенств в предельной (точнее — беспредельной) степени. Относятся ли самоосознание и самоконтроль к числу совершенств? Да. Следовательно, и при мышлении об Абсолюте необходимо допустить, что Абсолют знает Сам Себя. Входит ли в число совершенств свобода? Очевидно, что из двух состояний бытия совершеннее то, которое может действовать свободно, исходя из самого себя, сознательно и с разумным целеполаганием. Следовательно, и при мышлении Абсолюта достойнее представить, что каждое его действие происходит по его свободной воле, а не по какой-либо неосознаваемой необходимости. Понимание Единого как свободной и разумной Личности более достойно, чем утверждение безликой Субстанции.

Даже если кто-то считает, что правы атеисты и никакого "Совершенного Бытия" и нет, то он все равно должен признать, что среди философских гипотез о таком Бытии более глубокой и последовательной будет та, которая отнесет самосознание к числу совершенств, и потому в Абсолюте увидит Личность. Непонятна и необязательна пантеистическая логика, полагающая, будто при последовательном мышлении Бытия нужно лишать Его способности самостоятельно мыслить, свободно и осознанно действовать, любить и творить.

Не каждый философ обязан принимать приглашение христианства и входить в область христианской катафатики, черпающей свои утверждения из нефилософского источника: из Откровения. Но требование строгой апофатики все же является общефилософским. И поэтому, когда Блаватская утверждает, что Божество однозначно безлично, безвольно, бессознательно, что Оно не знает себя — то в этом потоке отрицания чувствуется именно катафатический, даже катехизический напор. И эти ее утверждения остается лишь остудить предостережением Соловьева: "Божество не должно быть мыслимым безличным, безвольным, бессознательным и бесцельно действующим... Признавать Бога безличным, безвольным и т. д. невозможно потому, что это значило бы ставить его ниже человека. Не без основания считая известные предметы, как, например, мебель, камни мостовой, бревна, кучи песку безвольными, безличными и бессознательными, мы тем самым утверждаем превосходство над ними личного, сознательного и по целям действующего существа человеческого, и никакие софизмы не могут изменить этого нашего аксиоматического суждения". Пантеисты, восстающие против личностного понимания Бога, впадают в "односторонность, утверждая, что божество лишено личного бытия, что оно есть лишь безличная субстанция всего. Но если божество есть субстанция, то есть самосущее, то, содержа в себе все, оно должно различаться ото всего или утверждать свое собственное бытие, ибо в противном случае не будет содержащего, и божество, лишенное внутренней самостоятельности, станет уже не субстанцией, а только атрибутом всего. Таким образом уже в качестве субстанции божество необходимо обладает самоопределением и саморазличением, то есть личностью и сознанием... Божество больше личного бытия, свободно от него, но не потому, что оно было лишено его (это было бы плохой свободой), а потому, что обладая им, оно им не исчерпывается, а имеет и другое определение, которое делает его свободным от первого". Ту же двусмысленность отмечает в пантеизме и С. Н. Трубецкой: "Исходя из начал своей философии, Гегель не может собственно указать на действительный развивающийся субъект, отличный от процесса развития. Для Гегеля все сущее есть только процесс бессодержа-

тельной диалектики, *Werden ohne Sein* — развитие, в котором в сущности ничто не развивается". Отрицание субъекта, отличного от процесса мировой эволюции, в общем-то есть именно атеизм (см. выше у В. Соловьева о том, что божество, "лишенное внутренней самостоятельности, станет уже не субстанцией, а только атрибутом всего").

Утверждение личности есть на деле апофатическое, мистико-отрицающее богословие. Это не заключение Непостижимого в человеческие формулы, а освобождение Его от них. Сказать, что Божество лишено разума, любви, свободы, целеполагания, личности, самосознания значит предложить слишком заниженное, слишком кощунственное представление об Абсолюте. Значит, пантеизм отрицается христианской мыслью по тем же основаниям, по которым ею отвергаются языческие представления о богах как о существах телесных, ограниченных, не всеведущих и грешных. Утверждение личности в Боге есть утверждение полноты божественного бытия. Отрицание этой личности означает не "расширение", но, напротив, обеднение наших представлений о Боге. В конце концов если разумное бытие мы считаем выше разумолишенного, если свободное бытие мы полагаем более достойным, чем бытие, рабствующее необходимости, то почему же то, что мы считаем Богом, то есть бытие, которое мы считаем превосходящим нас самих, мы должны мыслить лишенным этих достоинств?

Пылинка, обладающая самосознанием бесконечно достойнее громадной галактики, не сознающей себя и своего пути. Если философ признает превосходство сознания над бессознательным миром — то но не может не признать вслед за Унамуно: "Но пусть кто-нибудь скажет мне, является ли то, что мы называем законом всемирного тяготения, или любой другой закон или математический принцип, самобытной и независимой реальностью, такой, как ангел, например, является ли подобный закон чем-то таким, что имеет сознание самого себя и других, одним словом, является ли он личностью?.. Но что такое объективированный разум без воли и без чувства? Для нас — все равно, что ничто; в тысячу раз ужасней, чем ничто". Если "мыслящий тростник" аксиологически ценнее и онтологически значимей, чем дубовый, но безмозглый лес, чем всегда справедливые и вечно бесчувственные законы арифметики и чем безличностные принципы космогенеза — то человек, сознающий себя, оказывается неизмеримо выше и бессознательного "Божества" пантеистов. Если же религия ищет в Боге Помощника и Покровителя, ищет обрести в Нем Владыку, Господа — то, значит, попытки пантеистического обезличивания божественного надо признать и антирелигиозными, и антифилософскими.



Итак, персоналистическая критика пантеизма — это отрицание отрицаний. "Нельзя запрещать!" Нельзя запрещать Богу думать! нельзя запрещать Богу быть Личностью!

Личность совсем не есть "ограниченность"; личностное бытие не исчерпывается отрицательными характеристиками (противопоставление себя и другого, индивидуации и т. п.); утверждение личностности есть утверждение положительности и наполненности бытия. По справедливому замечанию С. Верховского, "Личность не есть замкнутость или обособление,.. личность не есть какое-то конкретное содержание бытия, но лишь его носительница, все-му открытая и могущая всем обладать... Вообще никакое свойство не может быть отождествлено с личностью: оно может только принадлежать ей". Любые содержательные, конкретно-ограниченные характеристики относятся не к личности, а к тому, чем эта личность владеет. Так что даже давая Божеству позитивные определения (всеведение или всеблагость), мы не даем конкретно-ограниченной характеристики Личности Бога, но говорим о свойствах той природы, которой владеет Божественная Личность.

Христиане согласны с позитивными утверждениями пантеизма: Божество неограниченно и мир пронизан Божеством. Разница здесь будет лишь в том, что пантеисты скажут, что Бог в Своей сущности пронизывает мир, а христиане — что Он пронизывает Своими энергиями. Это было бы не более чем спором о словах, если бы пантеистический тезис не влек некоторые весьма важные негативные экспликации. Именно с этими отрицаниями пантеизма христиане не согласны. Мы не согласны с отрицанием в Боге личного разума, личной воли, а также надмирной свободы Бога.

Разница пантеизма и теизма резюмируется очень просто: можем ли мы "признавать моральное существо как первооснову творения" или мы полагаем, что нравственные ценности и цели наличествуют только в сознании и деятельности человека, но они отсутствуют в жизни Божества так же, как они отсутствуют в жизни мухи.

Пантеист скажет: я отвергаю целеполагающую осознанность в действиях Абсолюта, потому что цель есть то, к чему надо стремиться в силу нехватки, отсутствия желаемого. Достижение цели обогащает субъекта целеполагания. Абсолют ничем нельзя обогатить, всю полноту бытия он в себе уже имеет, и потому ему незачем действовать и ни к чему целеполагание. Целеполагание проявляет себя в осмысленной деятельности. А под смыслом общепотребительно понимают пригодность некоего поступка или вещи для достижения такой цели, за которой почему-либо следует гнаться. Так чего же

может так недоставать Абсолюту? Чего Божество может желать присоединить к Своей Полноте?

- Нас. Бог хочет не усвоить нас Себе, но подарить Себя нам. И Он дал нам свободу, чтобы этот Дар мы смогли принять свободно. Бог отпустил нас от Себя в надежде, что мы вернемся. Не для Себя Бог нуждается в нас, а для нас. Он создал нас во времени с целью подарить нам Свою Вечность. Пантеистическая цепочка рассуждения, отрицающая целополагание в Боге, строится на чисто корыстном понимании цели: цель деятельности есть то, что нужно непосредственному субъекту деятельности. Но ведь можно желать блага другому, можно действовать ради другого. Это и называется любовью, и если Бог есть любовь — то он может желать приращения блага не Себе (в Нем все благо дано от века), а другим. Именно понимание Бога как Любви позволяет увидеть в Нем Личность и целеполагающий Разум.

Теперь мы можем продолжить наш эксперимент, чтобы решить, как достойнее думать о Боге. Можно быть нерелигиозным и неверующим человеком, но все-таки понимать, что среди множества богословских концепций самая чистая, возвышенная, продуманная — та, которая возвещает: "Бог есть любовь". И тот образ Божественной Личности оказывается и более глубоким, и более привлекательным, в котором проявления Бога усматриваются не только в воле, в силе или в разуме, но и в любви.

И вот представим, что с этим великим богословским тезисом "Бог есть любовь" мы подходим к тем образам Бога, которые есть в разных религиях.

Мир языческого политеизма в этой перспективе малоинтересен: даже если и найдется там некий бог, любящий людей, то ведь все равно он есть лишь один дух из многих. И, скорее всего, не он вершит судьбы мироздания и не он занимает высший пост в иерархии богов. "Вернемся к вопросу о том, каково было отношение вселенной к египтянам: дружественным, враждебным или безразличным. Как настроены по отношению к нам другие люди: дружественно, враждебно или безразлично? Ответ таков: специально никак не настроены, но заинтересованные в нас существа относятся к нам дружелюбно или враждебно в зависимости от того, совпадают их интересы или противоречат нам; незаинтересованные существа относятся к нам равнодушно. Дело сводится к тому, каковы интересы данной силы и каково ее расположение к нам в данный момент. Солнце согревает и этим дает жизнь, но оно же, сжигая, может уничтожить жизнь, или же, скрывшись, убить холодом. Нил приносит жизнь, но необычно низкий или необычно высокий Нил несет разрушение и смерть". И о каждом боге, даже самом симпатичном, ка-

кой-нибудь миф все равно расскажет какую-нибудь гадость. Даже Гор — спаситель Осириса — однажды отрубает голову своей матери Изиде...

Пантеизм, хоть и возвышается над мифами, тем не менее сразу же говорит, что никакой любви в Божестве быть не может. По уверению Блаватской, "Божественная Мысль имеет настолько же мало личного интереса к ним (Высшим Планетарным Духам-Строителям) или же к их творениям, как и Солнце по отношению к подсолнуху и его семенам". Но с точки зрения христианства даже "теория Ньютона о "всемирном тяготении" является лишь потускневшим и слабым отражением христианского учения об "узах любви", связующих мир". То, что у Ньютона было просто секуляризацией, у Блаватской становится торжествующим нигилизмом. А. Ф. Лосев же с горечью подмечает в безрелигиозном мировоззрении: "Заботится ли солнце о земле? Ни из чего не видно: оно ее "притягивает прямо пропорционально массе и обратно пропорционально квадратам расстояний"". Закон гравитации просто действует, и если гравитационное поле земли притягивает некое яблоко на некую голову — это никак не означает, что земля испытывает какое-то личное, любящее чувство к данному яблоку или к данной голове. Закон гравитации действует не потому, что он решил действовать в данной ситуации, а потому, что он вообще действует всегда и везде, докуда только дотянется, и действует одинаковым образом. Так и у Закона кармы нет избранников и нет волевых актов: карма просто прядет свое. И у языческого мудреца, познавшего всю силу и беспелляционность Рока, оптимизм христиан, убежденных, что Бог есть Любовь, может вызвать лишь усмешку.

Античный критик христианства Цельс вполне рассудочно обрушивается на религию Завета: "Род христиан и иудеев подобен лягушкам, усевшимся вокруг лужи, или дождевым червям в углу болота, когда они устраивают собрания и спорят между собой о том, кто из них грешнее. Они говорят, что Бог нам все открывает и предвозвещает, что, оставив весь мир и небесное движение и оставив без внимания эту землю, Он занимается только нами, только к нам посылает Своих вестников и не перестает их посылать и домогаться, чтобы мы всегда были с Ним. (Христиане подобны) червям, которые стали бы говорить, что есть, мол, Бог, от Него мы произошли, им рождены, подобные во всем Богу, нам все подчинено — земля, вода, воздух и звезды, все существует ради нас, все поставлено на службу нам. И вот черви говорят, что теперь, ввиду того, что некоторые среди нас согрешили, придет Бог или Он пошлет Своего Сына, чтобы поразить нечестивых и чтобы мы прочно получили вечную жизнь с Ним" (*Ориген . Против Цельса. IV, 23*). Цельс прав: если нет Любви в Боге, если Бог не способен к личностному и любяще-

му Бытию, то человек — не более чем плесень на окраинном болоте Вселенной.

И здесь неизбежен выбор: или принять Евангелие, которое возвещает, что Тот, через Которого все "начало быть, и без Него ничто не начало быть, что начало быть" (Ин. 1, 3), пришел на Землю и стал человеком, или человек и его планета — не более чем свалка кармического мусора. Космос живет сам по себе и даже не знает, что где-то на его окраине страдает и на что-то надеется человек. Этот мир не становится полнее, если в него приходит человек, и он не беднеет, если человек из него уходит. Дважды два всегда равняется четырем. Две галактики плюс две галактики — всегда получалось четыре. Знают об этом земляне или нет — таблице умножения до этого нет никакого дела. Красота мира не создана для человека, не заботится о человеке и потому по сути своей бесчеловечна.

Как и Целсу, теософам более всего в христианстве непонятна тайна Божественной любви. Когда один из корреспондентов Рерих робко заметил, что Бог есть любовь, а любить может лишь субъект, а не безликий закон — наставница напомнила: "Восток **запретил** всякое обсуждение Неизреченного, сосредоточив всю силу познания лишь на величественных проявлениях Тайны". В другом месте она, правда, пояснила, что "божественная любовь" есть не что иное, как силы космической гравитации: "Божественная любовь есть начало притяжения или тот же Фохат, в его качестве божественной любви, электрической мощи сродства и симпатии".

Христианин же за симфонией мира ощущает именно живую любовь, любящую Личность. Не просто Закон, не просто Разум, не просто "гравитацию", но — Личную и любящую Волю. И поэтому он переживает единство Бога и мира даже еще более живо, чем пантеист. Он не просто, подобно пантеисту, переживает причастие мира Горнему Началу, но он еще знает, как Имя этого Начала, знает, Кому можно вымолвить слово благодарности за этот вечер и за будущий рассвет. Вот право, потерянное пантеистами — они не могут воскликнуть: "Слава Тебе, показавшему нам свет!".

Именно отвергаемая пантеистами формула "Бог есть любовь" поможет понять уникальность места христианства в истории религий. Подойдем к мусульманскому богослову и спросим: можно ли сказать об Аллахе, что Он есть любовь? Наш собеседник на некоторое время задумается. Это естественно, потому что прямой формулы "Бог есть любовь" в Коране нет, а для человека любой веры не так уж просто произнести богословскую формулу, которой нет в том писании, что для него является священным. И все же по-

сле некоторого раздумья мусульманский наставник ответит нам: "Да. Конечно, прежде всего Аллах есть воля. Но можно сказать и то, что в Нем есть любовь к людям. Любовь есть одно из 99 святых имен Всевышнего". И я спрошу моего собеседника: а какие дела любви присущи Всевышнему согласно Корану? В чем проявилась любовь Аллаха к людям и в чем засвидетельствована? — "Он сотворил мир. Он послал людям Своих пророков и дал Свой закон". И тогда я задам мой третий вопрос "Это было тяжело для Него?" — "Нет, мир ничтожно мал по сравнению с могуществом Творца". Бог лишь издали возвещает людям Свою волю. Он обращается к людям с такого неизмеримого расстояния, что огонь человеческого страдания и беззакония не опалает Его Лик. Любовь Бога к миру, как она понимается в исламском образе Творца, не-жертвенна.

Те же три вопроса мы задаем о ветхозаветном Иегове. И слышим те же ответы. И лишь в конце будет сказано: "Иегова любит людей. И при всей Его надмирности Он говорит, что не может быть вполне безмятежен и покоен без человеческой любви... Он не просто дает Закон. Он умоляет людей не забывать Его. Ему трудно с людьми. Он говорит о Себе, что Он — *Бог ревнитель*. Он вступил в брак с Израилем и неверность людей болезненна для Него". И все же любовь Бога к людям, как она известна в Ветхом Завете, не сделала Бога человеком.

Где же в мире религий есть представление о том, что любовь Бога к людям столь сильна, что она ввергает Самого Творца в мир людей? Есть много мифов о воплощении богов в мире людей. Но это всегда воплощения неких "вторичных богов", это повести о том, как один из многих небожителей решился прийти к людям, в то время как Божество, почитаемое в данной религиозной системе как источник всякой жизни, так и не перешло за порог собственного всеблаженства. Ни Прометей, умирающий ради людей, ни Осирис, чья жертва была столь ценима египтянами, не воплощают в себе Абсолютное Божество. Страдают герои и полубоги. Но подлинно Высший не делает Себя доступным человеческой боли. Где же мы можем найти представление о том, что не один из богов, а Тот, Единственный, вошел в мир людей?

Эта идея есть в кришнаизме, где Кришна понимается как Личный и Единый Бог-Творец. "Верховный Господь" Кришна не просто создал мир и не просто дал откровение. Он лично, непосредственно принес его людям. Он стал человеком. И даже не царем — а слугой, возничим. Но стал ли он человеком вполне и навсегда? — Нет, лишь на время урока он казался человеком. И человеческая плоть, равно как и человеческая душа, не взяты им в

Вечность. Ему не было трудно быть человеком, и сам он не испытал ни человеческой боли, ни человеческой смерти... А своего ученика Арджуну он благословил на убийства... Он заповедует людям любить его. Но любит ли он сам людей — остается не вполне ясным; в Бхагават-гите нет ни одной строки о любви к людям.

Итак, высшая богословская формула гласит "Бог есть любовь". Любить означает вобрать в себя как свои радости и беды любимого. Подлинная любовь стремится отождествить себя с любимым человеком. Здесь поистине "двое в одну плоть да будут" (Быт. 2, 24). Высшая формула любви определяет: "Нет больше той любви, как если кто положит душу свою за друзей своих" (Ин. 15, 13).

Такой любви к людям не открывает ни один богословский образ во внеевангельском мире. И мы спрашиваем Бога Евангелия: как Ты любишь людей? И Он отвечает: до Моей смерти... Его любовь не только создала мир, не только подарила людям свободу, дала нам закон, даровала пророков и мудрость. Его любовь не только приняла человеческий лик. Он не казался — Он стал человеком. И Его любовь к нам пошла до конца, до предельной точки, до полной отдачи Себя, до полного отказа от Себя, до жертвы и смерти. Этот Бог — есть Любовь; Он не просто любит, Он есть Любовь. Он не просто имеет любовь, не просто проявляется в любви: Он **есть** Любовь.

Оккультисты скажут: мы признаем великое значение жертвы Христа, мы видим в ней знак и урок Божией любви. Но это заявление не сделает их христианами. Во-первых, карма, которая является *высшим* принципом оккультной философии, никого не любит. Она просто автоматически действует. Во-вторых, для христиан во Христе "обитает вся полнота Божества телесно" (Кол. 2, 9), а для оккультистов во Христе была всего лишь частичка Божества. В-третьих, для христиан воплощение Бога в человеке, во Христе было свободным и чудесным действием любви. Для оккультистов же Божество просто присутствует в каждом мировом феномене, в том числе и во Христе, равно как и в том копье, которым Христос был пронзен, и в той чаше, в которой Пилат умывал руки. Божество страдало не потому, что хотело вобрать в Себя опыт человеческой боли, а потому, что Ему некуда было уйти. Бога вне мира с точки зрения оккультистов нет, и поэтому, разламывая любой камень — разламывают кусочек божества, которое в общем-то вовсе не соглашалось (ему "нечем" соглашаться, в нем нет Личности) ни на какие страдания.

Оккультисты готовы почитать страдания Христа, но для них Он не более чем "планетарный Логос", сошедший с не слишком высокой ступени "Космической Иерархии". Но это значит, что о Боге и нельзя сказать, что именно Он есть любовь: на Голгофе умер ведь не Бог, а более низший чин... И, значит, по настоящему в Божестве нет любви — она проявляет себя лишь на более низких, более земных и человеческих "планах бытия".

Дерзость евангельского возвещения раскрывается вполне, лишь если брать его целиком, а не кусочками: если понять, что христианство строится именно на возвещении, что Сам Бог, Тот, выше Кого нет никакого бытия, воплотился в распятом Сыне Марии. Большая любовь Бога к людям не может быть явлена (ибо "карма" или "Фохат" и не подумают взойти на крест ради людей, и "знаки Зодиака" не станут менять привычной колеи ради помощи людям). Поэтому от Голгофы путь может быть только вниз: любой возвеститель какой-то религиозной "новинки" после Христа, если его проповедь берется "расширять" или "обновлять" Евангелие, делает шаг вниз, в тот магизм и в то законничество, от которых Евангелие освободило людей. Так с Северного полюса любой шаг ведет в одном направлении: к югу. Так с вершины Эвереста шаг в любом направлении означает уже спуск.

То, что Бог есть Личность, позволяет объяснить реальность тварного, материального, внебожественного мира.

В средневековой философии ставился вопрос: как Бесконечная причина может породить конечные следствия. Множественность и самостоятельность мира понуждают признать, что Божественное творчество все же ограничено, "порционно". Если Бог бесконечен, может ли быть конечным созданный Им мир или даже любая из частей его? Но мир очевидно состоит из множества именно конечных вещей, мир многолик — значит, каждая его грань создана конечной и определенной творческой энергией. Бесконечная творческая мощь Божества излилась в тварный мир, — если говорить языком современной физики — конечными порциями (квантами). Но как может бесконечная энергия реализовываться в ограниченных формах? При условии, что вся энергия находится в актуализированном состоянии (а Бог — это именно актуальная бесконечность), и если нет никаких внешних препятствий (а философская мысль не может допустить, чтобы нечто препятствовало деятельности Абсолюта — ибо иначе Он не Абсолют) — приходится признать, что Творящая Бесконечность должна развернуть Себя в бесконечный мир, исчерпать Себя в этом акте эманации и отождествить Себя с ним. Соответственно, в так мыслимом мире не могло бы быть ничего, что было бы хоть немного отлично от Абсолюта. Не то, что "всюду есть частица Бога", — нет,

пришлось бы говорить более радикально: всё в мельчайшей своей частице и в каждом своем действии есть Бог. Как утверждал Джордано Бруно, Божественная сила всецело излилась в мир, и потому вселенная бесконечна, ибо *Бог не мог бы* создать ограниченный мир. И мы погружаемся в мир радикального пантеистического нигилизма: в мире нет ничего, кроме Брахмы. Все расценивается как проявление Абсолюта, не имеющее никакой самостоятельности.

Собственно, это и есть путь теософской мысли, которая "отказывается приписать "создание", и в особенности, образование — нечто законченное — Бесконечному Принципу. *ЭТО* не может создавать". Отсюда делается вывод: раз "Парабраман, будучи абсолютной Причиной, пассивен" — значит, Он ничего и не "причинил". Это Причина, у которой нет следствий. И если нам кажется, что что-то не есть *ЭТО*, — значит, наше зрение просто дефектно. Оно считает существующим то, чего на самом деле нет и быть не может. Философски эта идея обладает достаточной гипнотической силой, и способна по крайней мере некоторых людей привести к выводу о том, что ничего, собственно, и не существует — в том числе и их самих. Идея пантеизма носит радикально нигилистический характер — она отрицает все, кроме "Парабрамана". Все расценивается как проявление Абсолюта, не имеющее никакой самостоятельности.

С точки зрения философской это все равно не решение проблемы. Даже пантеизм различает относительное и Абсолютное бытие. Но он оказывается абсолютно бессилён пояснить, откуда же взялось само это различие. Если Абсолют не может быть причиной относительного, то откуда же оно взялось? Кто и как может ограничить действие Абсолюта? — Только Он сам. Бесконечная энергия может излучаться частями, лишь если в источник энергии встроены механизм, контролирующий утечку энергии. Значит, в Боге необходимо допустить некоторую сложность — различать источник божественной творческой энергии и некую "контролирующую инстанцию". И это различие надо провести строго в рамках теологического монизма, не утверждая "двух богов" или "иерархии абсолютов". Но любая сложность, допускаемая в Боге, уничтожает саму идею Бога как абсолютно единого и потому простого бытия. Это разделение внесет сложность в Божество и тем самым превратит Его в некий сложный, а, значит, разрушимый конструкт. То, что сложно, может распасться на компоненты, а, значит, не вечно — это пояснила ещё древнегреческая диалектика... Любая сложность, допускаемая в Боге, уничтожает саму идею Бога как абсолютно единого и потому простого



бытия. Как же утвердить сложность Бога, не утверждая при этом Его многосоставности?

Это можно сделать только через различение природы и ипостаси. Природа Божества абсолютно проста и едина, в ней нет никаких оттенков, различий, прибавлений или структур. "Чтойность", качественность Божественной природы проста, неизменна, самотождественна. Но бытие Бога полнее Божественной природы. Есть надприродная Личность, которая не имеет никаких собственных свойств, которая не есть что-то иное, нежели природа. Личность — это *кто*, тот субъект, который владеет природой, вбирает ее в себя.

Божественная сущность проста, бесконечна, духовна, неделима, вечна. Она является источником многообразных и частных божественных энергий, проявляющих Бога в мире. Энергии же Божии могут быть ограниченными и целенаправленными потому, что действиями Божественной природы управляет Божественная Личность. Но природа Бога отлична от Личности Бога — и по Личному, сознательному, свободному решению Личности Божественная природа проявляет себя тем или иным образом через конкретное и ограниченное "действие"-энергию. Именно Личность есть регулятор природных энергий, от ее решения зависит — как и где подействует Божественная природа. И эта Божественная Личность, по своей свободной любви желая создать многообразный и сложный мир, умеряет проявление бесконечной Божественности своей природы так, что мир не испепеляется бездной Божественного света.

Этот образ божественной любви в христианской мысли определяется термином "кеносис" — самоумаление, самоистощание Божества. Это смирение Бога перед тварью. Это забота Бога о мире, в своем пределе завершившаяся Голгофой. В своем кеносисе Творец дает возможность одному из творений существовать вполне самостоятельно и независимо от Него. Бог относится к миру не как сущность к явлению, но как Творец к творению. Вселенная — не явление Творца, но явление мудрости и любви Творца. У Бога есть Своя сущность, и эта сущность не есть мир; у этой сущности есть свои проявления в мире, но они тогда называются не "энергиями космоса", а "нетварными энергиями Творца".

Бог творит мир, а не превращается в мир. То, что Бог есть Личность, защищает свободу твари, свободу человека и позволяет человеку также быть личностью, то есть свободным источником своих поступков.

Именно утверждение реальности мироздания понуждает признать Творца — Личностью. Ведь если "абсолют является только предельным чисто отрицательным понятием,.. абсолютное само не имеет никакого положительного содержания, то и самоограничение его является пустым неопределенным выражением". Если Бог есть бессодержательное Ничто, то как же мы можем понять Его кенозис? Бог должен был взять дистанцию от мира, чтобы мир мог быть. Мир есть, и, значит, религиозному человеку, пытающемуся свою веру в духовное начало осмыслить философски, приходится признать, что Бог есть Личность, способная отстоять от мира, то есть уметь Себя. Кенозис Бога налицо (ибо факт неощущения Бога в мире налицо в опыте многих и многих людей) — и потому приходится шагнуть за пределы чистой апофатики и вслед за ап. Иоанном сказать: *Бог есть любовь*. Он позволил миру быть другим, чем Он.

Пантеизм же, отождествляя Божество и мир, делает именно Бога единственным персонажем всего всемирного романа. Даже с точки зрения Оригена в круговращении миров, в восхождениях и ниспадениях участвуют только тварные души. Бог Оригена не вовлечен в мировой процесс круговращений. Он остается строго трансцендентен. По Оригену, именно тварный, небожественный мир трагически странствует из эона в эон, но это странствие мира не имеет никакого отношения к "внутренней биографии" Божества. А для гностиков и теософов Божество радикальным образом, едва ли не всецело вовлечено в мировой процесс; перевоплощается и множится именно Единая Энергия. Для них все, что проявляет себя в мире, подчиняется законам мировых циклов и движений, по христианскому же воззрению Бог может свободно проявлять Себя в мире и оставаться Самим Собой, не умягчаться, не пленяться миром. Для гностиков и теософов любое желание, возникающее в Божестве, раскалывает Его и изводит из "пиромы" в "кеному" (пустоту) или в мир кармической несвободы;. Божество оказывается пленником своих желаний. В христианском же восприятии действие Бога в мире и даже Боговоплощение абсолютно свободны.

Так кто более достойно мыслит о Боге — пантеизм, который полагает, что Божество бессознательно и необходимо излилось в относительный мир, или же христианство, которое полагает, что Бог сознательно и свободно создал мир природы?

Вот наши вопросы пантеизму: почему Бог должен Сам меняться, входя в изменчивый мир? Как относительное может умалить Абсолютное? Что это за Абсолют, который насилуется относительным? Что это за Трансценденция, которая не может защитить Себя от искажающего влияния небытия или

относительного бытия? И зачем же Божеству надо было пленять Себя несовершенными формами? Что понудило Дух стать иным, если его главное стремление — быть Единым? И как вообще возможно инобытие по отношению к Абсолюту? Что понудило Абсолют выступить из своих пределов и вступить в состояние инобытия?

Это вопрос, на который в пантеизме нет ответа. В христианстве — тоже. Но если пантеизм покрывает таинственный переход от Абсолюта к миру словом *ошибка*, то христианство здесь помещает *любовь*. Пантеизм говорит: *сон*. Христианство: *свободное решение*. Пантеизм вопрошает о дерзости, приведшей к "первой инаковости" (*Плотин*. Эннеады. V. I. I); христианство — о конечном замысле. Когда христианство говорит о воплощении Божества — оно не имеет в виду сложение Им с Себя божественности и принятие в Себя всех несовершенств материи. Бог смог войти в мир, не растворившись в мире, не перестав быть Богом, не обеспамятев, не обезумев. Бог есть абсолютное Единство в Себе, и это абсолютное Единство нельзя разрушить никакими привходящими, "относительными" моментами.

Так заслуживает ли христианское богословие той ругани "христианского антропоморфизма", что наполняет "Письма Махатм"? Задолго до Емельяна Ярославского Махатмы рисовали карикатуры на христианское понимание Бога, "который сидит, развалившись, откинувшись на спинку на ложе из накалившихся метеоров и ковыряет в зубах вилами из молний".

В ипостасности видит христианская мысль "образ Божий" в человеке. Эта ипостасность, "самостоянье" есть то, что до некоторой степени уподобляет человека Богу. Благодаря богообразной ипостасности и человек может свободно и осознанно контролировать действия своей природы. В этом — утверждаемое христианством сходство Бога и человека, а отнюдь не "ковыряние вилами в зубах". И для того, чтобы не мыслить Бога в категориях "ковыряния в зубах", совсем не обязательно становиться на позиции пантеизма.

В "Тайной Доктрине" Блаватской есть специальная главка под названием "Пантеизм и монотеизм". Вот ее центральный тезис: "Пантеизм проявляет себя в необъятной шире звездного неба, в дыхании морей и океанов, в трепете жизни малейшей былинки. Философия отвергает единого, конечного и несовершенного Бога во Вселенной, антропоморфическое Божество монотеистов, в представлении его последователей. В силу своего имени фило-теософия отвергает забавную идею, что Беспредельное, Абсолютное Божество должно или, скорее, может иметь какое-либо прямое или косвенное отноше-

ние к конечным, иллюзорным эволюциям Материи, и потому она не может представить Вселенную вне этого Божества или же отсутствие этого Божества в малейшей частице одушевленной или неодушевленной субстанции".

Вся техника конструирования "фило-тео-софии" здесь налицо. Монотеизм **не** утверждает, а) будто Бог существует во Вселенной (ибо для монотеизма Бог как раз трансцендентен); б) будто Бог несовершенен (для монотеизма Бог есть именно актуальное Совершенное Бытие) в) будто Бог конечен (для монотеизма Бог именно Бесконечен). Напротив, именно для теософии Божество несовершенно (ибо оно развивается и само становится и рождается в ходе мировой эволюции). Именно с точки зрения теософов Божество существует во вселенной и только в ней. Итак, христианское богословие здесь перевернуто и ему приписаны мысли, которые бытуют в самой теософии. Теософия критикует христианство за то, чего в христианстве нет, но что есть именно в ее собственном учении.

Никак нельзя заметить логики и в следующей фразе из приведенной цитаты. С одной стороны, сочтено недостойным для Абсолютного бытия "иметь какое-либо прямое или косвенное отношение к конечным, иллюзорным эволюциям Материи". Но тут же уверяется, что Абсолют теософов не то что "имеет какое-либо отношение" к миру материи, но прямо весь и сполна растворен в этой материи. Если уж исходить из посылки о том, что для Божества недостойно прикасаться к миру людей, то логично прийти к выводу о радикальной трансцендентности Бога, который есть абсолютно вне человеческого опыта и человеческой мысли и даже Сам в Своих мыслях не думает о людях и нашем мире, пребывая абсолютно чуждым нашей вселенной. Но из этой посылки никак нельзя придти к выводу о том, что этот "брезгливый" Дух пропитал собою каждую частицу мироздания, каждую кучу пыли и каждую человеческую душу.

Наконец, в состоянии противоречия находятся первая и последняя фразы этого словопостроения Блаватской. Первая утверждает благоговение перед мирозданием и природой. Последняя же фраза утверждает, что все вышеперечисленные конкретные феномены природы не более чем иллюзия.

Чтобы убедиться, что за столетие, прошедшее после трудов Блаватской, теософы не обрели более глубоких познаний в области истории религии и философии, приведу пассаж о пантеизме, принадлежащий перу основного на сегодняшний день "догматиста" русских теософов: "Пантеизм это учение не об антропоморфном Боге, имеющем форму человеческого тела и характер, подобный человеку, который может и гневаться, и радоваться, и казнить, и

миловать и т. д. Пантеизм учит не обособлению Бога от Вселенной, не отделению его от Материи, а именно единству Его с каждой частицей Вселенной. А такое Всеединство уже вообще не может быть воспринято как Существо, тем более, существо, похожее на человека. Но христианская церковь (в отличие от иудаизма и мусульманства) не хочет знать иного Бога, как только того, человекоподобного, которого рисуют в храмах. А разве в самой Библии Моисей не сказал народу, что "Бог есть Огонь" а не человекоподобное существо? "Никто не видел Бога" говорится в Библии. Но тогда почему же Его уподобляют человеку?".

На последний вопрос г-жи Дмитриевой ответ простой — он находится в том самом библейском стихе, который она процитировала лишь наполовину: "Бога же не видел никто никогда; Единородный Сын, сущий в недре Отчем, Он явил" (Ин. 1,18). Бог, Который по Своей природе действительно "есть Огонь", есть Дух, непостижимое Начало и т. п., во Христе стал человеком. И потому мы *получили право* (именно получили: появилась возможность, которой прежде не было и быть не могло!) изображать Неизображаемого в том облике, который Он Сам принял. Иудаизм и ислам не признают Боговоплощения; они считают Бога абсолютно чуждым миру и материи (в отличие от теософии Дмитриевой), они полагают, что Бог не переступил грани между Своей Непостижимой Духовностью и миром человеческой материальности, и потому не имеют икон.

И вот еще что странно в этом рассуждении. Если Бог един со всем бытием, если Божество вбирает в себя все, что только есть сущего, то почему же Оно, неотлично тождественное с любым камнем, пнем, кометой и псом, "не может быть похоже на человека"? Если оно едино со всем, и является единственным субъектом всех мировых свойств и всех мировых процессов — то почему бы не быть ему и носителем человеческих свойств: разума, целеполагания, сознания, любви и гнева? Почему при мышлении об Абсолюте надо умножать на бесконечность свойства бессознательного мира, то есть низшие свойства, а не возводить в бесконечную степень такие совершенства, как свобода, разум и любовь?

### г) "Общий знаменатель" пантеизма и христианства

Христианское мышление о Боге и мире не ущербно по сравнению с пантеистической онтологией, как и с любой другой. Напротив, оно содержит в себе те положительные стороны, которые есть в иных моделях. "Все другие онтологические доктрины представляют из себя лишь отдельные моменты в

последовательном развитии онтологического мышления, и потому ни одна из них всецело не отрицается теизмом, а, напротив, все они включаются им как неполные выражения одной и той же действительной истины бытия, — пишет православный мыслитель В. Несмелов. — Если материалистический монизм все объясняет из принципа механической необходимости, то теизм не отрицает этого объяснения, а только утверждает, что в нем высказывается неполная правда; потому что кроме механических движений материи в мире существует и свободная деятельность человеческого духа. Равным образом, если идеалистический монизм, опираясь на двойственное содержание мировой действительности, при несомненной, однако, связи ее в единое целое, видит в ней откровение безусловной сущности, все производящей из себя и снова все возвращающей в себя, то теизм не отрицает и этого объяснения мира, а только утверждает опять, что в этом объяснении высказывается далеко не полная правда о мире; потому что хотя мир и действительно является откровением Безусловной Сущности, однако он все-таки не может быть разрешен нашей мыслью ни в последовательный процесс ее саморазвития, ни в сложный ряд ее деятельных состояний. И если, наконец, дуализм, опираясь на самостоятельность мирового бытия, создает из него второе безусловное, то теизм не отрицает и дуализма; он снова лишь повторяет свое прежнее утверждение, что здесь не высказывается полная правда о бытии, потому что мир действительно имеет самостоятельное существование, но его самостоятельность все-таки несомненно условна. Таким образом, для теизма все онтологические доктрины являются отчасти истинными, а ни одна из них не является безусловно ложной".

Весь опыт апофатико-философского мышления об абсолютном бытии воспринят и развит христианской мыслью.

Во-первых, христианское богословие, равно как и церковная мистика, достаточно углублены, чтобы пережить и возвестить непостижимость Бога. Е. Рерих из всего Оригена всегда цитирует лишь один и тот же отрывок: "Итак, Бога нельзя считать каким-либо телом или пребывающим в теле, но Он есть простая Духовная Природа, не допускающая в себе никакой сложности. Он есть ум и в то же время Источник, от которого получает начало всякая разумная природа и ум. Бога, который служит началом всего, не должно считать сложным, иначе окажется, что элементы, из которых складывается все то, что называется сложным, существовали раньше самого начала". Е. Рерих комментирует: "Вот истинно философское мышление. Близкое и, я сказала бы, тождественное всем древним философиям! Истинно, если бы наши отцы церкви последовали примеру западного христианства и принялись

бы за изучение трудов Великого Оригена, этого истинного Светоча Христианства, много света пролилось бы на символы и таинства христианства, и догмы церковные отпали бы, как оковы и скопы железные". Я согласен с Е. Рерих в том, что эта мысль Оригена есть пример "истинно философского мышления". Но ведь это рассуждение Оригена принималось всеми Отцами Церкви и аналогичные мысли входят в состав любого учебника по богословию. Налицо достаточно типичный прием теософской анти-христианской полемики: берется какой-нибудь философский отрывок из христианского писателя и говорится: вот если бы христиане думали так! Вопреки теософскому мифу, не только еретики умели думать и не только за пределами церкви существует философия.

Во-вторых, сближает христианство и пантеизм тезис о том, что бытие развертывается из единого источника.

В-третьих, христианство, как и пантеизм, умеет пользоваться эманационной моделью. Собственно, есть две религиозно-философские модели генезиса бытия: Абсолют эманурует из своего Источника и в результате этой эманации, понимаемой как без-вольный, естественный процесс, возникает многообразие бытия; или же Абсолют свободно, через Свою волю творит мир, который является просто другим, а не "инобытием Абсолюта". Христианство принимает обе эти модели. Первую оно использует для объяснения тайны Троицы, вторую — для объяснения генезиса мироздания, тварного мира. Христианская мысль понимает логику пантеизма, логику эманационистских построений и использует ее в триадологии. Дух как ипостась *изводится* Отцом в бытие природно, безвольно, но Дух как благодать *посылается* во вне-троичный мир волевым, свободным решением Тройческого Совета. Сын, Логос рождается Отцом не так, как Богом сотворен мир: первое действие происходит не из воли, а из природы Отца, второе — из воли, а не из природы. Не случайно слово "рождение" в христианском лексиконе имеет своим антонимом слово "творение": "рожденна, не сотворенна...". Граница, пролегающая между внутренним самостановлением Троицы и творением небожественного мира определяется именно с помощью категории воли: то бытие, которое обязано своим существованием волевому акту Бога — тварно. То бытие, которое осуществлено без волевого решения — божественно и вечно. Божественная природа вся изливается в Сына, потому что это действие природы, и в нем нет воли, и потому нет ничего, что могло бы умалить всецело истекающее стремление природы: Абсолютное бытие истекает в Абсолют же, но не в частный, относительный мир. Поэтому в первом действии вся природа Отца перетекает в Сына. В отличие от пантеистических моделей

эманации христианская модель полагает, что эманация не умаляет Источник бытия; эманация не частично, но всецело передает Первобытие, ибо Абсолют неделим и потому в порядке естественного, без-вольного действия Абсолюту невозможно эманационно передать лишь частицу, кусочек Себя. Поэтому у Отца нет ничего, что не было бы передано Сыну. Напротив, мир отделен от Бога актом Божественной воли, которая определяет, какую меру участия в даре Бытия получит мироздание в целом и отдельные его части. Божественная природа не может присутствовать в Сыне меньше или больше, чем в Духе или в Отце. Но от воли Бога зависит, какова будет интенсивность Его энергийного присутствия в том или ином человеке, предмете, уровне бытия. Так что признавая допустимость эманационистского мышления в сфере собственно теологии, христианство отказывается применять его в качестве принципа космологического. Все бытие во всем его многообразии нельзя объяснить с помощью лишь одного, безвольно-эманационного принципа. Эманационная модель хороша на своем месте, но когда ее желают сделать единственным ключиком к тайне мироздания — христианство возражает против такого упрощения.

В-четвертых, христианство, как и пантеизм, признает, что у мира есть идеальная подоснова его существования, что мир материи погружен в мир эйдосов, идеальных форм и соотношений. Поиск идеальной основы мира действительно способен приводить к пантеизму. Мир идей, форм, чисел оформляет собою материю, но сам не есть материя. Отсюда — естественный вывод о пронизанности мира разумом. Христианство также знает эйдосную, незримо-разумную сторону мироздания. В православии есть учение о "семенных логосах", всеянных в тварь (при этом они ясно отличаемы от Сына как Божественного Логоса). Есть в православной традиции и (редкие, не-доктринальные) упоминания о феномене, именуемом "мировая душа". Это умно-световая основа мироздания. По предположению свт. Феофана Затворника, "душа мира, тоже неведущая, душевного свойства. Бог, создав сию душу неведущую, вложил в нее идеи всех тварей, и она инстинктивно, как говорится, выделяет их по мановению и возбуждению Божию". "Душа мира" (по мысли свт. Феофана, она "создана вместе со словами *да будет свет!* ") оказывается тем живым началом, которое помогает материальному творению расслышать повеление Божие и ответить ему во встречном творческом усилии — производя жизнь. Свт. Григорий Нисский также подчеркивает *световидность* этих тварных логосов (изречений), обращая внимания на все тот же библейский стих: "Сказал Бог: да будет свет". По суждению Нисского Святителя, это изречение о



свете следует относить "к вложенному в тварь слову". Бог "вложил в естество светоносное слово".

Однако это — не пантеизм. Пантеизм возникает, если начать говорить, что Мiroдержащий Разум весь дан в своей жизни в мировых стихиях, весь сведен к ней. Кроме того, нет достаточной нужды видеть в мирообъемлющем разумном начале (или в разумно-идеальной стороне мироздания) Самого Бога. Бог мог вне Себя создать тот мир идеально-числовых форм, что облекает собою материю. Познание гармонии мира в таком случае есть не познание Самого Творца, но познание о премудрости Творца. Тогда идеальная "Реальность", с которой знаком философ-пантеист, признается и христианином, но последний *над* нею прозревает еще и Личного Бога.

В-пятых, наконец, христианский теизм согласен и с тем пантеистическим тезисом, согласно которому любое частное бытие может быть лишь в силу причастия Бытию с большой буквы. Поскольку камень, стул, человек есть, они суть только потому, что причастны чему-то, что объемлет собою всю вселенную. Предельная категория философской мысли — Бытие. И она объемлет собою все сущее. Но это размышление можно найти в любой серьезной христианской книге по философии. Вопрос в другом: можно ли всецело растворить Бытие в частных существованиях? Из того, что Божество содержит в себе мир, не следует, что Бог не существует и не мыслит Сам в Себе, вне материального мира.

Христианство знает и ощущает, что мир пронизан Божеством. Более того, в христианстве ощущение присутствия Бога в мире логично связано именно с догматом о творении мира из небытия — тем христианским догматом, который так не нравится теософам. Именно потому, что Бог трансцендентен — Он пронизывает собою мир. Ведь поскольку Бог трансцендентен — это значит, что у мира нет в самом себе сил к существованию и причин к бытию — а значит все, что есть, есть только по причастию Первобытию, значит, Трансцендентный Творец должен пронизывать Собою мир (не отождествляясь с ним, однако), чтобы поддерживать бытие Космоса. Итак, несмотря на то, что Бог не есть мир и мир не есть Бог, Бог есть в мире, и мир есть в Боге. Бог ни в коем случае не должен восприниматься как "часть" реальности, существующая где-то "рядом" с конечным миром. Он Един во множественном, бесконечен в конечном, трансцендентен в имманентном. Здесь не может быть иного языка, кроме языка парадоксов, "совпадения противоположностей". Бог не должен потеряться в мире и мир не должен быть затерян в Боге — хоть они и взаимоприсутствуют. Бог составляет

тайну мира. И все же не мир объемлет Бога, но Бог поддерживает существование мира.

В-шестых, и христианству знакомо ощущение сакральности природы. В пантеизме есть своя поэзия, хотя и находящаяся в глубинном противоречии с пантеистической философией. Пантеистическое восприятие природы не как случайного конгломерата мертвых частиц, а как стихии, пронизанной Высшей жизнью, согревает сердце. Но эта поэзия пантеизма сохраняется в христианском восприятии природы. В православии есть живое переживание природы, ощущение литургической гармонии мироздания. Мир никак не есть зло. Он не есть и Бог — но в нем можно ощутить Божие дыхание, потому что (один из парадоксов христианства) Христос послал в мир Того, кто "везде Сый и вся исполняй" (везде существует и все наполняет). Стоит только однажды постоять летом у раскрытых дверей деревенского храма во время службы, чтобы ощутить, как созвучна храмовая молитва русской природе, и заметить — сколько же хорошего "миролюбия" в православии. Любый христианин готов повторить тючевский упрек позитивистам:

*Не то, что мните вы, природа —  
Не слепок, не бездушный лик.  
В ней есть душа, в ней есть свобода,  
В ней есть любовь, в ней есть язык...  
Они не видят и не слышат,  
Живут в сем мире как впотьмах,  
Для них и солнцы, зная, не дышат,  
И жизни нет в морских волнах.  
Лучи к ним в душу не сходили,  
Весна в груди их не цвела,  
При них леса не говорили,  
И ночь в звездах нема была!*

Присутствие Бога в мире (панэнтеизм) переживается в христианстве как чудо, а не как естественная необходимость: "В каждом древе распятый Господь, В каждом колосе тело Христово, И молитвы пречистое слово Исцеляет болящую плоть" (А. Ахматова).

Да, мир поистине прекрасен. Он может быть источником религиозных переживаний, но не предметом религиозного поклонения. Странствуя по миру, человек рискует "в великолепии видимого потерять из виду Бога".

Поэтому, переживая поэтику пантеизма, христиане не приемлют его метафизику. Для христианина природа не замыкает в себе Бога, но указыва-

ет на Него. Вот блаженный Августин, ища Христа, проходит в мире школу богословия: "А что же такое этот Бог? Я спросил землю, и она сказала: "это не я"; и все, живущее на ней, исповедало то же. Я спросил море, бездны и пресмыкающихся, живущих там, и они ответили: "мы не бог твой: ищи над нами". Я спросил у веющих ветров, и все воздушное пространство с обитателями своими заговорило: "ошибается Анаксимен: я не бог". Я спрашивал небо, солнце, луну и звезды: "мы не бог, которого ты ищешь" — говорили они. И я сказал всему, что обступает двери плоти моей: "скажите мне о Боге моем — вы ведь не бог, — скажите мне что-нибудь о Нем". И они вскричали громким голосом: "Творец наш, вот Кто Он". Мое созерцание было моим вопросом: их ответом — их красота" (Исповедь. X, 6).

Вновь повторю: расхождение христианства с пантеизмом начинается там, где пантеизм начинает отрицать в Боге над-мирное бытие и личностное бытие, там, где он начинает отрицать реальность мира, реальность той самой природы, которую пантеизм воспекает в своей поэзии, и там, где он редуцирует человека к сумме безличностных энергий.

## Пантеизм и проблема свободы

Исходя из пантеистического тезиса о растворенности человека в "первоединостве", философски невозможно обосновать феномен человеческой свободы. Если я — всего лишь "проявление" мировой субстанции, я не могу быть свободен от того, чьим проявлением я являюсь. Отсюда — вполне логичный вывод: "В сущности говоря, ничего, кроме кармы, не существует. Все Бытие есть лишь нескончаемая цепь причин и следствий".

Но для христианской мысли свобода человека есть исходный факт, и поэтому христианская философия строится так: есть факт свободы человека. Спрашивается: каким должно быть мироздание, чтобы допустить человеческую свободу? На первых шагах этого размышления последуем за Кантом. Свое знаменитое "нравственное доказательство бытия Бога" Кант начинает с общеизвестной посылки: ничто не происходит в мире без причины. "Если бы мы могли исследовать до конца все явления воли человека, мы не нашли бы ни одного человеческого поступка, который нельзя было бы предсказать с достоверностью и познать как необходимый на основании предшествующих ему условий". Или: "Возьми какой-нибудь произвольный поступок, например, злостную ложь, посредством которой какой-нибудь человек внес известное замешательство в общество; сначала мы исследуем ее мотивы, затем разберем, насколько она может быть вменена человеку вместе с её последствиями. Для решения первой задачи мы прослеживаем его эмпирический характер вплоть до источников, которые мы ищем в дурном воспитании, плохом обществе, отчасти даже в злобности его природы, нечувствительной ко стыду, и отчасти в легкомысленности и опрометчивости, не упуская, впрочем, из виду также и случайных побудительных причин. Во всем этом исследовании мы действуем точно так же, как и при изучении того или иного ряда причин, определяющих данное явление природы". Принцип детерминизма (то есть причинно-следственных отношений) — это самый общий закон мироздания; ему подчиняется и человек, но в том-то и дело, что — не всегда. Бывают случаи, когда человек действует свободно, ничем автоматически не понуждаемый. Речь не идет о нашей полной независимости. Вопрос в том, всё ли определяется этими зависимостями, исчерпывается ли человек этими зависимостями — или хотя бы на одну сотую и он убегает от них. Как часто он пользуется своей свободой — это уже другой вопрос. Мы по шею стоим в зависимости от нынешнего мира — это есть. Но есть и свобода.

Если же мы скажем, что у каждого человеческого поступка есть свои причины, то награждать за подвиги надо не людей, а эти самые "причины", и их же надо сажать в тюрьму вместо преступников. "Но хотя мы и полагаем, что поступок определялся этими причинами, тем не менее мы упрекаем виновника, и притом не за дурную природу его, не за влияющие на него обстоятельства и даже не за прежний образ его жизни; действительно, мы допускаем, что можно совершенно не касаться того, какими свойствами обладал человек и рассматривать исследуемый поступок — как совершенно не обусловленный предыдущим состоянием, как будто бы этот человек начал им некоторый ряд совершенно самопроизвольно". Там, где нет свободы — там нет ответственности и не может быть ни права, ни нравственности. Кант говорит, что отрицать свободу человека — значит отрицать всю мораль.

А с другой стороны, если даже в действиях других людей я и могу усматривать причины, по которым они поступают в каждой ситуации именно так, то как только я присмотрюсь к себе самому, то должен будет признать, что по большому счету я-то действую свободно. Как бы ни влияли на меня окружающие обстоятельства или мое прошлое, особенности моего характера или наследственность — я знаю, что в момент выбора у меня есть секундоочка, когда я могу стать выше самого себя... Есть секундоочка, когда, как выражается Кант, история всей вселенной как бы начинается с меня: ни в прошлом, ни вокруг меня нет ничего, на что я смел бы сослаться в оправдание той подлости, на пороге которой я стою...

Кантовский императив задает совершенно определенную онтологию, в которой весь внешний мир рассматривается как абсолютно пронизываемый для нравственного деяния, как не имеющий собственной аксиологической плотности, которая могла бы привести к неустранимым отклонениям моего поведения. У этого мира нет собственного напряжения, способного внести возмущение в поле нравственного поступка. Такой мир полностью прозрачен для оценивающего человека: деятель, взвешивая последствия выбранного поступка, способен как бы сквозь мир видеть самые отдаленные его последствия. Эта аксиологическая бессубстанциальность мира означает, что в каждом решении человек выбирает весь мир.

Каждое человеческое действие может описываться двояко: как результат некоего причинного ряда и как его начало. Оно может рассматриваться как суммирование наличности, как ее равнодействующая — или как прорыв за ее пределы, творение нового. Возможно такое действие, которое становится причиной последующих событий, но само оно свободно, беспричинно. Возможно *причинение через свободу* ..

"Каждый злой поступок, если ищут его происхождения в разуме, надо рассматривать так, как если бы человек дошел до него непосредственно из состояния невинности. В самом деле, каково бы ни было его прежнее поведение и каковы бы ни были воздействовавшие на него естественные причины, а также заключались ли они в нем или были вне него, все же поступок его свободен и не определен ни одной из причин; следовательно, о нем можно и должно судить как о первоначальном проявлении его произвола. Нет таких причин в мире, которые могли бы заставить его перестать быть существом, действующим свободно".

Итак, в рамках практического разума, то есть в морали, мы не можем описывать поведение человека исключительно в категориях детерминизма. Как не осуждают луну за то, что ее не видно днем, так нельзя винить и того, чья человечность не проявилась в некий день, самый важный для него и его ближних. Как не награждают Волгу за то, что она впадает в Каспийское море, так же нелогично награждать соответствующей медалью хорошо воспитанного и генетически благополучного молодого человека за отвагу при пожаре.

Нравственная область свободы — область должного, природа и мир явлений — область наличного. "Невозможно, чтобы в природе нечто должно было существовать иначе, чем оно действительно существует, более того, если иметь в виду только естественный ход событий, то долженствование не имеет никакого смысла. Мы не можем даже спрашивать, что должно происходить в природе, точно так же как нельзя спрашивать, какими свойствами должен обладать круг; мы можем лишь спрашивать, что происходит в природе или какими свойствами обладает круг". Если человек есть исключительно часть "природы", то и человеческое поведение нельзя описывать в категориях "долга". Что бы ни натворил человек — реакция может быть только одна: "так получилось" и иначе быть просто не могло.

К сожалению, эти позитивистские описания прочно укоренились в сознании общества, дерзающего назвать себя "постхристианским". Девушка ушла в публичный дом — и, конечно, мы понимаем, почему: крушение коммунистической идеологии, духовный вакуум, влияние улицы, плохое воспитание, недостаток культуры. Девушка ушла в монастырь. Нам и здесь все ясно: крушение коммунистической идеологии, духовный вакуум, недостаток культуры, плохое воспитание, влияние улицы.

Но то, что в человеческом обществе есть нравственная оценка наших действий, означает, что наша совесть видит в нас самих некоторое акосмиче-

ское явление. В моей сегодняшней ситуации выбора я вижу некую брешь, пробитую в железном сцеплении причин и следствий: я могу выбрать другое будущее и вести его генеалогию из другого прошлого. Есть несколько рядов причин, каждый из которых "желает", чтобы мое настоящее определялось им. Есть ряд побудительных мотивов, ряд причин, которые сейчас могут произвести через меня грех. А есть такие причинные цепи, такие событийные связи в моем прошлом, которые могут разрешиться благим действием. Но от моего личностного произволения зависит — какому из этих рядов я позволю осуществить свою актуализацию в эту минуту.

Если в мире явлений свободы нет, а в человеке она есть, значит, мир явлений еще нельзя назвать подлинным миром, это — еще не весь мир. "Так как сплошная связь явлений в контексте природы есть непреложный закон, то это неизбежно опрокидывало бы всякую свободу, если бы мы упорно настаивали на реальности явлений". Или, как уточняет Владимир Соловьев эту кантовскую мысль — "если бы только нужно было признавать *исключительную* реальность явлений". Значит, феномен свободы есть проявление иного бытия в нашем обычном порядке бытия, в мире феноменов, связанных друг с другом причинно-следственными отношениями. Бытие не исчерпывается миром явлений, не исчерпывается кругом явлений, взаимно повязанных друг с другом по принципу детерминизма.

Так Кант выходит к фундаментальной идее всякой серьезной метафизики — к утверждению иерархии, наличия разных по своей значимости и основательности уровней бытия. Есть объекты онтологического минимума, есть точка омертвления свободы, а есть вершины онтологической напряженности. Человеческая свобода — реальность, философски более значимая, чем мир явлений. Но основной закон иерархии гласит, что низшее не может породить высшее. Свобода не может быть понуждена к бытию миром детерминизма. Если свобода есть способность исходит из самого себя, то у свободы не может быть причины, и мир не мог породить свободу. Если причина необходимым образом произвела свободу, то слово свобода к результату не приложимо. Свобода не понуждается к бытию миром детерминизма, свобода получается из небытия. Она может возникнуть только "из ничего" — таков один из смыслов христианского креационизма. Но мир свободы и мир детерминизма все же находятся в единстве, в связи. Если эта связь идет не от мира детерминизма к миру свободы — значит, мир свободы послужил причиной для возникновения мира детерминизма. Это значит, что мир причин может быть только порождением мира свободы. "В начале была Свобода". А потому — "среди благодеяний укажем на избавление от необходимости,

на неподчинение господству природы, на возможность свободно располагать собой по своему усмотрению" (Св. Григорий Нисский. Об устройении человека, 16).

Ощущение человеческой свободы столь свойственно христианству, что даже митрополит Антоний (Храповицкий), строя не вполне православную богословскую систему, в которой есть определенные реверансы в сторону пантеизма, резко определяет: "Бог, оставаясь субъектом всех физических явлений, предоставил самостоятельное бытие субъектам явлений нравственных". Поскольку христиане мыслят человека как надкосмический феномен, они могут себе позволить даже такую формулу. Оккультисты же, для которых человек не более чем "микрокосм", конечно, не могут, отрицая свободу и самобытность за миром в целом, признавать свободными и самобытными мелкие частицы несвободного макрокосма.

Значит, лишь признание онтологической иерархичности мира дает основание для свободы. Содержа в себе причинность, человек должен содержать в себе и еще нечто. Итак, человек не есть часть природы, у человека есть дистанция к миру вещей. Мир, откуда происходит человек — мир свободы, мир, существующий вне предикатов физического мира — времени и пространства. И это мир нравственно окрашенный, ибо его значимость и существование мы воспринимаем именно в опыте нравственного выбора. И потому — говорит Кант, — "морально необходимо признавать бытие Божие".

В рассуждении Канта нет абсолютной доказательности и логической принудительности. В конце концов, человек может считать себя всего лишь обычной частью мира, предметом, всецело растворенным в потоке явлений. Человек может так воспитать и стилизовать свою мысль, что детерминизм мирового процесса он будет считать безъизъятным, и даже в себе самом он не будет замечать исключения из тотальности причинно-следственных цепей. Человек может убедить себя, что свобода не более чем "осознанная необходимость". Человек может считать, что абсолютно круглых предметов в мире нет, и потому все геометрические теоремы о кругах и окружностях ложны. Но связь круга с его свойствами не прекратится даже в том случае, если действительно исчезнут все круглые предметы. Ведь геометрия имеет дело с понятиями (понятия о круге, о прямой, о точке и т. п.) и с логической связью между понятиями, а "логическая связь между понятиями не прекращается, даже если нигде нет объектов, соответствующих этим понятиям". Даже если нет ни свободы человека, ни Бога, а "свобода" и "Бог" суть лишь понятия, возникшие в человеческом сознании, все равно, как показал ход рассуждения Канта, между этими двумя понятиями есть неразрывная логическая связь.



Нельзя признать одно из этих положений ("свободу"), не приняв вывода из нее: Бога. Приняв свободу, человек не только логически, но и морально будет понужден к принятию Бога. Ведь одним из моральных долженствований человека является долг мыслить честно, логично, последовательно, долг принимать даже те выводы из своих открыто декларированных посылок, которые самому мыслителю кажутся нежелательными. Так вот — если философ декларировал свою убежденность в том, что человек есть существо свободное, то он морально обязан пройти путем Канта и ввести в систему своей мысли тезис о бытии личностного Бога. Или, говоря словами самого Канта о кантовском доказательстве бытия Бога: "Этот моральный аргумент вовсе не имеет в виду дать объективно значимое доказательство бытия Бога или доказать сомневающемуся, что Бог есть; он только доказывает, что если сомневающийся хочет в моральном отношении последовательно мыслить, то он должен признание этого положения принять в число максим своего практического разума". Кантовский аргумент действителен лишь при одном совершенно неформальном и внефилософском условии: если человек *хочет мыслить ...*

Итак, свобода человека может быть обоснована лишь в случае, если у него есть надмирное, надматериальное происхождение. Только имея точку опоры в горнем, можно быть свободным от всецелой тирании снизу. Если есть только поток феноменов, то у меня нет свободы. Но что стоит за миром феноменов, связанных одной цепью? Стоят ли за ним *вещи-в-себе* (во множественном числе) или только одна Вещь? Если за миром феноменов есть только одна Субстанция, то я не свободен также. Ибо та моя глубина, которая не растворяется в потоке феноменов, на самом деле неотделима, неотчуждаема от более глубокого уровня бытия. И если поверхностный уровень бытия (мир природных феноменов) отнимает у меня часть моей свободы, то в глубине бытия Единая Субстанция отнимает у меня уже всего меня (ибо превращает меня в частный случай проявления Мирового Принципа, Мировой Души).

Для последовательного оправдания свободы необходимо исповедовать мировоззрение: а) иерархическое и б) плюралистическое (немонистическое). Первое условие объясняет независимость человека от мира явлений, второе же условие должно избавить его от растворения в мире нуменов. Мир духовный свободы, на который указывает наша, умаленная свобода, должен быть представляем множественным. Не одна-единственная субстанция проявляет себя в игре мировых феноменов и своей единственной свободой причиняет все мировые процессы, но за разными действиями стоят

разные субъекты: нас, людей, нас, духовно-свободных разумов, много. Но поскольку не мы сами создали себя и свои свободы, то следует признать и некое духовно-свободное начало, стоящее над нами. Так свободны ли мы от Него? То, что выше нас, избавляет нас от рабствования тому, что ниже нас. Но что может защитить человека сверху? Может быть, духовный мир прикрывает нас от мира материального лишь затем, чтобы ни с кем не делить власть над нами? Так царь может взять под свою защиту и опеку "человека", принадлежащего боярину: но приобретенная свобода от прихотей боярина никак не означает независимости от капризов царя.

То, что я могу свободно действовать и мыслить, означает, что через меня в физическом мире проявляется некая духовная, надматериальная стихия. Но не есть ли мое сознание всего лишь ее проявление? — Вот вопрос, к которому довольно быстро приходила любая пробудившаяся религиозно-философская мысль. Не есть ли человеческое сознание лишь частное проявление Всемирного Разума? Если на этот вопрос дается положительный ответ — тогда создается та или иная разновидность пантеистической философии. Всё есть Божество: все многообразные грани мира суть различные проявления одной и той же Сущности. Частные индивидуальные разумы — не более чем рябь, вскипающая на поверхности бездонного океана Вселенского Духа. Но стоит согласиться с этим тезисом — и тотчас свобода человека исчезает как пар. Дух Вселенной мыслит во мне — но не я; Вселенский Разум определяет мои действия и является их подлинным субъектом и совершителем — но не я.

Если мое сознание есть "проявление" Мировой Энергии — не может быть и речи о моей свободе. Ибо феномен не может быть свободен от той сущности, проявлением которой он является. Магнитное поле не свободно от магнита, который проявляет себя через образование этого поля. В пантеистической вселенной я свободен не более, чем пузырек, вскипевший на дне чайника и пролагающий путь наверх. Так какая же мне разница, игрушкой каких энергий я являюсь — физических или метафизических!

И все же — я свободен. Так каким же должен быть Бог, чтобы дать мне свободу не только от мира, но и от Самого Себя?

Может ли магнит дать свободу магнитному полю? — Нет. Может ли Энергия не оказывать на встретившийся предмет такое действие, которое она по своей природе должна оказать? — Нет. Чтобы Энергия не реализовывала себя автоматически и со всей своей мощью — у нее должен быть регулятор. И то, что регулирует излучение и действие энергии, не может быть

самой энергией. Итак, если духовные энергии не исчерпывают собою мое бытие, если они не растворяют мою свободу в себе — значит, их что-то ограничивает.

Может быть, я сам есть этот ограничитель для Вселенской Духовной Энергии? Оккультизм полагает именно так. Человеческая ограниченная индивидуальность в силу своей невежественности дробит и гасит Единый Поток Духа. Однако — что же это за Абсолют, который может так легко ограничить такая малость, как человеческое невежество?! Откуда у человека такая возможность останавливать течение Вселенской Мощи? Как человек, являющийся не более чем проявлением, феноменом этой Энергии, может ее саму же удержать и остановить?

Кроме того, если мое сознание действует столь фатально и разрушительно, если оно ограничивает Абсолют — то религиозно необходимо стереть его. Во имя Космоса человеческая мысль должна погаснуть. Или Космос дышит в тебе и через тебя — и тогда нет никакого твоего дыхания и никакой твоей мысли, или ты предпочитаешь думать, делать, чувствовать, действовать сам — но тогда ты становишься врагом Вселенной, врагом Абсолюта. Перед лицом этой дилеммы оккультная мысль, равно как и буддистская и индуистская, не колеблясь, жертвует человеком.

Для погашения ряби, мути, волнения индивидуального сознания на поверхности Великого Брахмана "требуется интенсивное самоотрицание". Это самоотрицание, погашение индивидуального сознания достигается медитациями, смысл которых английский исследователь и проповедник буддизма Э. Конзе уподобляет анти-ювелирной работе: "Так гаснет блеск бриллианта, когда стесывают его грани". Александра Давид-Нюэль (в некоторых переводах обозначенная как Дэви-Неел), начавшая свой путь с обычной теософии, но затем все же научившаяся понимать собственный язык буддистской мысли, пишет, что именно "здесь мы вплотную подошли к сущности тибетского мистицизма, величайший принцип которого гласит: не надо ничего "создавать", надо "уничтожать созданное". Я уже упоминала, что созерцатели среди лам сравнивают духовный тренинг с процессом очищения или прополки".

Если же я не хочу "стесывать грани" своего сознания или "выпалывать" мою личность, если я хочу философски обосновать тайну моей свободы — то мне придется создавать иную модель бытия. Не я ограничиваю поток Энергии. Она ограничена чем-то, что не ниже, но выше нее.

И этот ход мысли многократно встречался в различных оккультных доктринах. Над духами, проявляющими себя в нашем мире, есть более высо-

кие Иерархи, которые контролируют проявления более низких духовных эманаций. В свою очередь, над этими космическими надсмотрщиками надо мыслить надзирателей более высокого ранга — и так в дурной бесконечности.

И вопрос все равно остается открытым: если Вселенская Энергия едина, то что же контролирует все ее проявления, что контролирует Божественную Энергию как таковую, в ее целостности? Кто и как может контролировать и ограничивать действие Абсолюта? — Только Он сам. Бесконечная энергия может излучаться частями, лишь если в источник энергии встроен механизм, контролирующий утечку энергии. Значит, в Боге необходимо различать источник божественной творческой энергии и некую "контролирующую инстанцию", то есть природу, излучающую энергию, и Личность, разумно и целенаправленно контролирующую эти эманации.

Оберегая свободу человека, мы должны неизбежно прийти к персоналистическому монизму христианского типа — иначе человек будет растворен в мире безличности. Метафизическая реальность, причастие которой дарует нам независимость от мира физического, чтобы даровать нам независимость и от себя, должна быть сама свободно-любящей, то есть ограничивающей свое могущество и свое присутствие перед человеком. Кенозис Бога есть основа человеческой свободы. Но к кенозису способна не субстанция, а личность.

Итак, для того, чтобы, с одной стороны, признавать бесконечную мощь Абсолюта, а с другой — осознавать, что эта мощь проявляется в нашем мире весьма ограниченно, оставляя место нашей свободе, и с третьей стороны, признавать, что это ограничение Божественного действия в нашем мире не навязано Божеству некими внешними по отношению к Нему инстанциями, но есть свободное Его решение об ограниченном способе Его проявления в мире людей, — для этого надо мыслить Бога как Личность. Тут, как рассуждает А. Ф. Лосев, "нужна максимальная честность и непредвзятость мысли, чтобы констатировать всю жизненную реальность того, что люди называют судьбой. Можно сказать так: понятие судьбы перестает играть доминирующую роль только в мировоззрении абсолютного теизма. Тут перед нами жесточайшая и беспощаднейшая, свирепейшая дилемма: или есть в бытии абсолютная целостность, включая все пространства и все времена, включая всю осознанность этого бытия и все его сознательное направление — и тогда существует Божество как Абсолютная Личность, и тогда, в конечном счете, нет никакой судьбы, а есть только, самое большее, временное человеческое неведение, или не существует никакой абсолютно-личностной гаран-

тии в бытии, тогда человек ничего не знает о реальном протекании бытия не в силу своей временной ограниченности, но в силу того, что вообще ничего нельзя узнать о бытии в том смысле, что там и узнавать-то нечего, то есть тогда — фатализм и судьба".

Божественная Личность по Своему свободному решению умаляет, умеряет изливание энергий бесконечной Божественной Природы вовне, чтобы дать место бытию иному, чем сам Бог. Бог творит мир иной, нежели Бог — и это действие Его смирения. Бесконечный Бог умаляет Себя, свободно освобождает от Своего всецелого присутствия некую толику бытия — и там возникает ничто. В этом ничто Бог творит мир людей. Отныне, по слову Владимира Лосского, Бог становится нищим, который стучит в двери нашей души, но никогда не решается взломать их, чтобы без нашего согласия войти внутрь наших сердец. Этот образ Божественной любви в христианской мысли определяется термином кеносис — самоумаление, самоистощание Божества. Это смирение Бога перед тварью. Это забота Бога о мире, в своем пределе завершившаяся Голгофой.

Так Он защищает человеческую свободу. Но если наша свобода есть факт, значит, она защищена. Если мы свободны от мира — значит, есть Божество. Если мы свободны от Божества — значит, есть Бог. Мы свободны — значит, Бог есть Личность. Мы свободны — значит, в мире действует не безликий "Парабраман", не "космическое электричество" или "космический магнит", не автоматическая Карма, но Личный Бог.

Если же Бог безличен, то есть не свободен, не волен в своих действиях, то в мире вообще ничего не происходит. Если есть Бог как Вечная и Духовная Основа бытия, как глубинная Причина мироздания (пантеизм это признает), и при этом Бог не свободно, а необходимо проявляет Себя в мире, то мир неколебимо статичен и всякое движение в нем есть не более, чем иллюзия. Чтобы уяснить это, возьмем нынешнюю ситуацию. Она необходимо приведена в бытие прежним состоянием вещей, послужившим причиной для возникновения сегодняшнего момента. Связь между причиной и следствием — связь необходимая. Это означает, что всегда, когда есть причина, наступает и следствие. Но если нынешнее состояние существовало не всегда, а произошло, значит и прежнее состояние, бывшее причиной появления его в бытии, также существовало не всегда. Иначе вечной причине соответствовало бы и вечное следствие, то есть нынешнее мгновение должно было бы считаться вечным, всевременным. Если ж это очевидно не так, то, значит, и причина нынешнего состояния также некогда возникла. Применим это рассуждение к ней самой и к причине ее собственного возникновения —

и получится, что и состояние, послужившее причиной нынешнего положения вещей, также неечно, также некогда возникло, и также возникло от временной причины, нуждающейся для своего объяснения в другой и опять же временно-ограниченной ситуации. Причинно-следственный ряд бесконечен и состоит из чередования дискретных моментов, каждый из которых, едва только придя в бытие, порождает следующий... Но, подождите: ведь у истока всех вещей мы предположили Вечное Бытие. Это Причина, которая есть и была *всегда*. Поскольку в этой причине мы (так велит пантеизм) видим лишь необходимость, но не предполагаем свободы и воли, значит, она от века же производит свои следствия. Значит, следствие совечно этой Причине. Но если мировой поток причин и следствий течет неизмеримо долго (совечно Божественной Причине) — значит, он уже давно протек по всему своему руслу и реализовал все возможные в нем последствия. Значит, все уже давно сбылось. Самые отдаленные последствия Вечной Первопричины уже сбылись, и, значит, нельзя представить, что сегодняшней мир только что настал — он уж был, точнее он был всегда. И тут одно из двух: или в мире без конца происходит "вечное возвращение" и повторение одних и тех же событий без малейших перемен в их подробностях (ибо все подробности связаны друг с другом niezbодимым способом). Или в мире вообще ничего не происходит. Все вокруг — иллюзия, и мы сами — тоже. Причина есть. А следствий на самом деле у нее и не было. И Ахилл никогда не догонит черепаху...

Проснуться от этой иллюзии можно только, если предположить, что Причина, хоть и вечна, но проявляет Себя не природно-необходимым, а свободным способом. В Первопричине надо предположить нечто, что делает появление следствия ненеобходимым, что отстраняет первобытие от необходимого выявления его в качестве причины для следствия. Это предполагает контроль над своими проявлениями. Это значит предположить существование свободно-разумного бытия, которое своей свободой кладет начало последующей причинно-следственной цепочке, но само не нуждается в каких бы то ни было объяснениях своей деятельности. Это — Бог.

Тогда в мире могут происходить события, в мире может рождаться новизна, в мире могут быть свободные люди. Если наша свобода свободна производить новые действия — значит, Бог есть Личность.

Третье условие человеческой свободы — это свобода от внутреннего мира самого человека, от мира психической причинности, которую он носит в себе самом. Или, лучше сказать, чтобы быть свободным, человек не должен быть сводим к этой причинности, как и ко внешней. "Утешать себя понятием разумной свободы — это все равно что допустить внутреннюю детермини-

рованность вместо внешней и сказать, как это отметил Иоэль, что "парализованный свободнее, чем тот, кто находится в оковах" — рассуждает Н. О. Лосский.

Если я тотально зависим от внутренних моих стремлений, то это то же рабство, но у хороших господ. Кант говорил в таких случаях о "духовном автомате". В этой связи Кант считает необходимым говорить о двоякой свободе: "Под свободой в космологическом смысле я разумею способность самопроизвольно начинать состояние... Свобода в практическом смысле есть независимость воли от принуждения импульсами чувственности". Аскетика — это борьба за свободу. "Если я не властвую над своими проявлениями, я емь эти необходимые проявления, я стал автоматом... Но — я могу нового хотения, то есть творить себя".

Предлагаемое христианством различение природы и личности помогает обосновать эту независимость человека от внутреннего детерминизма. Человек существует как личностная инаковость по отношению к природе — и потому личность через свое произволение может сублимировать природные стремления. "Сублимирует в конце концов свобода и только свобода. Она витает над всем материалом эмоций, влечений, аффектов, направляя и изменяя непроизвольно-бессознательные удачные и неудачные сублимации. Свобода ответственна за все содержания сознания и подсознания". О. Павел Флоренский в этой связи ставил вопрос о воспитанных и невоспитанных сновидениях... Здесь сохраняет свое значение аристотелевское понимание "формы" и "материи". Материал низшей онтологической ступени со всеми его законами используется в созидании более высокого. Дом сохраняет в себе кирпичи со всеми их физико-химическими свойствами, но кирпичи не содержат в себе дома, не определяют всецело его архитектуры. Вот почему дом есть высшая новая ступень бытия, созданная из низшей материи. Так человеческая свобода вбирает в себя законы мира и психологии, языка и общества, не растворяясь в них.

Откуда зло? Теософский ответ сводится к тому, что все зло происходит от невежества (точнее — от того, что не все еще прочитали и усвоили "Тайную Доктрину" Блаватской). Но это явно недостаточный ответ — "явление зла не объясняется ограниченностью существ, как думали некоторые мыслители. Ограниченное существо, составляющее часть известного порядка, может, оставаясь на своем месте, следовать общему, управляющему этим порядком закону. Его ограниченность не ведет к тому, что оно непременно должно выступать из общего строя; скорее наоборот. Животным, несмотря на их ограниченность, мы не предписываем нравственно злых поступков.

Что бы они ни делали, они всегда исполняют вложенный в них закон. Нравственное же зло есть извращение порядка. Это не отрицательное только начало, состоящее в недостаточном понимании закона. Нравственное зло есть явление положительное: оно заключается в противодействии ясно сознаваемому закону. Откуда же подобное извращение установленного Богом порядка?.. Откуда у свободного существа могло взяться побуждение действовать наперекор своей собственной природе?"

В самом деле, даже самое ясное сознание правды может не удержать от греха. Природа же человеческого духа (созданного по образу Божию или, согласно теософам, вообще являющегося частицей Божества) не может стремиться ко злу. Проще всего свалить все на плоть: мол, душа стремится ввысь, а тело тянется пакостить. Но хоть сколько-нибудь внимательное наблюдение за собой быстро откроет, что греховное влечение чаще поднимается отнюдь не из тела, а из глубин души: не тело же ввергает нас в состояния гордости или отчаяния; не строение же нашего организма приводит к состоянию одержания ненавистью!...

Значит, в человеке есть некоторая автономность от нашей собственной душевно-телесной природы. Тем условием человеческого бытия, которое не есть человеческая природа, в христианской философии как раз и считается личность и личностная воля. Зло возникает только потому, что разумное бытие не тождественно себе самому, не растворяется в своей природе. Именно в зазоре между личностью и природой возможен распад.

Человеческая природа сама по себе сложна и иерархична: в ней есть плоть (со своими специфическими потребностями, волениями и действиями), есть душа (с огромным многообразием разных потребностей и влечений) и есть дух, жаждущий Высшей Радости и Истины. Над всем этим "оркестром" помещается "дирижер" — личность с присущим ей "личностным произволением". Жизнь человека напоминает заседание парламента. Есть множество фракций, каждая из которых предлагает реализовать именно ее проект. Нередко в один и тот же момент в президиум поступает несколько запросов: фракция головы предлагает что-то почитать, фракция сердца робко намекает, что читать-то ты и так читаешь, а вот молиться совсем позабыл... Фракция желудка напоминает, что вообще-то пора поесть. Что предлагает фракция "радикально-либеральных демократов", лучше в печати не упоминать... Каждый из этих импульсов сам по себе законен (каждая фракция в парламенте присутствует на законных основаниях). В принципе и проект каждой из них совсем не плох (в природе человека нет зла). От личностного



произволения зависит, какой из этих энергий дать выход, в какой мере, каким образом, когда и при каких условиях.

Грех — это реализация природно-благого желания не вовремя и некстати, недолжным образом. Это — ошибка личного произволения, неправильно ощутившего некое добро там, где его в данный момент не было. Желание поесть непостыдно и благо. Но если я достану бутерброд аккурат во время пения Херувимской песни и стану его жевать прямо перед Царскими Вратами — это будет все-таки грехом (в диапазоне от невоспитанности до кощунства — в зависимости от намерений и степени осведомленности жующего). Да и само это физиологическое желание можно удовлетворить многими способами: можно пойти и заработать на хлеб. Можно попросить хлеб у ближних. Можно его вырвать у соседа. Не желудок подсказывает образ удовлетворения его потребности, личность находит способ реализации некой природной энергии в соответствии с тем, что она посчитала подходящим. Если личность неверно ориентируется в координатах добра и зла — она найдет дурные способы реализации добрых энергий. Но в том, что человек крадет хлеб ближнего, виноват не его желудок, а его личная воля...

Моя душа стремится к духовному знанию, но от моего личностного решения зависит — к какому источнику она припадет для удовлетворения своей жажды. Будет ли она пить из лужи магизма или же обратится к чистой воде Евангелия?

Личность не может создать новое желание, но она может усилить, расчистить дорогу для еле слышного голоска той фракции, которая желает обновления жизни. Личность может установить иерархию влечений и сказать, что проекты фракции, жаждущей развлечений, будут финансироваться по "остаточному принципу", после того, как требования долга и совести будут хотя бы в главном исполнены. По сравнению, предложенному А. И. Введенским, личностная "воля должна поступать вроде того, как поступает искусный правитель с сильно ограниченной властью, который может производить лишь самое легкое давление на управляемых им людей; но этим путем он так комбинирует их собственные личные стремления, что его подданные, стремясь к достижению собственных интересов, независящих от его воли, уже одним этим осуществляют и намеченные им цели".

Поскольку сама личность бескачественна, надприродна, то в своей политике, устанавливающей ценностную иерархию запросов "подданных" и "фракций", она по большей части следует аппарату советников (например, подсказкам фракций "разум" или "совесть"). А вот их советы могут оказать-

ся недостаточно добротны. Они подсказывают личности, где в данной ситуации добро, а где зло (или — меньшее добро). Если человек смог правильно распознать нравственный смысл предлагаемой ему ситуации — о нем можно сказать, что он познал ее провиденциальный смысл, то есть познал волю Творца. Воля Творца о твари и в твари в патристике называется "семенными логосами" (тот самый "пламень вещей", о котором писал преп. Исаак Сирин, выражение которого Рерихи приспособили для обозначения своей "агни йоги").

Но если человек не вполне распознал этот смысл, если он наделил некую вещь, некоторого человека или некоторое событие смыслом, который не придавал ему Творец — то он подменил "семенной логос" "логосом измышленным" (придуманый смысл реальности преп. Максим Исповедник называет *logos phantastikos*). Эта подмена может произойти как в результате недостаточно глубокого проникновения человека "в то сокровенное горнило, где первообразы кипят" (А. К. Толстой в поэме о преп. Иоанне Дамаскине), так и в результате сознательного искушения со стороны духов зла. Фантастический, примышленный логос тогда играет по отношению к произволению ту же роль, что и топор, подложенный Негоро под компас в романе Жюль Верна "Пятнадцатилетний капитан". Он отклоняет стремление к добру на несколько делений, и корабль приплывает совсем не туда, куда стремилась природная воля человека. Поэтому "вся брань монаха состоит в том, чтобы отделять страсти от мыслей. Иначе ему невозможно бесстрастно взирать на вещи", — поясняет преп. Максим.

Это значит, что нужно смотреть на вещи, не стремясь к их обладанию. Постигать логосы вещей, не вовлекая эти вещи вслед за собой в круговерть смерти, в суету движения, не ведущего к Богу. "Страсть есть неразумная любовь либо слепая ненависть к ним", то есть не по назначению употребленные влечения эроса и танатоса. "Мир имеет много нищих духом, но не так, как должно; много плачущих — но об утрате имущества или о потере детей; много кротких, но в отношении к нечистым страстям; много алчущих и жаждущих, — но алчущих похитить чуждое; много милостивых, но к телу; много чистых сердцем, но из-за тщеславия; много миротворцев, подчиняющих душу плоти; много изгнанных, но за свое беспутство; много поносимых, но за бесстыдные грехи".

Итак, зло рождается от уклонения движения в сторону. "Некоторые говорят, что зло отсутствовало бы в сущих, если бы не было некоторой силы, влекущей нас к нему. Но эта сила есть не иное что, как небрежение естественными энергиями ума". Напротив, "ум называется мудростью, когда он

всецело блюдет свои непреложные стремления к Богу". Зло есть реальная сила, которая действует в бытии, но рождается она не из злой природы, а из благой, но только реализуемой вполсилы, недостаточно напряженно и последовательно. Зло не есть просто отсутствие добра; зло реально потому, что использует реальные энергии человека, которые созданы, чтобы служить добру, но переориентированы для служения фантазмам. Фантазмы ирреальны, но энергии, приводимые ими в действие, реальны. Большевицкая утопия — фантазм, разрушенная Россия и миллионы перерубленных судеб — реальность... Откуда взялись первые фантазмы? Ответ "Капитанской дочки", Достоевского, Библии известен: "бесы". Первый фантазм, первый грех подсказан, нашептан человеку извне. Откуда бесы? Вот здесь у христианства нет "знаний", нет "гнозиса" (ибо где ж найти человека-специалиста по ангельской психологии?!). Но есть ощущение. Это ощущение однажды было так выражено митр. Антонием Сурожским: ангельский мир, как и мир человеческий, есть мир личностей. Личность — это возможность строить свою жизнь из самого себя. Личностное бытие — это бытие, имеющее центр и основу своего бытия в себе. И поэтому для любой личности при ее встрече с Богом встает вопрос: или любить Бога больше, чем себя, или любить себя больше, чем Бога... Некто по имени Люцифер сделал второй выбор. Но именно потому, что и человек есть личность, для него тоже возможен выбор судьбы. Путь человека не предопределяется его природой, а избирается личным решением.

В тех философиях, где нет различения личности и природы, тайна зла оказывается неразрешенной. Китайский мудрец Сюнь-Цзы полемизирует, например, в III в. до Р. Х. со своим коллегой Мюнь-Цзы, полагавшим, что природа человека добра: "Я утверждаю, что это неправильно. С древности до наших дней добро — это соответствие поступков и высказываний истинному дао. Если предположить, что природа человека действительно изначально соответствовала истинному дао, что человек всегда следовал установленным правилам, то зачем еще существовали совершенномудрые правители и какое они имели значение? Какое значение они могли иметь, если природа человека независимо от них соответствовала истинному дао и, следовательно, установленным правилам?". Именно неразличение природы и личности неизбежно приводит к таким апориям. В этом отрывке замечательно непонимание того, что человек может действовать не просто как экземпляр рода, действия человека здесь однозначно определяются его природой и даже перед лицом самого себя человек не свободен...

Если же человек тождествен своей природе, то он неотличим от животного: как животное целиком растворено в своем восприятии мира и его реакция всецело обусловлена, так и у человека нет зазора между ним, его актуальным поведением и внешним миром. Эрос и танатос действительно оказываются теми мировыми инстинктами, на скрещивании которых находится живой мир — в том числе и человек. В современной философской антропологии, однако, подчеркивается, что специфически человеческая черта — это "способность быть объективным", то есть возможность относиться к другой реальности не под действием личных аффектов. Человек может просто любоваться, просто радоваться и даже — умалять себя ради другого. "В человеке всего более божественно то, что он может благотворить", — говорил свт. Григорий Богослов.

Отказавшись от признания личности в Боге, теософы отвергли онтологическое значение личности в человеке и в итоге не смогли пояснить, как у человека может быть дистанция по отношению к себе самому. Тем самым теософы создали систему, в которой могут быть красивые слова о свободе и творчестве, но в которой ни та, ни другое не могут быть философски обоснованны. "Философия творчества" необходимо должна быть персоналистической. Это значит, что она не может быть пантеистической.

## Свобода от кармы

Философия, претендующая быть "философией свободы", должна основать четыре независимости человека: независимость от физического мира; независимость от мира надчеловеческих ценностей; независимость от внутреннего мира человека и, наконец, независимость от прошлого. Если настоящее есть всего лишь производная, взятая от прошлого, то для свободы не остается места.

Для того, чтобы не быть под властью временного детерминизма, во мне должно быть нечто надвременное. Все давление моего прошлого на меня должно быть не абсолютным, не всеопределяющим. Моя свобода предполагает некоторый зазор между моим прошлым и моим настоящим. И этот зазор по-настоящему может быть закрыт только с моего согласия. Из своей ситуации, трансцендентной по отношению к прошлому, я хотя бы до некоторой степени могу решать — каким "причинам" из моего прошлого опыта я разрешу породить следствия в моем настоящем, а каким — нет. В человеке должно быть что-то над-временное. Поток моей психической жизни (сознательной и бессознательной) протекает во времени. Но христианская антропология постулирует наличие под этим потоком несложной и самотождественной ипостаси человека — той личностной глубины, которая не смывается рекой времени, не растворяется в потоке перемен. Рябь поверхностных перемен не уничтожает субъектной самотождественности; калейдоскоп "перцепций" не повреждает "трансцендентального единства апперцепции".

Но с точки зрения теософии мир полностью погружен в поток становления; время есть чередование причин и следствий. В этом кармическом колесе нет трещин. По утверждению одной современной проповедницы кармического мировоззрения, "что происходит с нами сейчас, не зависит от нас, что же касается нашего будущего, то оно исключительно в наших руках". Но в том-то и дело, что только **сейчас**, только в моем настоящем я могу создать свое будущее. Будущее творится не в будущем, а в настоящем. А если все, что окружает меня в настоящем, и все, что наполняет меня, мои мысли и мои желания "не зависят от нас", то тогда не я творю мое будущее, а прошлое создает свою вечность. Я лишь посредник между во-о-он той причиной и во-о-он тем следствием. Не я действую, но через меня действует прошлое...

Так откуда же в человеке, который есть не более чем сочетание прежних событий, может взяться та независимость от былого, которая позволила бы ему самому сотворить свое не-кармическое будущее? Что во мне или в мире может сделать меня столь независимым от моего прошлого, чтобы не оно, а я сам смог создать и избрать свое будущее? Как может творить человек, если "карма творит свое" (Беспредельное, 463)?

Это как раз тот взгляд на мир и на человека, с которым христианство вполне сознательно вступило в борьбу. Если есть судьба, если "карма творит свое" — то мы марионетки. Тогда "напрасно после этого и доискиваться мне, что за странное животное я представляю — я, жребий коего необходимость, который от судьбы наделен желаниями, однакоже возбуждаемыми какой-то чуждой мне силой" (Климент Александрийский . Строматы, II, 3).

Этика человеческой свободы может быть обоснована только антропологически. Чтобы обосновать способность человека самому, а не под тиранией прошлого, из коего исходят все его части, создавать свое будущее, должно признать, что в человеке есть личность. Есть та надвременная и надмирная целостность его сознания, которая обладает способностью к свободному самоопределению. Но раз теософия видит в человеке лишь "комплекс сочетаний" — то она и не может заметить того, что делает меня свободным от кармического прошлого и от универсума.

Человек оказывается чем-то случайным — и именно потому, что все его действия неизбежно-необходимы. По глубокой мысли Канта, случайное бытие — то, что имеет причину. Ибо если условие моего бытия коренится не во мне, но в предшествовавшей мне причине, в независимой от меня причине — то мое бытие *не самодостаточно*, не необходимо и, значит, *случайно*. Естественно, что в потоке кармы нет подлинности. Цепь причин, поток причин и следствий, к которому кармическая философия сводит мироздание, есть лишение бытия реальности. Если в мире безраздельно царит карма, если ее власть не умеряется свободно-личностными и независимыми от кармы действиями людей и Бога, то мир действительно есть некая огромная случайность, неподлинность, майя. В нем нет ничего самосущего.

Когда Е. Рерих не занимается морализаторством, она высказывает ясное понимание сути проповедуемой ею системы. "Не легко человеку принять истину о его зависимости. Ведь ту цепь существований не прервать, не выделиться себя, не приостановить течение. Как один поток Вселенная!" (Беспредельное, 193). "Предопределение есть следствие заложенной причины". Закон кармы можно назвать "слепым в силу его неизменности,

непоколебимости, когда он действует космически непреложно. Закон кармы становится разумным в действиях человека с пробужденным разумом". Ученик Е. Рерих А. Клизовский описывает это еще прямее: признав, что "закон Кармы, или закон причин и следствий, есть то, что в обычном понимании значится как судьба или рок", он утешает тем, что карму можно изучить и увидеть в ней "порядок, к которому можно приспособиться". В самом деле, если человек изучил распорядок лагеря и научился жить строго по режиму — вот он уже и свободен, ибо "осознал необходимость".

Познав закон Кармы и его непреложность, человек должен восславить свои цепи. "Когда дух поймет, как непрерывно текут проявления жизни, тогда можно указать на непрерывность всех цепей. Цепь мысли, цепь действия, цепь следствий, цепь стремлений, цепь жизней — одна цепь предопределяет другую!" (Беспредельное, 451). Когда Е. Рерих *думает*, она приходит к логичному выводу: "Нарушить цепь нельзя, но заменить железные кольца более тонким металлом можно" (Беспредельное, 48). Но стоит ей заняться *пропагандой*, — и лозунги забывают о всякой философии: "разорвите цепи и откажитесь от кармы быть порождением" (Беспредельное, 63). В другом же месте она вновь вспоминает о том, что теософия давно уже преодолела христианский невежественный предрассудок о личности и свободе: "Творчество магнита жизни состоит из этих цепей. И дух должен содрогнуться при мысли о нарушении цепи. Если проследить, как несутся в пространстве рекорды порванных цепей, то содрогнется, истинно, дух. Достигнет тот, кто примкнул к единству эволюции" (Беспредельное, 451).

Причины и следствия от века порождают друг друга, и "в сущности говоря, ничего кроме кармы не существует. Все Бытие есть лишь нескончаемая цепь причин и следствий".

И эту цепь нельзя порвать. В одном из селений Индии Блаватская разговаривала с потомком некогда очень могущественного царя, который рассказал следующее: во время одного из своих путешествий царь, как было принято, щедро одарил мудрецов, но при этом забыл принести дары одному из присутствующих и тот, смертельно оскорбленный, проклял царя. В ужасе царь бросился к его ногам и стал молить о прощении. И вот здесь произошло самое, на мой взгляд, интересное. Мудрец ответил, что уже поздно: проклятие начало действовать, и остановить его нельзя — царь потеряет трон, но жизнь ему и потомкам мудрец постарается сохранить.

Так что же такое — эта неумолимая карма? Карме можно дать несколько определений. Самое корректное (то есть наиболее точно выража-

ющее смысл собственно индийской философии) звучит так: "Карма — всякое действие, мотивированное желаниями". Кармой можно назвать любое "обусловленное бытие". То, у чего есть причина для существования, кармично. Наиболее известное проявление закона кармы — влияние одной жизни человека на следующее его перевоплощение — есть лишь одна из сторон действия этого общекоsmического закона. В этом контексте есть свой смысл в этимологии, производящей французское слово *cause* "вещь" от латинского *causa* "причина". Вещь — это причиненное.

Принцип кармы, таким образом, есть универсальный принцип. Но в этом и заключается главный недостаток кармической философии. Принцип, объясняющий все, на деле не объясняет ничего. Сослаться на "карму" все равно что сослаться на "причину", никак не уточняя, в чем же эта причина состояла. Но там, где популярное кармическое мировоззрение видит итог пути познания (торжествуяще возглашая: "карма у него такая"), там обычное философское или научное мышление видит только первый шаг на пути поиска. Уже Аристотель отказался от идеи "просто причинности", предложив саму причинность разделить на несколько видов. С тех пор вся эволюция науки и философии есть именно умножение различных причинно-следственных связей в их конкретном многообразии. И все это многообразие необуддизм пытается вновь закрыть абстрактным словечком: *карма*.

Это словечко становится мифом, который ничего не объясняет. Философия кармы признает, что карма пролагает свой путь через частные обстоятельства. Она признает, что непосредственно многое в нашей жизни зависит от конкретных ситуаций. Сами эти ситуации кармическая философия считает чем-то производным от кармы, но это значит, что знание кармы является принципиально бесполезным.

Во-первых, потому, что предположение о ней нарушает известный принцип Оккама: "Не следует умножать сущности без необходимости". Если характер ребенка вполне можно объяснить из обстоятельств его воспитания и наследственности (конечно, это объяснение должно быть достаточно корректным, чтобы не растворять в "обстоятельствах" и "причинах" свободу самого ребенка), то зачем же еще к известным и описуемым причинам прибавлять мифическую карму? (Этот принцип, получивший название "лезвие (или бритва) Оккама", как раз и использовался в позднее средневековье для того, чтобы защитить зарождающуюся науку от вторжения в нее оккультизма).



Во-вторых, потому, что кармическая мифология уводит мысль в дурную бесконечность. Я сейчас страдаю от того, что грешил в прошлый раз. А тогда я согрешил, потому что это было предписано мне прежней жизнью, а в той жизни я не мог поступить иначе, потому что должен был исполнить еще более древний кармический долг...

В-третьих, апелляция к карме бесполезна потому, что знание о ней, даже если оно верно, не принесет пользы: оно не может служить основой для деятельности. То, что я емь сейчас, зависит от течения кармы, от бывшего, а не от того, что я сам творю в эту минуту. А прошлое в принципе неизменяемо... Поэтому знание о карме — это знание о том, что не может быть изменено. Если я считаю, что обстоятельства зависят не от моей сегодняшней деятельности, а от непознаваемой Кармы и от прошлых эпох, — то ничего изменить в моей нынешней жизни я уже не в силах.

В-четвертых, в оккультной доктрине, видящей "все во всем", конкретные причины и следствия оказываются неразличимы. Все связано со всем, и все, что угодно, может быть причиной чего угодно. Пантеистическая философия "холизма", то есть восприятие мира как абсолютно единого и тотально взаимосвязанного целого, позволяет увидеть причины моих бед вовне, в других людях и в событиях, прямым участником которых я не был. Карма людей заложена еще в прототуманностях, оттуда ползет неизбежная цепь причин и следствий, которые ныне определяют наши судьбы и характеры. Из теософских доктрин можно заключить, что все события на Земле — это следствия чьих-то грехов на Сатурне или Венере, в наказание за которые более высокие духи обречены воплощаться в "низших мирах". Например, "тяжкая Карма Пятой Расы" (то есть современного человечества) была порождена атлантами.

Философия кармы несостоятельна по одной принципиальной причине: несостоятельна любая философия, когда она от "вечных вопросов", от рассуждений *perí arswn* пытается непосредственно перейти к объяснению бытовых деталей, к мелочам жизни, к подробностям бытия.

Как философия, идея переселения душ красива и даже логична. Но когда с помощью философии пробуют отремонтировать утюг — ломается любая философия (или утюг). Так, например, поломалась в руках Аристотеля великая философема Платона. Платон прекрасно говорил о мире идей, о том, что сущность каждой вещи превосходит ее саму, что сущность человека не вмещается в каждого отдельного человека и потому должна существовать как бы автономно от отдельных личностей — в особом, горнем "мире идей".

Аристотель же начал ехидно спрашивать: существует ли только "идея человека" или есть еще идея египтянина? идея европейца? идея эллина? идея афинянина? идея философа? идея Платона? И оказалось, что в платоновском мире идей не может быть никакого вожделенного философам единства. Идей там должно быть никак не меньше, чем самих предметов на земле...

Если христианин, справедливо веруя в Промысл Божий, во Единого Бога Творца и Вседержителя, попробует с помощью этих великих истин готовить завтрак и ремонтировать железные дороги, он окажется в весьма незавидном положении. Христианская традиция вполне мудро оставила за собой право на философствование, уступив изучение деталей мира сонму вполне обычных наук.

Кармическая философия необуддистов все еще носится со своим догматом как с универсальной отмычкой ко всем ситуациям, ко всем мирам, эонам, кухням и коридорам. Яичница подгорела? — Карма такая.  $E = mc^2$ ? — Такая уж карма у этого Е. Начальник одобрительно похлопал по спине за вовремя представленную полугодовую работу? — По гороскопу именно это должно было случиться с Весами на этой неделе в среду с 13 до 16.

Когда наука вторгается в область философии и полагает, что своими приборами она сможет определить и даже взвесить смысл человеческого странствия, — это называется "сциентизмом". Если же философия пробует стать не просто высшим, но единственным мериллом всего — она становится тоталитарной идеологией. Если ученый, поняв принцип действия электричества в лампочке, заверяет, что с помощью "электрических токов" он сможет исчерпывающе объяснить работу человеческого сознания, — он действует по сциентистской модели. Если философ, плененный идеей "космического электричества", полагает, что его Фохат равно светит и в человеческой голове, и в электрической лампочке, — он являет пример антисциентизма, крайнего идеологизма.

Наука говорит, как ходят поезда; расписание движения поездов рассчитано на научной основе. Но из изучения вокзального расписания я никогда не узнаю, куда следует ехать мне самому. Таков предел науки. Если же я выбрал желанную для меня точку на карте и решил туда отправиться, не сверившись с расписанием, — отсюда никак не следует, что нужный мне поезд будет ждать меня на любом вокзале в любое время, едва я только туда приеду. Таков предел философии.

Не все то, что происходит в мире, нуждается для своего объяснения в непосредственной религиозной причине. Бог и воля Бога не являются непосредственной действующей причиной всего того, что происходит в мире. Есть множество ситуаций, которые могут быть интерпретированы вне собственно религиозного контекста. Например, для объяснений того, почему закипает чайник на разогретой плите, не обязательно вспоминать Промысл Божий. Есть ситуации, порождаемые непосредственно самими людьми. Есть ситуации, в которых сказываются физические законы мироздания.

Признает ли кармическая философия действие в мире каких-то иных законов, кроме своей кармы? Есть ли еще какие-то принципы в мироздании, кроме принципа воздаяния добром за добро и злом за зло? То, что вода на уровне моря закипает при 100 градусах Цельсия, — это закон кармы или нечто иное? Можно ли объяснять закипание воды при более низкой температуре в горах Тибета особой кармой этих мест или достаточно сказать, что здесь ниже атмосферное давление?

Если я забыл поменять в своем коридоре перегоревшую лампочку и в очередной вечер на что-то наткнулся и набил себе синяк, то это не значит, что у меня именно "карма такая". Из моей забывчивости никак не следует, что мне на роду было написано обогатиться синяком именно в этот вечер, даже если это была пятница тринадцатого. По законам кармы, однако, следует, что это событие, равно как и любое другое (в том числе вообще вопросы моей жизни и смерти), были определены моими прошлыми поступками в прежних существованиях.

Хорошо, предположим, в прошлой жизни, когда я был мальчишкой, я из хулиганских соображений вывернул лампочки в соседнем подъезде. Предположим, что этот грех запечатлелся на моей судьбе и породил свои последствия: то зло, которое я некогда причинил другим, должно было вернуться ко мне. Но почему же именно в 33 года я набил себе шишку? Почему не в 14 лет? Где и кем хранилась эта моя "карма" так, чтобы проявиться именно в этой ситуации? Если это "отложенная карма", то кто ее "отложил", где и как она хранилась и кто же принял решение о ее реализации именно теперь — Бог? Значит — Он выше кармы? Тогда Он есть Личность — и пантеизм на этом кончается...

Кармическая философия говорит, что дети рождаются разными, потому что по-разному прожили прежние жизни. Но ведь разными рождаются и котята. Одни рождаются в породистых "семьях", другие нежеланны хозяевам их мамы и на второй же день их топят. Какие грехи были у этих котят в

прежней жизни, и каковы были заслуги котят, нашедших своего хозяина? Ладно, предположим, что карма и в кошках своих усматривает недостатки. Но вспомним реалии, знакомые нам хотя бы по евангельской притче о сеятеле. Одно семя падает на камень и не всходит; другое падает при дороге и быстро вытаптывается; третье попадает на участок, заросший сорняками, и заглушается ими; четвертое оказывается в пустынном и засушливом месте и не успевает дать плод, потому что гибнет без воды. Наконец, некое зерно упало на добрую почву и дало плод... Откуда эта разница в судьбе разных пшеничных семян? Чем семя, попавшее в тернии, провинилось в своей прошлой жизни? Какой грех прошлым летом совершило семя, брошенное на дорогу?

Меня здесь не очень интересует, что скажут собственно кармисты (их радикально монистическое мировоззрение, скорее всего, понудит их все частные законы объявить частными проявлениями Единого Всемирного закона Кармы). Я лишь хочу сказать, что христиане готовы просто исследовать мир и его законы, пользоваться этими законами, благодаря Творца за то, что в мире есть законы, и за то, что эти законы позволяют человеку жить. Но при этом мы готовы объяснять большинство событий, происходящих в мире, исходя из собственного внутримирового контекста. Мы не считаем Бога непосредственным виновником движения поршня в цилиндре двигателя внутреннего сгорания.

Христианство — не философия кармы и не исламский окказионализм, полагающий Творца непосредственной причиной всех событий, происходящих в мироздании. С точки зрения окказионализма Аллах каждое мгновение творит мир заново; ни одно из событий в мире не связано друг с другом непосредственно: любая причинно-следственная цепочка опосредуется Всевышним. "Аллах — Тот, кто вершит Сотворение, потому Он его повторяет", — приводит кораническое изречение (к сожалению, с неточной ссылкой) Мирча Элиаде. Фаталистами в исламе были мутакалимы (в отличие от мутазилитов). Учение об абсолютном предопределении исповедует суннизм. Аль-Газали в трактате "Воскрешение наук о вере" соотношение мира и Бога рисует таким: "Солнце, луна и звезды, дождь, облака и земля, все животные и неодушевленные предметы подчинены другой силе, подобно перу в руке писца. Нельзя верить, что подписавшийся правитель и есть создатель подписи. Истина в том, что настоящий создатель ее — Всевышний. Как сказано Им, Всемогущим, "и не ты бросил, когда бросил, но Аллах бросил"". И в этом мировоззрении родились горькие слова Омара Хайяма, слова человека, по ощущению которого Бога вокруг слишком много, так много, что для челове-

ка уже не осталось места: "Не спрашивают мяч согласия с броском. По полю носится, гонимый Игроком. Лишь Тот, Кто некогда тебя сюда забросил — Тому все ведомо, Тот знает обо всем".

В христианстве фатализм окрашивает поздние работы бл. Августина — что, в свою очередь, стало причиной, по которой он не канонизирован в Восточной Церкви. Позднее к этим идеям испытывал тягу протестантизм. Лютер, например, писал: "если вселится в человеческую волю Бог, она хочет и шествует, как хочет Бог. Если вселится сатана, она желает и шествует, как хочет сатана, и не от ее решения зависит, к какому обитателю идти или кого из них искать, но сами эти обитатели спорят за обладание и владение ею". Жесткое предопределение признавал Кальвин. Но православие никогда так не считало. Церковное неприятие идеи предопределения достаточно ясно обосновано Николаем Лосским: "Не следует смешивать всемогущества со все-творчеством".

Но кроме того, что принцип кармы слишком примитивно объясняет многообразие мирового бытия, он еще и этически ущербен.

Зло увековечивается учением о карме, ибо зло, совершенное в этой жизни, обрекает и в будущей жизни быть злым. "От учения о Карме веет кошмаром неискупленного прошлого, простирающего свои нити на бесконечное будущее". Теософы любят приводить пример с камнем, брошенным в воду. Войдя в воду, камень породил волны. Эти волны кругами расходятся по воде, порождая друг друга. Камень давно покоится на дне, а волны еще бегут. Так и человеческое действие. Оно само осталось уже давно в прошлом, а его последствия сказываются еще годы и века. И нет такой силы, что могла бы остановить круги на воде или кармические последствия в жизни людей...

Карма не простит там, где может понять и простить Христос, сказавший о Своей миссии: "Дух Господень на Мне; ибо Он... послал Меня... проповедывать пленным освобождение, слепым прозрение, отпустить измученных на свободу" (Лк. 4, 18). Теософы не чувствуют себя "измученными", они не чувствуют себя грешниками, они уверены в том, что смогут сами прожить эту жизнь так, чтобы потом пожить чуток получше, а там — еще немного лучше и еще...

В результате получается то исповедание веры рерихианства, которое предложил Клизовский... Впрочем, прежде чем его привести, напомним высокое мнение об этом авторе и его книге Елены Рерих: "Понимаю, что книга "Основы Нового Миропонимания" кому-то прищлась не по вкусу — не со-

всем приятно, когда вам наступают на больные мозоли". Теперь же посмотрим, на каких мозолях топчется г-н Клизовский: "Воздаяние людям за их поступки производит не Существо, хотя бы и очень высокое, хотя бы и сам Бог, Которого можно было бы упросить, но слепой закон, не обладающий ни сердцем, ни чувствами, которого ни упросить, ни умолить нельзя. Человек не может дать ничего закону, чтобы получить от него больше, он не может его любить и не может рассчитывать на ответную любовь со стороны закона. Греческая Фемида говорила древнему греку то, чего не знает современный христианин, что воздаяние за дела производит не премудрый Господь, но слепой и вместе с тем разумный закон. Религиозно настроенный христианин может молиться своему Богу хоть с утра до вечера, может каяться в своих грехах хотя бы каждый день, может разбить себе лоб, кладя земные поклоны, но он не изменит этим своей судьбы ни на йоту, ибо судьба человека складывается его делами, за которые закон Кармы приведет соответствующие результаты, и результаты эти нисколько не будут зависеть ни от молитв, ни от поклонов, ни от покаяния".

Из этого символа оккультной веры с неоспоримой очевидностью следует, что все заявления оккультистов о том, что они христиане, не более чем рекламная ложь. Для того, чтобы выдать изложенное Клизовским учение за христианство, надо крепко забыть и о молитве разбойника, и о покаянии Марии Магдалины, и о покаянии Давида. Евангельская притча о блудном сыне явно ничего не сказала Клизовскому о том, как покаяние может изменить жизнь человека. Христос же не был учеником Клизовского, а потому в "невежестве" Своем сравнивал Бога с любящим Отцом, а не со слепым законом. Вопрос, поставленный Клизовским — это не вопрос об обряде, об образе молитвы. Это вопрос о Боге и об отношениях Бога и человека. И между теософским пониманием Фемиды и евангельским возвещением Бога не может быть ни примирения, ни компромисса. Библейский Ягве объявляет войну фемидам, рокам, паркам, фатумам, кармам и гадам. Общеизвестное ныне словечко *гад* первоначально было просто именем божества Судьбы у хананейн. И именно против этого поклонения фатализму, против отречения от свободы воспыал гнев Ягве: "А вас, которые оставили Господа, забыли и святую гору Мою, приготовляете трапезу для Гада и растворяете полную чашу для Мени — вас обрекаю Я мечу, потому что Я звал — и вы не отвечали, говорил — и вы не слушали" (Ис. 65,11-12). Ягве Сам есть свобода и к этой свободе Он призывает людей. Он не подчинен никаким законам. Нарочитая вне-моральность некоторых Его повелений, столь смущающая современных читателей Ветхого Завета, есть приуготовление к вопиющей несправедливости Нового Завета. Несправедливо простить убийц, воров,

насильников, фарисеев. Несправедливо Самому пострадать вместо реальных грешников. Несправедливо оскорбителям и кощунникам предлагать Свою любовь. Но: любовь выше закона. И поэтому, пока люди еще не были вполне готовы услышать эту великую весть, Божественная педагогика в пред-вангельские времена старается развести человеческое законничество и Божию свободу. Не меряйте Бога своими мерками — вот крик Ветхого Завета. Без книги Иова, без ее недоумения перед лицом того, сколь далеки Божии действия от банальной справедливости, не могло бы быть Евангелия..

И уже на заре Ветхого Завета мы слышим декларацию о принципиальной несправедливости и пристрастности Ягве, говорящего о Себе , что Он есть "Бог ревнитель, наказывающий детей за вину отцов до третьего и четвертого рода, ненавидящих Меня, и творящий милость до тысячи родов любящим Меня и соблюдающим заповеди Мои" (Исх. 20,5-6). Это не голос кармы: Ягве явно не берет на Себя функцию автоматического воздаяния за любые поступки человека. Он любит усиливать последствия добрых поступков, в то время как последствия злых дел Он гасит, неизмеримо умаляя их последствия по сравнению с последствиями добрых деяний. Смысл этой формулы Декалога отнюдь не в угрозе наказаниями и мезтью, а в возвещении о том, что Бог желает быть Богом любви, а не Богом возмездия. Смысл этой формулы в возвещении о том, что Творец не измеряет обилие Своих наград с незначительностью тех даров, что может принести Ему человек (см., например, евангельскую притчу о работниках одиннадцатого часа или слова Спасителя: "Не мерою дает Бог Духа" — Ин. 3,34).

Но даже эта антикармическая формулировка Десятословия затем от-метається как не вполне открывающая полноту Божией любви. Спустя несколько столетий после Моисея пророку Иезекиилю Господь уже говорит: "Зачем вы употребляете в земле Израилевой эту пословицу, говоря: "отцы ели виноград, а у детей на зубах оскомина"? Живу Я! говорит Господь Бог, — не будут вперед говорить пословицу эту в Израиле. Ибо вот, все души — Мои: как душа отца, так и душа сына... Вы говорите "почему же сын не несет вины отца своего?". Потому что сын поступает законно и праведно, все уставы Мои соблюдает и исполняет их, и он будет жив. Душа согрешающая, та умрет; сын не понесет вины отца, и отец не понесет вины сына, правда праведного при нем остается, и беззаконие беззаконного при нем и остается" (Иезек. 18,2-4 и 19-20).

У Бога Библии есть власть над временем и над грехом, Он полномочен вторгаться в причинно-следственные цепочки. Он может сделать так, что вчерашний грех может стать как бы не бывшим, не оставившим следов в

сегодняшнем дне. Он может прервать течение дурных последствий, отравляющее настоящее и будущее следами былых беззаконий.

В противоположность этому "гадское богословие", фаталистическое богословие оккультизма возвещает, что Бог не может и не смеет прощать. "Никто, даже Высочайший Дух не может простить содеянных прегрешений, ибо это противоречило бы закону кармы". Бог не свободен прощать, потому что Сам подчинен закону Кармы. Однако с точки зрения христианской философии существо, которое подчинено чему-то иному, чем оно само, не может считаться Абсолютом. Если над Богом властны законы — то Бог не свободен помогать человеку и не свободен принимать покаяние человека.

В своем классическом виде философия кармы не может признать ни возможность, ни действительность покаяния. Но в теософии этот запрет логичен. Ведь "нет Божества вне Вселенной" — а, значит, и вне действия универсального закона кармы. Более того, Божество само постепенно развивается внутри мира. Естественно, что, развиваясь по общемировому закону кармы, оно и не может быть от него свободно. Так что здесь внутренне необходимая логическая связь: или мы признаем, что Бог может прощать людей, а значит, Он свободен от кармической необходимости, что, в свою очередь, означает, что Бог не включен в мир, и, следовательно, мир сотворен Богом; или же мы считаем, что мир совечен Божеству, и последнее подчинено закону кармы и ничем не может защитить нашу свободу.

Кант из феномена человеческой свободы выводил существование Бога. Из этого же феномена можно вывести суждение о том, что мир сотворен Богом "из ничего". Человек может быть свободен от мира только в том случае, если свободен от мира Бог, ибо если Бог не свободен, но скован миром, то Он не может быть гарантом человеческой независимости от причинно-следственных цепей. Бог же может быть вполне свободен от мира и его закономерностей лишь в том случае, если мир не совечен Богу, если мир вторичен по отношению к Нему. Такая картина мира как раз и соответствует христианскому догмату о творении *ex nihilo*.

Свобода человека нуждается в свободе Бога. И поэтому Климент, борясь с античным пониманием фатума, настаивает и на свободе Бога: "Господь благ не независимо от своей воли, как огонь, который, и не желая того, обладает согревающей силой. В полноте свободы своей воли Он осыпает своими щедротами того, кто добровольно бросается в Его объятия" (Строматы, VII, 7). Бог свободен. И, значит, он может весь ход мировых событий повернуть



так, чтобы у человека была возможность выжить даже при самой страшной и самой настойчивой его ошибке.

Так что перед нами две внутренне прочные связки: или есть свобода человека — и есть Бог, трансцендентный по отношению к нашему космосу. Или — нет Бога и нет свободы. Итак, дано: христиане фанатично, со свойственным им невежеством и средневековым мракобесием отстаивают свободу человека. Рерихи веротерпимо и современно уверяют, что свободы нет и быть не может. Задача для прессы: доказать, что "Живая Этика" более гуманистична и демократична, чем христианство...

Как возвестили сами оккультисты, с появлением теософии темное средневековье кончилось. Никаких "личностей" не обнаружено ни в космосе, ни в мире людей. А потому — "настал час указать, что Величайший Бог — это Бог непреложного Закона, Бог Справедливого воздаяния, но не произвола в Милосердии". Теософская наука точно установила, что Великие Учителя человечества, в числе которых она особенно ценит Иисуса Христа, считали безнравственной проповедь покаяния. Теософская наука с помощью безупречно выверенной оккультной методики доказала, что даже Евангелие не проповедовало ничего, кроме кармы: "Христос мог бы сказать, как и Будда: Я не учу ничему, кроме кармы". Аргумент один: "Христос, как и его предшественники Кришна и Будда учили об одной истине. Да другого и быть не могло. Ведь Они был воплощениями Одной и той же Великой Индивидуальности". "Речение Христа "ни единый волос не упадет без Воли Отца Вашего" есть утверждение великого закона Кармы, но увлеченный так для более легкого восприятия народными массами". Очевидно, когда Христос молится уединенно в Гефсиманском саду: "Отче, воля не Моя, но Твоя да будет" — Он тоже именуется карму Отцом лишь "для более легкого восприятия народными массами"?...

Собственно, теологическая новизна христианства и состояла как раз в том, что в Боге Евангелие увидело не только Творца, Господа, Судью, Вседержителя или Владыку, но — Отца. В христианском Откровении люди узнали о Начале всего нечто такое, чего не знала холодная языческая метафизика. Преп. Симеон Новый Богослов однажды сказал о Христе: "мой негордый Бог". Евангелие возвестило, что Любовь выше Закона. Теософы устроили революцию (букв. переворот): Божество никого не любит. Мир управляется законом и законниками.

Рерихи не вместили этой новизны христианства — и поэтому обвинили его в отсталости. Не теософия, а Евангелие обладает подлинной новиз-

ной. Кармические идеи были известны до Христа и повергали в ужас еще античный мир. Вспомним Софокла: "Ты спрашиваешь меня, к какому богу я сойду? К богу, никогда не знавшему ни снисхождения, ни милости, но постоянно облеченному в строгую справедливость" (цит.: Строматы, II, 20). Со всем иного Бога знали в "невежественно-средневековых" христианских монастырях: "Спрошен был старец одним воином: принимает ли Бог раскаяние. И старец говорит ему: скажи мне, возлюбленный, если у тебя разорвется плащ, то выбросишь ли его вон? Воин говорит ему: нет, но я зашью его и опять буду употреблять его. Старец говорит ему: если ты так щадишь свою одежду, то тем паче Бог не пощадит ли Свое творение?"

Теософское утверждение автоматичности кармического закона не может признать за Богом свободы прощать. Теософам бесполезно напоминать, скажем, евангельскую сцену о женщине, обвиненной в прелюбодеянии. Они убеждены, будто "воздаяние за свои дела человек получает не от Господа, но мудрый космический закон отмечает каждый человеческий поступок". Христос не имел тем самым права простить блудницу.

Когда христианство говорит о Божием Суде, оно мыслит его не как безглазую Фемиду; оно утверждает самодержавие Бога над миром в надежде, что у монарха есть исключительная привилегия миловать там, где закон велит карать. Напоминанием именно об этой привилегии монарха В. Н. Лосский закончил статью о том, что значит Господство Бога: "Высочайшее право Царя есть милосердие".

В Евангелии есть притча о теософах (Мф. 20). В разное время Хозяин призвал работников в Свой виноградник. Одни работали с утра, другие с вечера. Приглашая всех на труд, Хозяин всем обещал одинаковую плату. В итоге те, кто пришел к концу рабочего дня, получили столько же, сколько работавшие с утра. "Пришедшие же первыми думали, что они получат больше, но получили и они по динарию; и, получив, стали роптать на хозяина дома и говорили: эти последние работали один час, и ты сравнял их с нами, перенесшими тягость дня и зной. Он же в ответ сказал одному из них: друг! я не обижаю тебя; не за динарий ли ты договорился со мною? возьми свое и пойдди; я же хочу дать этому последнему *то же*, что и тебе; разве я не властен в своем делать, что хочу? или глаз твой завистлив оттого, что я добр? Так будут последние первыми, и первые последними, ибо много званых, а мало избранных". Возроптавшие — это точь-в-точь теософы. По мысли оккультистов, Христос как раз не властен делать, что хочет. Он не может прощать. Он не может дать немощным ту же награду, что и подвижникам. У оккультистов есть право считать, что Бог не властен дарить прощение. Но у

них, вырывающих из Евангелия **такие** страницы, **такие** притчи, **такие** слова Христа, нет права при этом выдавать себя за христиан.

Через всю христианскую литературу проходит уверенность в том, что Бог выше справедливости. Евангелие началось с возвещения о том, что Любовь выше справедливости и закона. Преп. Исаак Сирий пишет: "Не называй Бога правосудным. Хотя Давид называет Его правосудным и справедливым, но Сын открыл нам, что Он скорее благ и благостен... Почему человек называет Бога правосудным, когда в главе о блудном сыне читает, что при одном сокрушении, которое явил сын, отец прибежал и упал на шею его и дал ему власть над всем богатством своим? Где же правосудие Божие? В том, что мы грешники, а Христос за нас умер? Где воздаяние за дела наши?" (Слово 60). А в "Древнем Патерике" описывается, как именно диавол просит Бога, чтобы Тот справедливо судил людей, по делам их — в обоснованной надежде, что в этом случае Бог должен будет отречься от всего человечества... Теософы полагают, что эта просьба Сатаны была удовлетворена. Если Евангелие говорит, что Отец передал суд Христу, то теософия уверяет, что Бог (которого нет) передал суд над миром полностью на усмотрение... Сатане. "Сатана есть Судья Справедливости Бога (Кармы); он держит весы и меч", — приводит Е. Блаватская цитату из "превосходного", по ее словам, трактата "Тайна Сатаны".

Выбора не избежать: либо есть Личный Бог и человек призван к познанию его воли, либо и познавать-то нечего, потому что человек нигде не встретит Собеседника, нигде не встретит тепла любви и свободы, но будет наткаться лишь на безжалостные законы. И здесь уж поистине — "удовольствия мало, если монах и за гробом не находит *никого*, а только *идеи*. Может быть, лучше уж было бы не столь идеально жить и умирать, но было бы устроено так, чтобы там, за гробом, оказался *кто-нибудь*, живая личность, а не общая идея".

И тогда, при отвержении Личного и Живого Бога, каяться действительно бесполезно: ведь Бога нет. Его вообще нет, а тем более такого, который мог бы прощать. "Живая этика" налагает запрет на покаяние и исповедь. Именно когда речь заходит об исповеди, Рерих говорит: "В чем заключается самый тяжкий грех церкви? Именно в том, что церковь, на протяжении веков, внедряла в сознание своей паствы чувство безответственности". "Да, именно в этом внедрении в сознание с детских лет, что у человека есть мощная заступница-церковь, которая за пролитую слезу и некоторую мзду проведет его к воротам рая, и заключается тяжкое преступление церкви. Церковь дискредитировала великое понятие Божественной

Справедливости". И так, вина Церкви — в замене закона "собака собачья смерть" на проповедь милости и любви. Вина Церкви в том, что она проповедовала свободу и покаяние, призывала к раскаянию и исповеди и говорила, что не все предрешено, что человек хозяин своего сердца, а не "космические законы кармы и справедливости". Вместо "Кармы-Немезиды, рабыней которой является Природа", Евангелие возвестило прощение. Вместо оккультной веры в то, что "Светила предопределяют весь путь" (Беспредельное, 304), Церковь возвестила свободный диалог воли Бога и воли человека.

Но христианство не просто призвало к покаянию. Оно предложило такую антропологическую модель, которая объясняет возможность покаянного акта.

Для теософии человек есть лишь комбинация некоторых закономерно сложившихся характеристик, и каждая из тех компонент, что составляют личную психическую жизнь человека, будет действовать сама по себе, пока не приведет к следующему результату, к следующей реинкарнационной мозаике. Но там, где теософия видит комплекс "причина-следствие", там христианство видит человека. Можно изучать волны, произведенные "камнем", а можно заметить, что камень и волны — просто не одно и то же. Человек не сводится к сумме тех воздействий на мир, которые он произвел. Человек вообще не сводится к своим функциям.

Вся христианская этика строится на принципе различения человека и его поступков. Однажды к авве Дорофею пришел послушник и спросил: отче, как могу я исполнить заповедь "не суди"? Если я вижу, что брат мой солгал — должен ли я считать, что все равно он поступил право? В ответ он услышал от старца: если ты скажешь, что "мой брат солгал" — ты скажешь правду. Но если ты скажешь "мой брат лжец" — ты осудил его. Ибо это осуждение самого расположения души его, произнесение приговора о всей его жизни. И добавил: а грех осуждения по сравнению с любым иным грехом — бревно и сучок по притче Христовой...

Немыслимо жить и не оценивать поступки людей. Значит, вопрос не в оценке, вопрос в суде. Проще понять, как я должен относиться к другим людям, если представить себя перед судом Господа. Мои грехи там будут очевидны и для меня, и для Судии. Чем я смогу оправдаться? Только если смогу показать: "да, Господи, это было. Но это — не весь я. И дело даже не в том, что было и что-то светлое в моих делах. Дело в том, что я прошу Тебя: то, что было "моим" — отбрось в небытие. Но, отделив мои дела от меня, сохрани меня, мою душу. Да не буду я в Твоих глазах расторгшим с моими

грехами!". Но если я рассчитываю на такой суд по отношению ко мне — я должен так же поступать с другими людьми. Святоотеческая заповедь дает образ подобного разделения: "люби грешника и ненавидь грех".

Итак, важно за "делами" заметить самого человека. Если признать, что в человеке существует личность, — это не так уж сложно. Но если теософски утверждать, что личности в человеке нет, а есть лишь сцепление кармических обстоятельств, то за вычетом этих "обстоятельств" от человека не остается уже ничего.

Христианская "антропология покаяния" говорит, что если я откажусь отождествлять себя с тем дурным, что было в моей жизни, — Бог готов меня принять таким, каким я стану в результате покаянного преобразования, и готов не поминать того, что было в моей жизни прежде. Прежде всего покаяние и есть такое растождествление, волевое и сердечное отталкивание от того, что раньше влекло к себе. Мое прошлое больше не определяет автоматически мое будущее. Прощение — это не перемена отношения Бога к нам. Это — освобождение от греха, дистанцирование от греховного прошлого.

Много раз уже говорилось, что "покаяние" (греческое *метанойя*) означает "перемену ума". "Было просто стыдно грешить, — описывает покаянное пробуждение христианская писательница. — Грех окончательно перестал быть чем-то привлекательным. Он казался теперь глупым, суетным, мелким". Это именно событие во внутренней жизни человека. Не ритуал и не скороговоркой пробормотанное: "Господи, прости". Это — крик, поднимающийся из сердца: "я больше не хочу так жить, я больше не хочу Тебя терять!". Покаяние — не просто "критическая самооценка"; это движение души к потерянному было Богу.

И это движение столь значимо в себе самом, что способно мгновенно создать нового человека. "Брат спрашивал авву Пимена: я сделал великий грех и хочу каяться три года. — Много, — говорит ему Пимен. — Или хотя один год, — говорил брат. — И то много, — сказал опять старец. Бывшие у старца спросили: не довольно ли 40 дней? — И это много, — сказал старец. Если человек покается от всего сердца и более уже не будет грешить, то и в три дня примет его Бог".

Именно потому, что покаяние — это путь, движение, по-двиг, в святоотеческой мысли своим антонимом оно имеет... "отчаяние". "Покаяние есть отвержение отчаяния", — определяет преп. Иоанн Лествичник. Отчаяние говорит: ты не сможешь быть другим. У тебя нет будущего. Откажись от труда. Теперь тебе терять уже нечего — так поживи "как люди". Отчаяние

учит видеть в Боге голую Справедливость. Если ты нарушил закон — от воздаяния не уйти. Мысль о Боге тогда становится предметом ужаса... Не страх Божий поселяется в человеке, а страх вспоминать о Боге. Поэтому и советует преп. Иоанн Лествичник: "Если мы пали, то прежде всего ополчимся против беса печали". Иногда логика этой борьбы может подсказывать неожиданные средства для духовной самозащиты от искушения отчаянием.

"Пролог" (21 мая) рассказывает о том, как необычно некий инок избежал от впадения в отчаяние: некий брат пошел набрать воды в реке и встретил женщину, стирающую одежду, и случилось ему пасть с нею. Сделав же грех и набрав воды, пошел в келию. Бесы же, приступая и воздвигая помыслы, опечаливали его, говоря: "Куда ты идешь? Нет тебе спасения! Зачем мира лишаешь себя?". Познав же брат, что они хотят совершенно его погубить, сказал помыслам: "Откуда вы пришли ко мне и опечаливаете меня, чтобы я отчаялся? Не согрешил я, — и снова сказал: — Не согрешил". Войдя же в келию свою, безмолвствовал, как и прежде. Бог же открыл одному старцу, соседу его, что такой-то брат, пав, победил. Этот старец пришел к нему и говорит: "Как ты пребываешь?". Он же говорит: "Хорошо, отче". И снова говорит ему старец: "Не было ли у тебя скорби о чем-либо в эти дни?". Говорит ему: "Ни о чем". И сказал ему старец: "Открыл мне Бог, что ты, пав, победил". Тогда брат рассказал ему все случившееся с ним. И старец сказал ему: "Воистину, брат, рассуждение твое сокрушило силу вражью".

То, о чем догадался инок в своей простоте, о том же написал М. Бахтин в своей учености: "Только сознание того, что в самом существенном меня еще нет, является организующим началом моей жизни из себя. Я не принимаю моей наличности, я безумно и несказанно верю в свое несовпадение с этой своей внутренней наличностью. Я не могу себя сосчитать всего, сказав: вот весь я, и больше меня нигде и ни в чем нет, я уже есмь сполна. Я живу в глубине себя вечной верой и надеждой на постоянную возможность внутреннего чуда нового рождения. Я не могу ценностно уложить всю свою жизнь во времени и в нем оправдать и завершить ее сполна. Временно завершенная жизнь безнадежна с точки зрения движущего ее смысла. Изнутри самой себя она безнадежна, только извне может сойти на нее милующее оправдание помимо недостигнутого смысла. Пока жизнь не оборвалась во времени, она живет изнутри себя надеждой и верой в свое несовпадение с собой, в свое смысловое предстояние себе, и в этом жизнь безумна с точки зрения своей наличности, ибо эти вера и надежда носят молитвенный характер (изнутри самой жизни только молитвенно-просительные и покаянные тона)".

Стремление "не совпасть с этой своей внутренней наличностью" есть уже событие внутренней жизни. Само желание изменения уже меняет человека. Да, христиане верят в "переселение душ", в перемену душ. Только мы исповедуем, что эта перемена душ должна произойти в рамках одной земной жизни. Мы бываем разными, мы должны быть разными, иными, чем сейчас. Но — "только змеи сбрасывают кожу. Мы меняем души, не тела". Это самая христианская строчка Н. Гумилева. Покаяние есть новое рождение, оно дает новую, иную жизнь. И сложность покаяния в том, что в нем надо уметь совместить два как будто противоположных ощущения: "это мой грех", но "это не я".

Итак, если "христианство создает поистине виртуозную культуру" покаяния, то теософия не в состоянии дать философско-антропологическое обоснование человеческому творчеству. Личности нет, а "комбинация сочетаний" не может стать чем-то иным, нежели она есть. И никто не в силах помочь этой "комбинации сочетаний" стать иной, чем она сложилась: ибо карма не слышит и не желает, а Бога, свободного от мировой и собственной кармы, просто нет. И чувство покаяния, возникающее иногда в "комбинации сочетаний", не может изменить тех следствий, что были порождены прежде происшедшими грехами. "Около понятия прощения много непонимания, — пишет Е. Рерих. — Простивший полагает, что он совершил нечто особенное, между тем, он лишь сохранил свою карму от осложнений. Прощенный думает, что все кончилось, но ведь карма остается за ним. Сам закон кармы остается поверх обоих участников". Неважно — просишь ты прощения у человека и Бога, или нет. "Карма остается за тобой".

Итак, вновь приходится напомнить: мало декларировать свою убежденность в свободе человека и в достоинстве человеческой личности. Надо еще и привести все остальное свое философское хозяйство в соответствие с этими декларированными принципами. Иначе тот мир, в который приглашает зайти философ, станет подобен мартовскому льду: вроде бы бы поверхность держит человека, но через некоторое количество шагов путник рискует провалиться в ледяную бездну. Пантеизм научился привлекательно украшать свои фасады. Но внутренние помещения этого философского здания уготованы совсем не для человеческого обитания. Как справедливо подметил Н. Боголюбов, "Пантеист стремится стать выше христианства, он обнимает будто бы своим учением то, что есть истинного в религиозном сознании христианства, но не останавливается на этом сознании, не удовлетворяется им, а стремится к большему совершенству, уничтожая присущие будто бы такому сознанию грубость и невежество. С восторгом, полным вдохновения, рисует

он в противовес образу истинного христианина образ мудреца, свободно подчиняющего себе низменные страсти и самовольно предающегося року и судьбе. Словом, пантеист не игнорирует христианства, не отрицает грубо бытия Божия, не отрицает и религиозной жизни, напротив, повидимому, придает ей высокое значение. Прочтите вдохновенные речи Бруно; возьмите рассуждения об аффектах, рабстве и истинной свободе такого сухого мыслителя как Спиноза, обратитесь, наконец, к пламенным воззваниям Фихте к народу, — и вы увидите, какая восторженная религиозность царит в этих сердцах, какой внутренний пыл, какое горячее стремление почитать Бога волнует их! Но было бы поспешно увлекаться этими мимолетными движениями сердца; еще несколько страниц или даже строчек, — и вы почувствуете, как эта восторженность разрешается холодным поцелуем, лобзанием Иуды; рядом с этими быстро несущимися струями жизни — безличный Бог, мертвая, неподвижная "субстанция", рядом с пламенной молитвой и сердечным умилением "естественный, неумолимый закон". Во внутренних покоя здания пантеизма человека не ждут. Единственное, что может произойти с тем, кто неосторожно заглянет в те края — это аннигиляция, растворение, распад.



## Этические следствия пантеизма

Итак, "чистый разум" задает вопросы, на которые пантеизм не в силах дать удовлетворительный ответ. Но гипнотические чары "всеединства" поспешает прорвать и этический, "практический разум". Он отказывается обожествлять преступления и людоедство. Отождествление Бога и мира, духа и природы способно привести человека к полной нравственной дезориентации; ведь природа не знает различения добра и зла. Все, что есть в жизни — есть; оно просто существует и не обременяет себя поиском смысла своего существования. И если человек ищет смысл жизни, значит, он ищет что-то по ту сторону жизни. Но "по ту сторону жизни" не значит — "в смерти"; нет, он ищет то, что выше его жизни и что своей высотой может освятить и оправдать его конкретное существование. Человек живет ради чего-то.

И если человек ищет это *что-то* — значит, "надмирное" уже есть, потому что поиск смысла или даже ощущение нехватки смысла есть уже нечто такое, что не укладывается в обычное течение событий. "И нам, по крайней мере, смутно мерещится, что этот, с точки зрения предметного эмпирического мира, столь ничтожный и мелкий факт, как неспособность двуногого животного, именуемого человеком, спокойно устроиться и жить на земле, и его муки от непонятной внутренней неудовлетворенности, есть — для взора, обращенного внутрь и вглубь, — свидетельство нашей принадлежности к совсем иному, более глубокому, полному разумному бытию. Пусть мы бессильные пленники этого мира, и наш бунт — бессмысленная по своему бессилию затея, но все же мы — только его пленники, а не граждане, у нас есть смутное воспоминание об иной, подлинной нашей родине, мы не завидуем тем, кто мог совсем о ней забыть".

То, ради чего я как разумное существо должен жить, должно быть разумно и осмысленно, должно иметь в себе все основания своего осмысленного бытия и при этом как-то соотноситься со мной. Ибо если с точки зрения высшего смысла я сам не могу быть различим, если человек слишком ничтожен *sub specie aeternitatis* — значит, такая философская система предлагает не-человеческий смысл жизни.

То, что я сейчас изложил — это конспект рассуждений Владимира Соловьева ("Оправдание добра"), Евгения Трубецкого ("Смысл жизни"), Семена Франка ("Смысл жизни"). Главная их мысль: наличие в человеке нравственного измерения его жизни показывает, что мир не прост, что в бытии

есть разделение на Высший (духовный, идеальный) и низший порядок бытия. Высшее начало действует, притягивает к себе низшее, но они не тождественны. Человек не равен миру (потому что стремится прочь от него в порыве к Богу), и Бог не равен миру (потому что человек, живя в мире, тяготится им), и человек не равен Богу, потому что стремится к Нему, а, значит, ощущает свою отдаленность от Него.

Другой русский мыслитель, М. Бахтин, так писал об открытии той же сложности, многоуровневости Бытия: "Противопоставление вечной истины и нашей дурной временности имеет не теоретический смысл; это положение включает в себя некий ценностный привкус и получает эмоционально-волевой характер: вот вечная истина (и это хорошо), — и вот наша преходящая дурная временная жизнь (и это плохо). Но здесь мы имеем случай участного мышления, стремящегося преодолеть свою данность ради заданности, выдержанного в покаянном тоне... Такова концепция Платона". С. Аверинцев так комментирует эту мысль Бахтина: "Бахтин хочет сказать — с полным основанием — что учение Платона, противопоставляющее незыблемость "истинно-сущего" и зыбкость мнимо-сущего, мейона, имеет целью вовсе не простую констатацию различия онтологических уровней, но ориентацию человека по отношению к этим уровням: от человека ожидается активный выбор, то есть, по-бахтински, "поступок" — он должен бежать от мнимости и устремляться к истине".

Согласно Е. Рерих, "проявленная Вселенная в зримости и незримости своей являет нам лишь бесчисленные аспекты сияющей материи, от самого высокого до самого низкого". По мысли же русских христианских мыслителей, кроме "бесчисленных аспектов материи" есть еще человеческая мысль и жажда смысла, которые и приводят человека к Богу, бесконечно возвышающемуся над миром материи и детерминизма (пусть даже "кармического").

Надо признать, что эту дву-уровневость бытия знает любая серьезная метафизика, в том числе и восточная. Но ведическая мысль предпочитает просто отрицать реальность низшего мира, давая ему лишь статус иллюзии — "майи". Европейская мысль менее склонна растворять полноту мироздания в философских концептах. Она признает, что Бог, поддерживая существование мира, тем не менее не растворяет мир в Себе, и, значит, история мира не есть история Абсолюта. Бог позволяет человеку и миру существовать в качестве самостоятельных источников своих действий: мы сами можем определить, в каком именно деле и как мы приложим те энергии, что свойственны нашей природе.

Но за Собой Бог как бы оставляет возможность не отождествлять с Собой те или иные неверные наши выборы. Так для религиозного сознания открывается возможность для осуждения греха. Если в мире существуют такие события, которые произошли по воле человека, но не Бога — значит, они могут быть религиозно отрицаемы. Мир не есть Бог — и, значит, грех может быть назван грехом, а не "инобытием Абсолюта".

Признание Бога творцом предполагает, что есть сущностная разница между Ним и миром. Если человек творит что-то — созданное им не тождественно ему самому. Книга, написанная им, не есть он сам. Если бы Бог рождал мир — мир был бы Богом. Если бы Бог изливался в мир — мир был бы Богом. Но коль скоро Бог творит мир — мир радикально отличен от Творца, и, значит, мировая грязь не чернит Его Лик. "Наша вина, то есть не-хотение или недостаточное хотение, и есть та самая немощь, в которой многие правильно видят самую суть греха... Не стремись свалить вину свою на Бога, не лукавь! Сознайся, что в неполноте Богоявления виноват ты сам и виноват тем, что недостаточно стремился к Богу, а был косен и ленив", — так пишет Л. П. Карсавин, не соглашаясь считать, будто зло рождается от того, что единое божество, живущее в человеке, недостаточно осознает себя единым божеством.

Не так в системе пантеизма. В конце концов — если бы мир просто был, просто существовал, то пантеизм был бы философски логичен: все, что есть, бытийствует в меру своего причастия Истинному Бытию. Но мир не просто есть — он становится: в мире есть история, есть действие, есть движение. И есть ошибки. И вот главный вопрос: кто является субъектом этого движения, какова его причина? В Боге движения нет — это Абсолют. А в мире есть. Отчего? "Бог не может быть только Богом геометрии и физики, Ему необходимо быть также Богом истории. Но в системе Спинозы для Бога истории так же мало места, как в системе элеатов", — писал Вл. Соловьев. В системе же, в которой нет места для движения и для действия, в конце концов не может найтись и объяснения тайне происхождения зла. Тютчевские строки — "откуда, как разлад возник, и от чего же в общем хоре душа не то поет, что море, и ропщет мыслящий тростник," — это самый серьезный вопрос, на который бессильна ответить теософия. Философия должна суметь объяснить не только происхождение добра и света, но и происхождение зла. Пантеизм же, по замечанию Б. Чичерина, "объясняет добро, но не объясняет зла". Даже если некая спиритуалистическая философия признает за человеком право действовать независимо от Божества и от мира, но не сможет провести грань между человеческой природой и лично-

стью — она не может объяснить происхождение греха. Ведь "если сознание нравственного закона составляет самую сущность человека как разумного существа, то как может человек от него отклоняться? Откуда является возможность для какого бы то ни было существа действовать наперекор своей природе? Наконец, каким образом может непреложный, установленный самим Богом закон быть извращен волею подчиненных тварей?". Пантеизм оказывается фатально неспособен ответить на тот вопрос, что Владимир Соловьев задал Блаватской: "Откуда берется здесь само это человеческое сознание с его способностью разлагать божественный свет, дробить абсолютное единство?". Чтобы сопротивляться Единому, сознание человека или духа должно уже быть иным, чем Единое. Но как же оно может быть иным, если оно еще не сопротивлялось? Приходится считать, что иного как раз и нет; есть лишь Единое. Исповедание тотальной целостности мира, запрет на различение Бога и мира неизбежно сакрализуют наличную мировую данность и то зло, что присутствует и действует в ней. Все, что есть в мире — все свято. Все — Бог. Все — благо. Зла — нет. Различение добра и зла оказывается иллюзией неопытных сознаний. "Это только естественно. Нельзя утверждать, что Бог есть синтез всей Вселенной, как Вездесущий, Всезнающий и Бесконечный, а затем отделить Его от Зла". Пантеистическое божество в принципе неотделимо от Зла. По самой сути своей, как пишет А. Лосев, "пантеизм есть безразличное обожествление всего существующего с начала до конца, и все несовершенства бытия для него вполне естественны, равно как и вполне необходимы".

Попытка говорить о Боге, трансцендентном по отношению к миру космических стихий, вызывает у оккультистов возмущение: "Обособление Бога от Проявленной Природы и порождает все ошибки, все страшные противоречия". Но растворение Бога в мире порождает проблемы как минимум не менее сложные, чем теистическое мировоззрение. Ведь если все есть Бог, то различение добра и зла должно быть преодолено при мысли об Абсолюте. Если вам кажется, что что-то нехорошо, недолжно и небожественно — это всего лишь ваша иллюзия. Вам лишь кажется, что есть грехи и зло. Расширенное же сознание постигает, что "Абсолют вмещает все вселенские проявления". Все — значит и зло.

Е. Рерих говорит о "величественном пантеизме, выше которого не может подняться человеческая мысль". Неправда — может. И слишком занижающим, слишком "антропоморфическим" оказывается не христианское, но теософское представление о "Едином". Трансцендентность Бога, Его непознаваемость не означают, что все человеческие категории можно без разбора

ссыпать в коробку с надписью "Всеединое". Напротив — апофатическое мышление требует предельно ограничить круг тех понятий, которые мы прилагаем к Первобытию. Теософы говорят, что для всего есть место в Абсолюте. Христианское мышление о Божестве говорит: никакие человеческие категории не надо помещать внутрь Божественной Тайны. Путь теософского "всеединства" требует сказать, что в Боге есть добро и зло, бытие и небытие, мужское и женское начало, свет и тьма. Христианская мысль диалектически требует признать, что в Боге нет ни того, ни другого. Бог выше различия бытия и небытия. В некотором смысле можно сказать, что само ничто тварно: небытием Бог отделяет Себя от тварного бытия. Но это совсем не значит, что небытие есть в Самом Боге. Конечно, Бог выше человеческого различия добра и зла. Бог не есть добро. Но это не значит, что Он Сам зол. Личность Бога, свободно действующая через свои энергии, проявляемые вне Бога, действует лишь благим образом, и действует так, что открывает людям заповеди добра и любви и утверждает их в следовании этому призыву.

Но если добро и зло равнозначны в Единой Энергии, то остается только раскрыть свою душу для того, чтобы беспрепятственно проносились через нее любые "вдохновения жизни". Надо лишь верить себя воле "космических бурь", в которых все равно ведь некому дышать, кроме Единого Духа. Поэтому еще Ф. Шлегель замечал, что "пантеизм неизбежно снимает различие добра и зла, как бы он ни противился тому на словах". Вслед за Шлегелем и Шеллинг (естественно, "поздний", уже переболевший пантеизмом) высказывал горячее пожелание, чтобы в Германии прекратилось "нечеловеческое пантеистическое безумие".

Интересно, что даже у Будды есть аргумент, который может быть обращен против пантеизма: "Если Я не погибает, тогда жизнь и смерть равны, тогда все существующее равно, ибо у всех в основе — это единое, неизменное Я. И тогда дела бесполезны, бессмысленны, ибо оно (всеобъемлющее единство) не совершенствуется делами; оно самосовершенно. В таком случае — к чему самоотрешающееся поведение?". Если встать на позицию пантеизма, то в мире, собственно, ничего не происходит. Абсолют ничего не отпускает от себя, все несет в себе и, значит, все феномены равны ему и все части бытия равно совершенны. Нет такой деятельности, которая бы могла оторвать человека от этого Совершенства, равно как и нет такой, которая могла бы его приблизить к Тому, Что и так мыслится везде и равно присутствующим. Человеку может казаться, что он есть, что он действует, что какие-то его действия меняют его положение в мире, но от этой иллюзии лучше изба-

виться через очищение сознания. И вот такой пантеизм Будде не нравится, потому что не дает оправдания человеческой деятельности и выбору.

Состояние пантеистического имморализма было знакомо и некоторым западно-христианским средневековым мистикам. После того, как они приходили к выводу о своей единственности Божеству, им также казалось излишним жить в мире библейских заповедей. Лев Карсавин так описывает логику самообожения, разворачивающуюся после того, как человек уверяется в своей равнобожественности: "А если так, то нет никаких законов человеческой деятельности, внешней или внутренней воли, кроме воли человекобога, и нет морали, потому что всякий акт человека — акт Божества. Слившись с Богом в мировом процессе, мистик приобретает свободу, но ценой противоречия со своей же религиозностью. Он поневоле утрачивает возможность морального различения, отказываясь от категорий зла и добра, понятия греха и теодицеи. Все содержание религиозности вдруг исчезает, рассеивается как туман и остается одно всеобъемлющее Божество, пребывающее целиком в мистике, и мистик, целиком пребывающий в Божестве и мире... Но Божество-мир, Божество-человек уже не может различать между добром и злом: все, что творит Бог, божественно. Пантеистическая система разбивает божескую и человеческую мораль".

Единственное, что могло умерять "всеприемлющее" сознание пантеистов в пределах добра — это непоследовательность в философских рассуждениях. Только если они соглашались применять пантеистические теории исключительно к окружающему миру, а не к самому человеку (как это было, например, у амальрикан), в их проповеди и деятельности можно было найти "утверждение моральной деятельности и элементы религии Христа".

Пантеизм XIX века в этом отношении также не был оригинален. Так, например, по выводу исследователя американской философии, пантеистическая система Эмерсона "открывает возможность (в дальнейшем неоднократно использованную) поставить духовный мир личности "по ту сторону" добра и зла". И точно также там, где появлялись ясные нравственные координаты, было налицо отступление от фундаментальных принципов пантеизма: "Творчество Кольриджа и Вордсворта отличалось значительно более четкими нравственными установками, но это было связано со значительно большей близостью их к христианскому мировоззрению, а не вытекало из основных принципов философской теории романтизма".

Верно и обратное: проповедь радикального имморализма использовалась в некоторых эзотерических культах как средство для пантеистического

воспитания адептов. В гностических текстах женское божество называет себя и блудницей и святой, и невестой и женихом, бесстыдной и скромной, войной и миром. В другом гностическом же гимне тот, кого эти сектанты именовали Иисусом, повелевает ученикам вести вокруг себя хороводы и на все его взаимоисключающие возгласы отвечать "Аминь". В тантрическом буддизме грань добра и зла переступается, если человек предается действию "с сознанием" — тогда и в групповой оргии он будет "чист", ибо будет мыслить себя действующим нераздельно с Единой Энергией.

Проводится ли такое "расширение сознания" через дела (как в тантризме) или через медитации (как в гностицизме), — его итог один. Грань добра и зла, ощущаемая нравственной интуицией человека, переступается именно потому, что она мешает ему осознать радикальное единство мира и свою собственную тождественность с ним. По выражению В. К. Шохина, это "способ раздражить адепта" с тем, чтобы подвести его к "обновленному" состоянию, в котором ему раскроется пантеистическая истина Всеединства, самовыражающегося во всех бытийных оппозициях, в любых проявлениях добра и зла. Переступив различие добра и зла (пусть даже в мысли), человек уже не будет замечать и иных различий в мироздании.

Напомню, что для русских философов, напротив, ощущение добра и зла было свидетельством того, что человек неотмирен. Владимир Соловьев именно из существования в человеке чувства стыда повел свое доказательство бытия Бога. Хотя бы поэтому видеть в Рерихах продолжателей *русской* религиозной философии совершенно невозможно. Дело не только в различии онтологий. Именно моралистический (иногда — надрывно-моралистический) пафос русской философии и литературы отстраняется теософией.

Рерихами вопросы "нравственного идеала" решались просто: "Какая формула может считаться безусловной или, как кто-то выражается, абсолютно справедливой в нашем проявленном мире, мире относительности? Даже такая, казалось бы, неоспоримая формула, как "не убий", тоже не всегда применима. Также и другая — "возлюби ближнего как самого себя" — может принести ближнему горе вместо блага". Да и вообще — зачем защищать человека от смерти? "Разве можно назвать смертью смену одной оболочки на другую?". "Высокая мысль Востока давно разрешила проблему существования зла. Единое Божественное Начало, или Абсолют, вмещающий потенциал всего сущего, следовательно, и все противоположения, несет в себе и вечный процесс раскрытия или совершенствования. Эволюция создает относительность всех понятий".

Поэтому совсем не странно, что "Живая Этика" допускает полезность лжи: "Когда Мы говорим о необходимости честности, мы не имеем в виду негодных людей. Правда не есть отвлеченная условность, она есть осознание космических законов, основанное на непосредственном опыте. Поэтому наш счетовод может ошибиться в цифре, не становясь нечестным" (Агни Йога, 156). "Самая большая ошибка может быть оправдана, если источник ее чист. Но измерить эту чистоту можно лишь просвещенным сознанием" (Община, 79). При "относительности всех понятий" средства могут быть сами по себе не очень чисты. Главное — чтобы они были в нужных руках и служили нужной цели: "Разрушение называем созиданием, если существует сознание о будущем. Все слышали о наступлении Нового века, может ли новое наступить бездейственно" (Агни Йога, 142).

Как применять на практике это разрешение жить по лжи, Елена Рерих показывает конкретно. Диспут, имевший место в одном из теософских кружков в Америке, обсуждает следующую ситуацию. "Один фабрикант и большой благотворитель шел по дороге. Впереди него, заплетаясь ногами, передвигался пьяный нищий, из-за поворота неожиданно вывернулся автомобиль и смял пьяницу. Вопрос — должен ли был фабрикант броситься спасать нищего и рисковать при этом жизнью или же он был прав, воздержавшись от возможности самоубийства. Учитель-американец утверждал, что фабрикант, несший на себе ответственность за существование множества рабочих, поступил правильно, сохранив свою жизнь. Но в обществе поднялась буря негодования и утверждалось, что человек не должен рассуждать, но обязан жертвовать собою ради ближнего. Но, конечно, подобные сознания еще не вышли из пригиготельного класса и не могут понять, что каждая жертва должна быть осмысленна. Потому скажем, что человек должен везде, где может, помогать своему ближнему, но рисковать своею жизнью он может лишь в том случае, если он не несет большой ответственности. Было бы тяжкою утратою для всего человечества, если бы люди, несущие благо всему человечеству, безрассудно рисковали своею жизнью. Но если мы будем говорить массам, то мы должны сказать, что человек всегда и во всем должен спешить на помощь своему ближнему". Так что ложь и двойная мораль позволены сверхчеловекам.

Особого рассмотрения заслуживает тема теософского расизма: согласно теософии на земле рождается новая, шестая раса людей с оккультными способностями. "Теософ достиг вершины, опередив свою расу". "Богочеловек — носитель огненного знака Новой Расы" (Иерархия, 14). По терминологии Е. Рерих это будут Сверхчеловеки: "Неисчислимы опасности, сокры-



тые от сознания людей, но открытые сознанию сверхчеловеков и богочеловеков". Сверхчеловеками "теперешний вид человека будет рассматриваться как исключительный выродок". Нынешние люди не просто "выродки", они даже не люди, а "человекообразные": "Стоит запереть шесть человекообразных в одно помещение, и через час дверь будет дрожать от империла" (Иерархия, 423). Сверхчеловекам тяжело жить с нами, неандертальцами: "Среди человечества ангелов искать не приходится, истинно, мы живем в царстве, населенном в большинстве двуногими хвостатыми". "Учитель мучается скорченным тупоумием воплощенных двуногих" (Агни Йога, 26). По весьма справедливому предположению Бердяева, "Блаватская, вероятно, охотно приняла бы "арийский параграф", навязываемый в современной Германии". Когда Блаватская излагает 10 догматов своей теософии, 8-й заповедью оказывается следующая: "Человеческие расы различаются по духовной одаренности так же, как и по цвету кожи, росту или по каким-либо иным внешним качествам". Вот показательная выписка из письма Блаватской Одесскому губернатору: "Я готова служить Вам. Может быть, если Вам когда-нибудь удастся избавиться от евреев, Вам однажды потребуется заселить голые равнины Бессарабии? Послать Вам тогда несколько тысяч бирманцев и прочих буддистов?". Даже если оставить в стороне конкретные формы сотрудничества нацистского режима с оккультизмом, очевидно, что теософская доктрина о "семи расах" по крайней мере способствовала созданию того антихристианского, неоязыческого фона, который сделал возможным воцарение нацистско-языческого мифа.

Г. Олкотт в 1885 г. в Бомбее заявлял парсам-зороастрийцам, что их вера "покоится на природной скале оккультизма", и что дуализм определенно является законом мироздания, и персонификация его противоборствующих сил Заратуштром была полностью научным и философским утверждением глубокой истины. Вроде не может быть большей пропасти, чем между теософским монизмом, растворяющим и зло, и добро в единой Энергии, и дуализмом зороастрийцев, постулирующим вечную борьбу двух абсолютно противоположных и равносильных принципов. Вряд ли парсы обрадовались бы, если бы им было сказано прямо, что Ариман и Ахура-Мазда всего лишь разные проявления одного и того же принципа (нечто подобное в древности пробовал делать Зурван — за что и был провозглашен еретиком). И потому им была преподнесена рекламная теософская ложь.

Точно такая же ложь о близости оккультизма и православия преподносится сегодня русским. Это разрешено: ведь различие добра и зла осталось далеко позади. Елена Рерих уроки тактической лжи советуется брать у Розен-

крейца, основателя ордена розенкрейцеров, который "должен был преподавать учение Востока в полухристианском облики, чтобы защитить своих учеников от мести фанатиков и ханжей. В своем большинстве человечество осталось все теми же нетерпимыми и жестокими изуверами. Каждое великое Откровение требует прикрытия *внешними щитами*". В "Письмах Махатм" формулировка точнее рериховской — Розенкрейц прикрыл христианским флером "наши восточные доктрины", чтобы защититься от "духовенства". Прикрытие же их называется "внешними щитами" или "гримировкой" (Община, 204). Е. Рерих постоянно напоминает, что новым членам Общины не надо раскрывать всего, не обо всем надо писать в книгах. "При выполнении Указаний помните одно условие — всегда лучше что-то недосказать, нежели дать слишком много". Поэтому первоначальный вариант проповеди "Живой этики" делается максимально христианизированным или стерильно-культурным. "Если спросит вас совсем простой человек — какие задачи Учения, скажите — чтоб тебе было хорошо жить" (Агни Йога, 65). Поначалу оккультисты предпочитают выступать в роли чисто культурной организации, которая вдобавок с огромной симпатией относится к христианству, отличаясь от него разве что большей терпимостью и открытостью. На деле же в теософии есть своя тайна. Самая большая ее тайна — это ее антихристианство: "теологическое христианство должно отмереть и никогда больше не воскреснет в своем прежнем виде". Православные, не согласные с такой перспективой и выступающие против оккультизма, по приватному мнению Николая Рериха — "истинные подонки, не пригодные ни к чему. Космический сор, просто подлежащий уничтожению!". Они даже имени человеческого недостойны — "Мракобес Васька Иванов" постоянно появляется в письмах Николая Константиновича. Но об этом узнает или слишком уж вьедливый читатель теософских трактатов, или человек, уже всецело вовлеченный в деятельность теософского общества. А на рекламной вывеске значатся: "братство религий", "культурная работа" и "живая этика".

Вновь повторю: речь не идет о личных нравственных качествах семьи Рерихов или Блаватской. Дело именно в той философии, которую они проповедуют — в философии, которая неизбежно теряет различие добра и зла.

В том мире, который рисует теософия, есть законное место для зла. Все происходящее в мире настолько интимно связано с пантеистическим Абсолютом, что даже Сатану оккультисты не желают лишать божественного почитания. Ведь "Абсолют вмещает все вселенские проявления, Абсолют из своего абсолютного Единства при проявлении становится Абсолютом беспредельной дифференциации и ее следствий — относительности и противо-

положений. Так в своем космическом аспекте Сатана не есть существо, но лишь олицетворение следствий дифференциации (относительности и противоположений)".

Теософия полагает, что она ушла от примитивного христианского "антропоморфизма", объявив зло одним из проявлений Абсолюта. Блаватская любит каббалистическую мудрость "Как вверху, так и внизу". Но верно и обратное: "Зохар говорит, — цитирует Блаватская главный трактат каббалистов, — что "все, что существует в Низшем Мире, находится и в Высшем. Низший и Высший действуют и воздействуют друг на друга"". Но в "низшем" мире, в человеке, есть немало грязи. Есть невежество и есть ненависть. И даже более того — есть сознательная *воля к ненависти*, воля к разрушению, воля ко злу. Человеческий грех отнюдь не всегда исходит из банального недостатка просвещения, который можно устранить "высшим знанием". В человеке есть *воля*, упорствующая во грехе. Наложив этот факт на аксиому оккультизма "Как вверху, так и внизу", получаем вывод, что в "Едином Божестве" теософии и Каббалы есть нечто, упорно желающее зла человеку...

И не надо думать, что я навязываю этот вывод теософии; "живая этика" сама охотно его делает, полагая, что для зла есть вполне законное место во Всеедином. "В Абсолюте зла как такового не существует, но в мире проявленном все противоположения налицо — свет и тьма, дух и материя, добро и зло. Советую очень усвоить первоосновы восточной философии — существование Единой Абсолютной Трансцендентальной реальности, ее двойственный Аспект в обусловленной Вселенной и иллюзорность или относительность всего проявленного. Действие противоположений производит гармонию. Если бы одна остановилась, действие другой немедленно стало бы разрушительным. Итак, мир проявленный держится в равновесии силами противодействующими. Добро на низшем плане может явиться злом на высшем, и наоборот. Отсюда и относительность всех понятий в мире проявленном".

Оказывается, если бы зло прекратило свое действие в мире, гармоничность Вселенной разрушилась бы. Добро не может жить без зла, а Абсолют не может не проявлять себя через зло. И даже более того: зло — не просто одно из условий существования Добра или его познания, это вообще сама основа бытия. "Древние настолько хорошо понимали это, что их философы, последователями которых являются теперь каббалисты, определяли Зло как "подоснову" Бога или Добра". Тут хотя бы честно сказано: тот Бог, которому поклоняются теософы, имеет злую подоснову. Добро даже не может возникнуть и действовать, если ему не помогает Зло. Еще интереснее текст

Блаватской становится, если вспомнить, что на языке христианского богословия "подоснова" — это ипостась. Ипостась зла — это Сатана. Получается, что Бог вторичен по отношению к Сатане...

Христианин готов признать, что Добро иногда может проявить себя в некотором действии, которое человеком воспринимается как зло. Златоуст об этом говорит так: "Пророк со мною восклицает и говорит: "нет зла во граде, еже Господь не сотвори" (Ам. 3, 6)... Это же выразил и через Исаяю: "Аз Бог, творяй мир и зиждяй злая" (Ис. 45, 7; церковно-славянский перевод; русский: "делаю мир и произвожу бедствия")". Злом, по мысли Златоуста, Исаяя называет бедствия. "Как пенька не бывает годною для пряжи из нее тонких ниток, если не треплют ее много раз, так и боголюбивая душа, подвергаясь многим искушениям, делается чище и пригоднее к духовному деланию", — находит неожиданный образ преп. Ефрем Сирийский.

В конце концов, бывает, что и врач должен причинить боль человеку, которому оказывает помощь. И эту боль можно терпеть только при одном условии: если есть уверенность в том, что нож находится в руке у врача, а не у садиста, если знать, что за видимым злом и ощутимой болью скрывается Добро. Христианин может терпеть боль, потому что знает: Тот, в чьей воле человеческие судьбы, Сам пошел на Крест, чтобы облегчить наши страдания.

Но мысль теософов совершенно иная: они полагают, что за Добром скрывается Зло, которое является его "подосновой". Добро — это эпифеномен, случайное проявление; Зло — это сущность. Как пишет Блаватская, "всюду теории каббалистов изображают Зло как Силу, необходимую Добру, как дающую ему жизненную силу и существование, которого оно иначе не могло бы иметь".

Христос говорит, что Свою жизнь Он имеет от Отца, а не от Змея или Зла. Теософия в порядке "примирения" христианства с другими религиями (с какими? с сатанизмом, что ли?) поправляет Евангелие: Добро берет свое начало во Зле. "Тень не есть Зло, но является нужным и необходимым соотношением, дополняющим Свет или Добро. Тень является создателем его (Добра) на земле". Если Христос пришел явить волю Небесного Отца на земле, а "создателем Добра на земле" является Зло, то чью же волю исполнял Христос? Если оккультист решит быть последовательным адептом своего учения, он должен будет признать: тот Небесный Отец, волю Которого исполняет Христос, есть... Сатана.

Собственно, этот вывод теософия не забывает сделать: "Когда Церковь проклинает Сатану, она проклинает космическое отражение Бога, она предаёт анафеме Бога, проявленного в Материи или в объективности".

Такова апология зла, апология сатаны в теософии. Эту апологию можно было бы считать диалектическим фокусом и не более того: мало ли в истории человеческой мысли высказывалось парадоксальных идей... Но теософия не останавливается на этом. Оправдав Люцифера, теософия предлагает поклониться ему — и только ему...

Как раньше мы увидели путь от пантеизма к имморализму, так теперь мы встречаемся с реальной философской логикой, которая стремительно ведёт от отрицания монотеизма к демонизму.

Божество выше человеческого разума — с этим согласится любой философ. Если нечто не может быть дано в разуме, в сознании, то оно и не может быть предметом человеческой деятельности, оно не может быть целью жизни и работы человека. С этим также нельзя спорить. Отсюда вывод: "Сколь бы ни возвышены были сотворенные разумом цели, они преходящи. А то, что за пределами разума, не может быть названо целью". Если Бог непостижим, то он не может присутствовать в человеческом сознании и, значит, не может быть предметом разумной человеческой деятельности, не может быть целью человеческой жизни. Следовательно, религия как связь с Богом невозможна. Буддисты правы: путь к Абсолюту немислим.

Одно обстоятельство, правда, осталось неучтенным этой логикой: а что, если Абсолют проявляет Себя? Что, если "Бог жаждет, чтобы Его жаждали"? Да, человек не может своими усилиями и своей практикой обрести Бога. Но разве не может Бог выйти за пределы Своей непостижимости? Если Божество безлично — то Оно неспособно на такой поступок. И такое Божество, как логично описывает Блаватская, есть тьма, которая не может ни думать, ни делать, ни действовать, ни любить. Но Личность способна к любви, и потому Бог может ввести Себя в состав человеческого религиозного опыта.

Но если не осознать, если не прочувствовать этого евангельского воззрения, то рухнет всякая основа для всякой монотеистической религии вообще. Это и произошло в теософии. Отринув Евангелие, "Старший Махатма" утверждает: "Что касается Бога, то мы не можем рассматривать Его как вечного или бесконечного или самосущего. Нет места Ему при наличности Материи, неопровержимые свойства и качества которой вполне нам известны, другими словами, *мы верим только в Материю*, в Материю как види-

мую Природу, и Материю в ее незримости как невидимый, вездесущий Протей".

Это даже занятно: сакраментальное "Бога нет" говорят не люди, но Махатмы. Являются ли эти Махатмы просто философами? — Нет: "Никогда не упускайте из виду, что махатмы Братства есть те самые семь Величайших Духов, которые пришли с высших планет на Землю в конце третьей расы для ускорения эволюции нашего человечества. Духовная сила Их, величие Их несравнимы ни с какими признанными человеческими гениями, если только Они Сами не воплощались в них". Значит, перед нами замечательный случай атеистического сверхъестественного откровения: некое сообщество духов утверждает, что они есть, а вот Бога нет.

Сказав, будто "природа — наш единственный и величайший Учитель и законодатель", Е. Рерих слукавила. Ее учителя — отнюдь не природа, у которой действительно религиозный человек может поучиться многому. Ее учителя — Духи Космоса и Махатмы. И их первый урок: Бога нет, но вы — боги.

Философская мысль о том, что Абсолют не может контактировать с миром конечного и относительного, оказывается не более чем приемом вежливого выпроваживания за дверь собственно Божественного Откровения. "Что вы, — уверяют оккультисты, — разве можно себе представить, что Бесконечное и Абсолютное Бытие будет интересоваться нашими мелкими земными проблемами? Разве можно унижать абстрактность и высоту Абсолюта связью с нашим миром?". И пока пораженный этим размышлением слушатель растерянно бредет к согласию с этим тезисом, ему предлагается альтернативный вариант религиозной жизни. Альтернативный — но вполне логичный.

Раз доказано, что Бог не может общаться с людьми, — значит, надо общаться с "небожителями" рангом пониже. Бог недостижим, Он не умаляет Себя до того, чтобы заниматься людьми, но в Космосе водятся некие духи, заинтересованные в прогрессе человечества — вот с ними и надо работать. Раз Божество не может унижить себя общением с миром — надо сдружиться с мудрым Люцифером...

Любая оккультно-гностицистская система содержит в себе долгие и путанные повествования о том, какие поколения "эонов", богов, духов, "фохатов" располагаются в надземном мире. Гностицистская мысль исходит из странной иллюзии, согласно которой если между Божеством и материей расположить несколько посредствующих ступеней, на каждой из которых будет чуть

меньше духа и чуть больше материальности, то удастся решить проблему перетекания Бесконечного в конечное.

Как замечает А. Карташев, "это явный абсурд и самообман, будто можно онтологически сочетать Абсолютное с относительным путем постепенного вычитания из него неких частиц абсолютности с заменой их равновеликими частицами относительности вплоть до полного перехода или превращения Абсолютного в относительное. На деле каждая ступень или каждый момент такой процедуры есть просто момент упразднения бытия одной категории другою, а не их сцепления, сочетания, объединения. Многоступенчатость таких процедур есть чистейшая логическая иллюзия. На нем построена вся импотентная фантастика гностицизма, его эномания. Никаким *crescendo-diminuendo* от твари к Богу и *vice versa* не создать сплошности, непрерывности, и в любую из миллиметровых щелей проваливается, как в бездну, все построение... Опять перед нами философский самообман гностицизма, создающего иллюзию, будто бы антиномия, разжиженная на десяти водах, теряет путем ступенчатых переходов свою качественную антиномичность, иррациональность или сверхрациональность". На деле же у гностиков "мост другого берега бездны не достигал, лишь затемняя различие между тварью и Богом и заслоня единственный Путь".

Мир превращается в "матрешку". В нем много-много уровней и этажей, но зато где-то оказался забыт сам Творец. "Вы знаете, как трудно видеть Фохат, какие многолетние накопления требуются для очевидности этой энергии. Но что скажет слабый дух, если он узнает, что за Фохатом находится Парафохат, который питается Панфохатом", — открывает "космические тайны" "Живая этика" (Агни Йога, 403). Новый Завет к этим матрешкам относится иначе: "Глупых же состязаний и родословий... удаляйся, ибо они бесполезны и суетны" (Тит. 3, 9). Речь идет не о спорах по поводу генеалогического древа той или иной семьи и ее претензий на аристократичность. Нет, апостол Павел полемизирует именно с гностиками и с их тягой к бесконечным космическим родословиям (по принципу "Панфохат излил Парафохат, Парафохат излил Фохат...").

Двигаясь по этим этажам, ум человека никогда не приходит к Богу, душа же его оказывается слишком зависима от "посредников", от не-божественных космических обитателей. И где же гарантия, что эти духи захотят пропустить доверившуюся им душу дальше, а не просто подомнут ее под себя? У В. А. Жуковского в поэме "Дева и Асмодей" бес так уговаривает не в меру доверчивого визионера: "Забудь о Боге, мне молись — мои верней

награды!". Похоже, что на ухаживания этого же духа откликнулись и "девы-теософини".

Не допуская того чуда Божественной любви, которое позволяет Богу действовать вне себя, Великому входить в малое, гностики и древние, и новые пробуют между землей и Небом утвердить чисто физическую лестницу, которая бы автоматически гарантировала некий минимум божественности даже на низших этажах бытия. В результате оказывается, что в том иерархическом уровне, который располагается чуть выше меня, есть немного большая частичка божественной "плиромы", и я, распознав ее, могу ее потребить сам, перейдя тем самым на этот высший этаж. То есть я могу потреблять Бога, не общаясь с Самим Богом. Не взывая и не стремясь к Самому Высшему, я могу попробовать оккупировать, потребить или поставить себе на службу ближайшее духовное пространство. Духовный голод может быть удовлетворен без Бога — просто за счет общения с "космическими иерархиями".

Таким образом, доктрина Блаватской и Рерихов таит в себе стратегическое противоречие между философским пантеизмом и оккультной практикой. Казалось бы, если все во мне — нужны только медитации и не нужны никаких "контактов" и молитвенных обращений ко внешнему духовному миру. Но нет, запретив молиться по-христиански, Рерих все же рекомендует некое подобие молитв. Не ко Христу, нет (ибо она уже пояснила, что "Христос" — это всего лишь часть человеческой души). Забыв молитвы Христу, надо обратиться с молитвами же к космическим духам и Махатмам. Проповедь самообожествления в теософии — не более чем "экзотерическая" оболочка. Уверения в том, что истинный Бог и Господь находится внутри каждого из нас — всего лишь педагогический прием. Просто сначала надо отучить христианина от его прежней религиозной практики, от молитвы Христу, а затем, после недолгого ожидания в философски-пантеистическом предбаннике, когда неопит привыкнет считать, что вся Вселенная живет в глубинах его сознания, его можно будет пригласить к новому религиозному практикуму. Ему можно будет открыть, наконец, последнюю, эзотерическую тайну теософии. Оказывается, молиться и поклоняться все же надо. Но не Христу — а "Владыке Кармы". Открыв в себе некий духовный свет, надо найти его источник все-таки вне себя.

И тогда, в новом опыте поклонения не себе, но и не Богу, в новом мистическом опыте предстояния тем духам, что не признают Творца, человек познает, что "источник высшего наслаждения" находится не в нем самом. Вот что обещает таким искателям духовных приключений Елена Рерих:



"Никакой библейский Бог-Вседержитель, якобы сотворивший Землю и все звезды и Луну, чтобы светить ей, не может сравниться в Красоте и Истине с представлением Мощи и Ведения Великих Разумов, стоящий на ступенях Лестницы, Вершина которой теряется в Беспредельности". И первой своей обязанностью этот новоявленный духовный наставник считает оповещение человека о том, что ему больше не нужно молиться словами "Отче наш". Христос зря утешил человечество тем, что у Него есть Отец. Оккультизм принес иную весть — "человечество есть великая Сирота".

Чтобы человек не слишком рано заметил, на что именно предлагается ему променять евангельскую веру в Христа-Спасителя, теософские трактаты заполняются псевдобогословским порожняком. ""Бог, боги, божественное, божественные сущности" и т. д., — подобные синонимические выражения в невообразимой и какой-то нарочито неряшливой неточности пестрят в сочинениях Штейнера, отливая разными оттенками, временами даже почти до теизма, но как правило, самого решительного пантеизма или космоатеизма, даже политеизма или, что в данном случае есть одно и то же, и атеизма", — передает о. Сергей Булгаков свое впечатление от работ Штейнера. То, что отец Сергей называет "неряшливой неточностью", мне представляется сознательным приемом. Пусть встречает человек знакомые слова в незнакомом контексте, пусть не замечает поначалу, как потрошатся смыслы этих привычных слов и как постепенно нагнетается в них новое содержание. Тогда он уже не удивится, обнаружив, что прежние слова больше и не нужны, потому что для их новых смыслов найдены другие слова и другие образы.

Лев Гумилев говорил, что "атеизмов не меньше, чем религий", и именно как "сложную систему мистического атеизма" он определял шаманизм. После только что прочитанных строк Е. Блаватской и Е. Рерих очевидно, что гумилевское определение шаманизма замечательно подходит и для теософии.

Конечно, это не означает, что теософия действительно есть вид шаманизма. Нет, — традиционный шаманизм гораздо более сложная и развитая религиозная система. Основная идея шаманизма — трехуровневость мироздания. Небесный мир, земля и мир подземья как бы слоями лежат друг на друге, их объединяет "мировая ось" или "мировое древо", которое пронизывает все эти ярусы и, если человек нашел эту ось, позволяет ему передвигаться из мира в мир. Напротив, теософия рисует радикально одномерный, плоский мир. Небеса и преисподняя пусты, нет ничего принципиально иного по отношению к нашему миру. Но что роднит теософию с шаманизмом — это вовлеченность в духообращение при отсутствии интереса к Богу-Творцу. И

если первая сторона этой практики заставляет дать ей имя "мистической", то вторая понуждает дополнить ее характеристику словом "атеизм".

Вот еще одно странное противоречие теософской системы. Вроде принцип кармы безличен. Нет никого, кто был бы выше закона кармы и, соответственно, не может быть никого, кто мог бы управлять вязанием кармических цепей. И все же карма не безлика. Собственно, и в греческой религии была странность, связанная с Парками: если Парки прядут нити судьбы, то кто прядет их собственную судьбу?.. В теософии же живым олицетворением кармы являются Дхиан-коганы: "эти Высокие Существа *выбирают* для каждой развивающейся души соответствующие условия и место рождения". Есть некий "Владыка Кармы", он же "Космический Магнит" (находящийся в созвездии Ориона). Как всегда, в теософии вслед за философски обосновываемым запретом на обращение к Богу следует эзотерический совет: там, где не сможет помочь Бог, там космические духи смогут по своему выбору помогать тебе.

Так в чьих же руках карма мироздания? Имя этого миродержца хорошо известно: "Люцифер есть божественный и земной свет, "святой Дух" и "Сатана",... есть Карма Человечества". Блаватская отождествляет Люцифера с Астральным Светом: "Великий Посредник Магии, *Mysterium Magnum*, Астральный Свет есть именно то, что церковь называет Люцифером". И вот оказывается, что причины не сами собой прелагаются в следствия, но что между действием и причиной, между одной жизнью и следующей есть еще Посредник-Люцифер. "Астральный Свет есть Всемирная причина в своем непроявленном единстве и бесконечности. По отношению к человечеству он становится просто следствиями причин, порожденными людьми в течение их греховных жизней". "Само человечество определяет действие и реакцию в великом Магическом Посреднике". Значит, будущая жизнь человека зависит от "реакции" Люцифера на его нынешнюю жизнь. А реакция его известна заранее: он не умеет прощать и чужд таким антропоморфическим порывам как "любовь".

За пантеистическим мифом, за мифом о всеедином монизме бытия в конце концов реет тень люциферова крыла. "Demon est Deus inversus. — Каббалистическая аксиома; буквально "дьявол есть перевернутый бог", что означает, что не существует ни зла, ни добра, но те силы, которые создают одно, творят и другое, в соответствии с природой материалов, на которые они воздействуют", — определяет "Теософский словарь" Блаватской. Создатель научной теософии считает, что "если проанализировать его (Люцифера) бунт, то нельзя найти в нем ничего более дурного, чем требование сво-

бодной воли и независимой мысли. Этот эпитет, "мятежный", является теологической клеветой, подобной клеветническим измышлениям фаталистов о Боге, которые делают из божества "Всемогущего" — дьявола, еще более дурного, чем сам "мятежный" дух; всемогущего Дьявола, который хочет, чтобы его приветствовали как всемилостивого, когда он проявляет в высшей степени дьявольскую жестокость".

Откуда взялся этот сатанинский благодетель теософии? В религии есть достаточно очевидный закон: именно эсхатология определяет генеалогию. Космогенез есть проекция эсхатологического идеала в прошлое. Идеал "эзотерического буддизма" хорошо известен: вхождение в Нирвану. Конечно, в теософском "необуддизме" Нирвана понимается совершенно иначе, чем в традиционном буддизме, она понимается не апофатически, как остановка кармических действий, а катафатически, получает не субъективно-психологическое истолкование, а пантеистическое. Теософия воссоздает по сути идеал индуизма, а не буддизма: идеал слияния с Божеством. Конечная цель, к которой должны подвести мириады перевоплощений (в том числе происходящие за пределами нашего мира) — это выход из мира материи. Но поскольку основная аксиома оккультизма — это "единство Духо-Материи", то в конце концов выход за пределы материи означает выход за пределы любой конкретности, любого индивидуального сознания. Этот эсхатологический проект нуждается в космогоническом подтверждении. И, естественно, получает его.

Как и в гностических школах, основная проблема, которую пробует решить теософия — это проблема перехода Абсолютного в относительное. Как при постулировании Абсолютного Бытия объяснить, что мы живем в далеко не абсолютном мире? Гностики, неоплатоники и теософы идут путем не слишком убедительной арифметики: им кажется, что если от Бесконечного много раз вычитать по небольшой конечной сумме, то в результате получится конечное, ограниченное множество. Если из Абсолюта будут вытекать все более и более ограниченные эманации, то наш материальный и ограниченный мир мы можем осмыслить как предельное вырождение Абсолюта. Отсюда естественно предположить, что на некотором этапе рождается сопротивление возникновению новых эманаций, ведущих вниз. Этого сопротивления не может быть наверху — ибо в Абсолюте собственно нет сознания, целеполагания и осознанности своих действий (ибо всё это признаки функционирующего сознания, а сознание не может действовать без своего субъекта, то есть без личности, а личность по пантеистическим воззрениям неотделима от предиката ограниченности и потому несовместима с Абсолютом). Но вот дости-

гается тот этап, когда в эманациях первоэнергии возникают островки личностных и самоосознающих духов. И на каком-то этапе эти духи вдруг с ужасом сознают, что дальнейшая деградация духовной энергии приведет к возникновению новой бессознательности — на этот раз уже чисто материальной. И тогда они решают остановить творящий (точнее — "проявляющий") поток эманационных энергий и поднимают бунт против бессознательно-сонного Абсолюта, стоящего на грани сотворения материальной вселенной.

Вот как построена эта логика у Блаватской: "Оккультисты принимают откровение, как исходящее от божественных, но все же конечных Существ, проявленных Жизней, но никогда не от Непроявленной Единой Жизни; от Сущностей, называемых — первородным человеком, Дхиани-Буддами, или Дхиан-Коганами, Риши-Праджапати у индусов, Элохимами или Сынами Божьими у евреев, Планетарными Духами всех народов, ставшими Богами для людей". Божество не может унизить Себя творением мира или общением с людьми, но есть некие духи, которые настроены более демократично и доступны для контакта. Однако и среди духов, к которым мог бы обратиться человек, надо уметь выбрать тех, которые наиболее способны помочь его духовной эволюции. Цель эволюции — восхождение к Божеству, — к тому Божеству, которое не может творить. Значит, среди духов надо выбрать для контакта тех, что максимально богоподобны и потому также воздерживались от творения.

И такие духи есть. "Ангелам Первичного Света было приказано "творить"; одна треть из них восстали и "отказались"; тогда как те из них, которые "подчинились", оказались неуспешными, что весьма знаменательно". Бог христиан — действительно "творец". Но Он — демиург-неудачник, Его деяния "оказались неуспешными", а вот божества оккультистов не творили ни наш мир, ни человека, но именно поэтому человек должен теперь забыть своего Творца и прийти к тому, кто его не желал и не творил. Так Блаватская излагает историю бунта Люцифера.

И здесь, по собственному признанию Е. Блаватской, мы слышим "основную ноту Эзотеризма". Вот в какой симфонии она звучит: когда "ангелам было приказано творить", "Группа "огненные Ангелы" восстала и отказалась присоединиться к своим товарищам Дэвам. Эзотеризм индусов изображает их в виде йогов, благочестие которых внушило им отказаться от "творения", ибо они хотели вечно оставаться кумарами, "девственными юношами", чтобы, если возможно, опередить своих товарищей в своем продвижении к Нирване. Но, по эзотерическому толкованию, это было самопо-

жертвованием во благо человечества". Они есть те ""Пламена" — Агнишватта — которые "остались позади", вместо того, чтобы последовать за другими для создания людей на Земле. Но истинный эзотерический смысл заключается в том, что большинство из них было предназначено к воплощению как будущие Его грядущего посева Человечества".

Сколько могли, противились эти "девственники" созданию жизни и человека. "В арийской аллегории восставшие Сыны Браммы все представлены как святые Аскеты и Йоги. Будучи вновь рожденными в каждой Кальпе, они обычно пытаются воспрепятствовать человеческому размножению. Когда Дакша, глава Создателей, порождает 10 000 сыновей с целью населения мира, Нарада, сын Браммы, великий Риши, вмешивается в намерения Дакши и дважды расстраивает их, убедив его Сыновей остаться святыми аскетами и отвергнуть брак. За это Дакша проклинает Нараду". В Евангелии Христос говорит, что сатана — "человекоубийца от начала" (Ин. 8, 44). "Тайная Доктрина" Блаватской это подтверждает: ее "светлые духи" противились даже возникновению человека; затем они противятся браку и деторождению...

По мнению Блаватской, "падение Люцифера" состояло в том, что он отказался творить земного человека — но тем самым... спас его. Далее идут вариации гностических мифов о том, что Ягве (неумный и неумелый дух-демиург) создал тело человека таким немощным, как оно есть, но "восставшие" более мудрые духи, пожалев несчастную плоть, дали ей частицу себя, то есть сознание. Поэтому путь религиозного пробуждения — это осознание того, что мое сознание не имеет никакого отношения к моему телу, что оно помещено в тело как в темницу и должно убежать из тела, из-под власти Ягве в область тех духов, что всегда были противниками материи, телесности и деторождения.

Отсюда понятны основные мотивы теософской библейской экзегетики: акт творения мира — это акт неразумный и по своим последствиям злой. То же, что в Библии называется "грехопадением", есть на самом деле акт духовного пробуждения человека, есть первый шаг на его тропе войны против Демиурга.

Интересную попытку объяснить происхождение гностического мифа о демонической природе Творца предпринял И. Д. Андреев. Персидская религия не просто отвергла религию вавилонскую, но переосмыслила ее. Семь верховных вавилонских богов во главе с Иштар, связанных с планетами, были осмыслены как противоборники персидского пантеона и поэтому в пер-

спективе новой, персидской мифологии начали осмысляться как демоническое начало. "При столкновении двух религий религия народа-победителя заставила вавилонских богов превратиться в демонов, опуститься вниз, в преисподнюю... Эти вавилонские боги на родине были богами света и неба. Как случилось, что они забрались в преисподнюю? И если они были обессилены, то как они могли принимать участие в управлении миром? На эти вопросы стараются ответить многие мифы, которые на разные лады развивают мысль, что космократоры сначала были злыми духами, потом вышний бог сжалился над ними и приобщил их к власти над миром... И вот синкретизм отдает творение этого мира униженным вавилонским планетным божествам".

Восставшие духи, что "пренебрегли трудом творения", есть "те высокие небесные Существа, кого Окультное Учение называет Манасвин, Мудрейшими, первейшими среди всех, и кто всех людей сделали бы самосознательными духовно разумными существами, если бы не были "прокляты" и осуждены к падению". "Они стали независимыми и свободными разумами, явленными в каждой Теогонии, как сражающиеся за независимость и свободу, и, следовательно, — в обычном смысле — как "воспротивившиеся божественному пассивному закону"".

Но, не желая рождения детей, тем не менее они совсем не возражают против самоцельного плотского вожделения. Когда Небесные Йоги увидели, что человечеству, созданному по совершенному образу Божию, грозит скучное существование без всяких искушений, они решили пожертвовать собою, лишить человека "инертного, неизменного и недвижимого Совершенства" и, пойдя против воли Бога, наделить человека плотскими страстями.

Это раньше невежественные христиане (вместе с представителями большинства земных религий) уклонялись от контактов с Сатаной. Но пришла теософия и ясно сформулировала свою задачу: "Совершенно необходимо доказать, что "Сыны Темной Мудрости" были столь же божественными и чистыми, если не более чистыми, нежели все Михаилы и Гавриилы, столь прославляемые в церквах". Решение задачи было найдено и доказано. И теперь Сатана будет явлен в сокровенном Учении как аллегория Добра и Жертвы, как Бог Мудрости". Теперь мы узнаем, что вообще нет другого Бога, кроме Люцифера — "Именно сатана является Богом нашей планеты и единым Богом, и это без всякого аллегорического намека на его злобность и развращенность. Ибо он един с Логосом". Может быть, за пределами нашей земли и нашего мира и есть "Фохаты" и "Парафохаты". Но людям надо забыть мечту о том, чтобы встретить кого-то еще, помимо Люцифера: "Змей — величайший Свет в нашем плане". "Дьявол не есть "Бог этого периода",

ибо это есть Божество всех веков и периодов с момента появления человека на Земле".

Вся проповедь политеизма и "веротерпимости", пантеизма и дуализма, вся борьба с "антропоморфизмом" и "догматизмом" свелась к этому тезису. Есть "Единое Божество". Любая попытка мыслить какого-то еще Бога, в котором нет Зла — это "варварство и ужас". Вслед за признанием того, что Абсолют есть Добро и Зло, надлежит узнать, что к Абсолюту обращаться бесполезно. И, наконец, вывод: значит, надо общаться с тем, кто подступнее. В доступном "Магическом Посреднике" тоже есть двойственность добра и зла, и эту сложность его характера надо просто принять. Итак, знайте: новый и единственный бог всех народов — Люцифер.

И начинаются рассуждения об "астральном свете": "Только астральный свет, главная действующая сила в магии, может раскрыть нам все секреты природы... Астральный свет идентичен с Акашей индусов... Акаша является неотличимой частью каждой магической церемонии... Акаша или оккультное электричество; она же "анима мунди", то есть астральный свет". "Акаша, Астральный Свет, есть Всемирная душа, *Mysterium Magnum*, из которой рождается все сущее". "Великий Посредник Магии, *Mysterium Magnum*, Астральный Свет есть именно то, что церковь называет Люцифером". "Черное отражение белого Лица и есть Астральный Свет или "*Demon est Deus inversus*"".

Все доказано. И у теософов теперь есть ключ к истинному разумению Библии: "Такие фразы как "В своем честолюбии он (Сатана) поднял руку против Святилища Бога в Небесах", и т. д. должны читаться так: Устремленный Законом Вечной Эволюции и Кармы, Ангел воплотился на земле в человека; и так как его Мудрость и Знание все же были божественны, хотя тело его от Земли, он (аллегорически) обвинен в раскрытии и выдаче Тайн Неба". Никаких "изгнаний" не было: "Божественная Монада добровольно изгнала себя с Неба". И Блаватская даже знает, какими мотивами руководствовался сей "Бог Мудрости": "Может быть, лучший синтез этого чувства мы находим в трех строках Мильтона. Говорит "Падший": "В Безопасности царствовать можем мы здесь: и выбор мой, что царство стяжания достойно, хотя бы и в аду! Лучше царствовать в аду, чем в небе быть слугою!". Лучше быть человеком, нежели затеряться среди безвольных Духовных Сонм в Небесах". "Лишь естественно рассматривать Сатану, Змия в книге бытия как истинного создателя и благодетеля, Отца Духовного Человечества".

Даже если Люцифер бывал замечен в причинении какого-либо зла — так это вполне "безобидно". Для доказательства этого Блаватская цитирует вишнуистский рассказ. По его сюжету некие злые духи (ракшасы) убивают человека. Сын убитого хочет мстить, но дед его останавливает: твой отец погиб по Закону кармы; демоны, сожравшие его, тут ни при чем. "Пусть эти безобидные духи тьмы не будут более истребляться". И Блаватская делает вывод: "каждая подобная "жертва" или молитва к Богу о помощи не лучше, нежели действие Черной Магии". Прощение молитвы Господней — "избави нас от лукавого" — это, оказывается, и есть наичернейшая магия...

И, наконец, вполне откровенно: "Наиболее просвещенный, если только не величайший из современных каббалистов, Элифас Леви описывает Сатану в следующих блестящих терминах: "Именно этот Ангел был достаточно горд, чтобы возомнить себя Богом; достаточно отважен, чтобы приобрести свою независимость ценою вечного страдания и мучения; достаточно прекращен, чтобы возлюбить себя в полном божественном свете; достаточно мощен, чтобы все же царствовать во тьме среди мучения и сложить себе престол из своего неугасимого костра. Это именно Сатана республиканца и еретика Мильтона, князь анархии, которому служат иерархии чистых духов". Это описание, которое так искусно примиряет теологическую догму с каббалистической аллегорией и даже ухитряется включить в свою фразеологию политический комплимент, если прочесть его в истинном свете, — вполне точно. Да, воистину, этот величайший из идеалов, этот вечно-живущий символ — нет, апофеоз самопожертвования ради умственной независимости человечества; эта Вечно-Активная Энергия, протестующая против Статической Инерции — принципа, для которого Само-утверждение есть преступление, а Мысль и Свет Знания ненавистны. Как говорит Элифас Леви с неподражаемой справедливостью и иронией: "Именно этот мнимый герой мрачных вечностей наделен клеветнически безобразием и украшен рогами, которые гораздо лучше приличествуют его неумолимому мучителю"".

В "Письмах Махатм" религиозная реальность мира выглядит так: "Существуют "Коганы тьмы" — не то, что называют дьяволами, но несовершенные "разумы", которые никогда не войдут в число "строителей" Вселенной, чистых планетных Разумов. Свету Дхиан-Коганов противопоставляются "мамо Коганы" и их разрушительный разум. Они — те боги, которым индусские, христианские, магометанские и все другие фанатические религии и секты поклоняются. Дхиан-Коганы соответствуют Буддхи, а мамо являются олицетворениями вроде Шивы, Иеговы и других выдуманных чудовищ с невежеством в их хвосте" (Письмо 153). Кстати, замечу,



что здесь теософам, несомненно, удалось объединить все религии: они все, оказывается, равно ими презираются. По признанию Блаватской, "христианская религия не является единственной, унизившей этих Богов до Демонов, зороастризм и даже браманизм воспользовались этим, чтобы захватить власть над умами людей". К этому фронту сопротивления космическим владыкам можно добавить, очевидно, и ислам. "Разъясним этот вопрос раз и навсегда: тот, на кого священство всех догматических религий, преимущественно христианских, указывает как на Сатану, врага Бога, в действительности является высочайшим божественным Духом — Оккультною Мудростию на Земле — которая естественно антагонистична каждой земной, преходящей иллюзии, включая и догматичные или церковные религии".

И все же, даже после всего сказанного, Блаватская признает, что "эта тайна теперь частично раскрыта". Что же откроется, когда "Тайная Доктрина" станет известна вполне? Можно судить лишь по намеку Блаватской на то, что "весь мыслящий мир" поклоняется Змею. У Елены Рерих, чье оккультное имя, кстати было Урусвати (=свет утренней звезды = денница = Люцифер) это называется — "народу русскому дадим простое понимание Бога"...

Теософские Бог и Сатана смотрятся друг в друга как в зеркало и охотно меняются своими местами и функциями. "Христианский мир все еще поклоняется Богу в Дьяволе и Дьяволу в Боге" (Письма Махатм, 72). Рерихам Духи Космоса подтверждают то откровение, что они некогда дали Блаватской: "Рекорды мышления ужасны и смешны. Истинно Мы, Братья человечества, не узнаем себя в представлениях человеческих. Наши Облики так фантастичны, что мы думаем, что если бы люди применили фантазию на противоположное, то Наше Изображение приняло бы верную форму" (Иерархия, 12).

Но если предложено поменять местами облики Бога и сатаны, то вслед за оправданием Люцифера естественно ожидать демонизации Христа. И такие нотки также звучат в теософии. Например, в "Тайной Доктрине" Блаватской обнаруживается, что "Логос и Сатана едины. Таково было философское воззрение древности на эту, ныне искаженную догму. Глагол и Люцифер едины в их двояком аспекте; и "Князь Воздуха" (*princeps aeris huius*) не есть "Бог того периода", но вечно сущий принцип". В данном случае Блаватской за ее откровенность можно даже простить обычный для нее произвол в терминах и переводах (она придумала выражение *князь сего воздуха* — *princeps aeris huius* — которого нет в Новом Завете, перепутав его с двумя новозаветными именованьями сатаны: *князь века сего* , *princeps huius*

saeculi — 1 Кор. 2, 6 и princeps potestatis aeris — Еф. 2, 2 князем власти воздушной (церковно-слав. перевод). Блаватская, правда, пробует смягчить свою откровенность: "*Царь Воздуха* святого Павла не есть Дьявол, но воздействия астрального света". Но маскировка получается весьма прозрачной: ведь в других главах своей "*Тайной Доктрины*" Блаватская прямо пишет, что "астральный свет" и есть Люцифер.

Блаватская, естественно, повторяет любимую гностическую сказку о том, что Бог, открывшийся в Ветхом Завете — это Сатана, и что Христос пришел с Ним бороться. И все же Христос в историческом смысле проиграл. "Дух Земли, который открылся евреям как Иегова. Это был тот же дух, который после смерти Иисуса принял его облик и олицетворил его, как воскресшего Христа". Кстати — кто же тогда открывал апостолам "тайны Небесного Царства" в послепасхальных беседах, на которые так любят ссылаться и гностики и оккультисты? Если это был враг Христа — то зачем же его слушать людям, уверяющим, что они — христиане?

Но даже Иисус в восприятии Блаватской отбрасывает какую-то весьма мрачную тень. Она рассуждает об астрономическом феномене констелляции (когда несколько планет выстраиваются с точки зрения земного наблюдателя друг за другом, сливаясь в одну звезду и резко усиливая свое общее свечение) и говорит, что этот "астрологический" знак — знамение катастроф.

Вот этот ряд всемирных катастроф: 2449 год до Р. Х. — "катастрофа Китайской империи" (я, правда, отнюдь не уверен, что Китайская империя тогда уже существовала); Вифлеемская Рождественская звезда; звезда 1563 г., предвестившая Великую чуму. Рождество Христово оказывается в довольно пугающем ряду. Блаватская дипломатично предлагает читателю самому решить, с какими чувствами воспринимать Рождество: "Предрекал ли этот феномен добро или зло — на этот вопрос прекрасно отвечает последующая история и развитие христианства; ни одна из религий не породила такое количество жертв, не пролила такие потоки крови, не заставила столь значительную часть человечества пострадать от того, что ныне называется "благоденствием христианства и цивилизации"". Итак, Рождество Христово — катастрофа не меньшая, чем Великая чума или пятисотлетняя гражданская война в Китае.

Мышление Блаватской устроено вполне оригинально. Едва только богословская мысль пробует отделить зло от добра и утвердить вслед за апостолом Иоанном, что "Бог есть свет, и нет в Нем никакой тьмы", как Бла-

ватская сразу заявляет по адресу Бога Евангелия: "вражеский, лживый, хитрый и ревнивый Бог". "Наименование Сатана — "противник" — по праву принадлежит первому и самому жестокому "Противнику" всех других богов — Иегове, но не Змию, который говорил лишь слова симпатии и мудрости". И даже толкуя языческие мифы, она дает им такое толкование, что во всех случаях божественный противник древнего Змея оказывается ужасающ. Некий миф описывает битву Солнца с Драконом, в ходе которой Солнце осушило море, и у Блаватской звучит: море — символ дракона и мудрости — было "выжжено свирепым Солнцем". Вот вечная коллизия: симпатичный Змей и свирепый Бог.

"Планетные Духи", инструктирующие шамбалистов, заверяют, что Бог — это "демон мстительный, несправедливый, жестокий и тупой,.. небесный тиран, на которого христиане так щедро расточают свое раболепное обожание" (Письма Махатм, 57). И возникает вопрос: в глазах какого же "космократора" Бог выглядит как "чудовище" и "тиран"? Чей взгляд на Бога передают Махатмы? Что за демократический дух привел Блаватскую к выводу: "я не признаю ни Иегову, ни любого другого небесного аристократа"?

Теософы в полемике с христианами нередко делают изумленный вид: "Почему вы против почитания космических духов? Разве ваша Церковь не почитает ангелов? То, что Библия называет ангелами, мы и зовем космическими иерархами!" Как сказано в отклике на мою статью, присланном в газету "Труд" Сергеем С. из Краснодара, "Неплохо было бы церковникам лучше изучить Библию. Отрицая небесную иерархию сил света, они противоречат сами себе. Разве нет в Библии указаний об Ангелах, Архангелах и других высших существах?!".

Но, во-первых, небесная иерархия христианской Церкви не заслоняет собою Творца. "Космическая иерархия" оккультистов отделяет собою людей от Божества; "небесная иерархия" Церкви — соединяет с Ним. Поэтому и предупреждает ап. Павел в своей антигностической полемике, что "ни Ангелы... ни другая какая тварь не может отлучить нас от любви Божией во Христе Иисусе, Господе нашем" (Рим. 8, 38-39). Оккультные же "ангелы" норовят Лик Христа заменить ликом "владыки Шамбалы".

Во-вторых, никакое "служение ангелам" в христианстве не допускается (см., например, Ориген . Против Цельса. V, 8). Ангелы, почитаемые христианами, почитаются именно в качестве *служителей* Творца. Ангелы исполняют волю Творца. И у Творца есть Свой замысел о мире, своя воля как о мире в целом, так и о каждом человеке. По мнению же оккультистов, Кос-

мическая Иерархия занимается земными делами не потому, что через нее воли Бог, а потому, что Абсолют как раз и знать ничего не знает о нашем мире. Верховное Божество слишком возвышенно, чтобы пачкаться о материю, а потому интерес к миру людей проявляют лишь "Иерархи" мелкого ранга.

В-третьих, Ангелы христианского богословия — смиренные вестники воли Бога. И они не будут наставлять людей в оккультных истинах, возвещающих, что Творца нет, что воли у Божества и быть не может, и что вообще они терпеть не могут "небесных аристократов" и "тиранов". Ангелы, отрицающие волю Творца, в Библии как раз и называются бесами.

Здесь мы имеем дело с фактом, которого не может не признать даже самая внеконфессиональная история религии. Фактом является то, что именно существа, почитаемые во многих религиях Земли за демонов, в теософии предстают как подлинные спасители человечества. В свою очередь это значит, что с точки зрения христианства теософия не может не восприниматься как сатанизм. Если исследователь корректно владеет языком христианского богословия, а также знаком с основными вероучительными текстами теософии, то, даже не будучи христианином, он логикой фактов будет подведен к выводу о том, что теософия Блаватской и христианство — это не взаимодополняющие, но взаимоисключающие системы.

---

---

## Итоги

Итак, богословский персонализм не ставит христианскую мысль ниже пантеистической. Философские аргументы против персоналистического теизма слабы. Именно пантеизм отрицает свободу человека. Именно в пантеизме растворяются и блекнут все краски мира. Именно пантеизм переносит решительно все категории относительного мира в Абсолют и растворяет Совершенное Бытие в ущербном космосе. Именно пантеизм обожествляет зло и несовершенство.

Да, мыслить Бога как Личность можно. Но — нужно ли? Нужно ли это не только философам с их сложными моделями, не только богословам с их профессиональными вопросами, а просто человеку. Зачем человеку мыслить Бога как Личность? Богословы навязали свое воззрение обычному человеку или человеческое сердце само испытывает потребность видеть в Боге личность и потому потребовало от богословов оправдать и объяснить эту свою потребность? Здесь я не побоюсь сказать, что христианская философия оказалась именно служанкой. Но не служанкой богословия или церковной власти, а просто служанкой простого человека. Человек, ощутивший себя как личность, а не как случайный эпизод в игре мировых стихий, принес свою боль к кафедре философа и спросил: это только моя боль? Только я несу тягость личностного, думающего и желающего бытия посреди безличностного бессознательного и потому бесстрадательного Космоса? Я со своей личностностью не есть ли лишь некий мутант, выродок, болезненный выверт на бесчувственном, гармонически самоуничтожающемся и самовозрождающемся теле Космоса? Что значат моя мысль, мои вера, любовь и надежда для всего бытия? Кошмарный сон, проклятие или благословение? Космос болеет человеческой мыслью или уповает на нее?

Человеческое мышление не есть случайность в бытии лишь в том случае, если Бытию как таковому свойственно мыслить, свойственно осознавать себя. Человек может достичь своих целей, может исполнять свой долг лишь в том случае, если его долг и его цели совместимы с бытием в целом, если они не чужды ему. Если весь мир живет без цели, без долга, то цель и долг суть лишь субъективные химеры человеческого разума. И человек, стремящийся к единению с миром, к "объективности", должен вести себя "как все", то есть жить без цели, без созания, без оценок и без чувств. Именно так в порядочном галактическом сообществе ведут себя все — звезды и планеты, микробы

и атомы, океаны и дезоксирибонуклеиновые кислоты, радиоволны и гравитационные поля. И человек не должен противопоставлять себя всему остальному мирозданию... Или все наоборот: если цель есть у человека, — есть цель и у всего бытия; если сознание свойственно человеку, то и весь мир идет осознанным путем, соответствуя чьему-то Замыслу. "В самом деле, — пишет Кант, — если бы мир состоял из одних только безжизненных или отчасти из живых, но лишенных разума существ, то существование такого мира не имело бы никакой ценности, так как в нем не было бы существа, которое имело бы хотя бы малейшее понятие об этой ценности. Но если бы это были и разумные существа, разум которых был бы в состоянии усматривать ценность существования вещей только в отношении природы к ним, но не был бы в состоянии придать эту ценность себе первоначально (в свободе), то в мире были бы, правда, относительные цели, но не было бы абсолютной конечной цели, так как существование подобных разумных существ все же было бы бесцельным". Чтобы избавиться от этой конечной бесцельности, "человек нуждается в морально мыслящем существе, чтобы для цели, ради которой он существует, иметь существо, которое сообразно с этой целью было бы причиной и его, и мира". Значит, высшая причина бытия действует телеологично, то есть осмысляя и предписывая цели мировой эволюции, а значит, является "высшим разумом" и "божеством": "Мы должны будем представлять себе первосущность не только как мыслящее существо, устанавливающее законы для природы, но и как законодательствующего главу в моральном царстве целей". Это "Существо вне мира, устанавливающее моральные законы", надо мыслить "способным представлять себе цели, стало быть, как разумное существо". Но "мыслить высшую причину со свойствами, которые делают ее способной всю природу подчинить цели, значит мыслить эту высшую причину как божество".

Итак, (по мысли уже не Канта, а испанского философа-экзистенциалиста Мигеля де Унамуну), "религия вытекает из жизненной необходимости придать человеческую цель Вселенной, Богу, а для этого необходимо приписать Богу самосознание и сознание своей цели"; "Единственный способ придать человеческую цель Вселенной — это наделить ее сознанием. Ведь там, где нет сознания, нет и цели, которая предполагает некий замысел. Не для того, чтобы понять *почему*, но для того, чтобы почувствовать и выдержать предельное *для чего*, чтобы придать смысл вселенной, нуждаемся мы в Боге".

Антропоморфическое представление о Боге есть стремление придать человеческую цель и смысл вселенной. Религиозная мысль человека не

столько стремится исследовать Непознаваемое, сколько дать самому человеку средства для того, чтобы пережить свое собственное бытие, полное страданий. Богословие обращено к человеку и говорит прежде всего о том, как человеку жить пред лицом Бога. И поэтому антропоморфизм в богословии вполне уместен и разумен. Речь к человеку и о человеке (о смысле человеческой жизни) может вестись только на человеческом языке, на языке человеческого мышления и чувства. Человек ищет своего, человеческого, смысла — и что же осуждать, если он слышит ответ на человеческом языке и выражает его для себя на языке человека же. И поэтому в богословии подлежат устранению не только те суждения, которые недостойно говорят о Боге, но и те, которые недостойно мыслят о человеке. Человек жаждет объяснения, осмысления своей жизни, деятельности и мысли, а пантеистически-кармическая философия ему говорит: жизнь есть всего лишь сон со сновидениями; проснуться значит войти в состояние сна без сновидений (нирвану или слияние с безличностным и безликим Единым). Евангельские слова о том, что Царствие Божие силой берется и прилагающие усилие восхищаются его, способны оправдать человеческое действие и придать смысл человеческой жизни. Пантеизм же освящает лишь сон. Евангелие благословляет бодрствующих, пантеизм — лишь спящих. Богословие отвергает не только теологические, но и антропологические ереси, те ереси, которые крадут у человека высший смысл его жизни.

Человек вообще может жить только в человеческом мире, только в мире, который он очеловечил с помощью своего языка, который он из аморфного хаоса нечеловеческой "объективной реальности" превратил в космос человеческих образов. Первое повеление Бога Адаму — *дать имена* животным и всему бытию. Имя, данное человеком нечеловеческому миру, превращает мир в то самое, чем его замыслил Творец: в мир человека. И с тех пор и поныне важнейший "труд человека заключается в супранатурализации Природы, в том, чтобы очеловечивая ее, обожить ее, сделать ее человеческой". Человеческое имя в нечеловеческом мире — это уже антропоморфизм. Но христианство как религия Слова фило-логично, и потому вообще не стесняется антропоморфизма. Нас ругают: вы мыслите антропоморфично. Мы соглашаемся: да, Евангелие — *человечно...*

Если цель религии понимать эскапистски, как бегство от мира (от мира иллюзий в мир бессубъектного и бездумного "сверхбытия", из мира становления в мир, где ничего и никогда не происходит, из индивидуальности в космический поток бессознательного), то борьба с антропорфизмом понятна. Если человек тяготеет собой и своим миром — спасение от человечности

можно найти только в последовательной и радикальной бес-человечности ("нирване", "пралайе" и т. п.). Но если человек свою жизнь считает осмысленной, а смысл жизни дают разум и любовь — то эти же свойства он должен обрести у Истока бытия. И тогда вслед за Мигелем де Унамуну надо сказать: "Любовь заставляет нас персонализировать то целое, частью которого мы являемся... Любовь персонализирует все, что любит, все, чему страдает. Мы испытываем сострадание, то есть любовь лишь к тому, что нам подобно и чем значительней это подобие, тем сильней наша любовь... Любовь персонализирует все, что любит. И когда любовь так велика, так жива, так сильна, так безгранична, что любит все сущее, тогда она персонализирует все и обнаруживает, что тотальное Всё, Вселенная это тоже Личность, надевшая Сознанием, Сознанием, которое в свою очередь страдает и любит, то есть сознает. Это Сознание Вселенной, открытое любовью, персонализирующей все, что ею любимо, и есть то, что мы называем Богом".

Итак, не потребность в философской логике приводит людей к "антропорфному" представлению о Боге как о Личности, а простая человеческая потребность в любви и в смысле для своей жизни. И полемика пантеистов в христианском богословии — совсем не благородная "борьба с идолами" или с "невежеством". Это борьба с самым человеческим и человечным, что только есть в религиозной жизни — со стремлением сироты найти Отца (как уверяют "Письма Махатм", "человечество есть великая Сирота"). Христианство признает за человеком право сказать Богу "Ты". Для пантеизма такое обращение к Божеству сродни обращению "многоуважаемый шкаф". Не нужно диалога любви с Богом. Нужно лишь уметь правильно потреблять Мировую Энергию. Христианство, зная, что "человек чувствует в себе потребность быть кому-то благодарным за это" (Кант имеет ввиду хотя бы красоту природы), признает за человеком право на благодарственную молитву. Пантеизм человеку, восхищающемуся морским закатом, посоветует без лишних слов раскрыть побыстрее чакры и впитать еще порцию отборной праны...

Пантеизм лишил себя права молвить Богу: "Твое бо есть еже миловати и спасти нас, Боже наш". Именно: это Твое, Христе, право, а не кармы, и потому — "Тебе славу возсылаем, Отцу и Сыну и Святому Духу, ныне и присно и во веки веков". В том числе — и в тот век, который, не желая называться христианским, обозвал себя "веком Водолея".

Итак, зачем же христианские богословы настаивают, что Бог может считаться личностью? — Затем, чтобы человек мог оставаться человеком.