

### **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"<sup>53</sup>. 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 осмыляется 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"<sup>54</sup>.

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"<sup>55</sup>. 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)<sup>56</sup>. 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 Брама. 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 домой, 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"<sup>57</sup>. Брахманизм был справедливо охарактеризован Гартманом как "акосмизм"<sup>58</sup> (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"<sup>59</sup>.

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"<sup>60</sup>.

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"<sup>61</sup>, 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 перекличку 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)"<sup>62</sup>. 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 проницательность 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"<sup>63</sup>. 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<sup>64</sup>.

Это "Вечное Дыхание, не ведающее самого себя"<sup>65</sup>, 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"<sup>66</sup>.

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<sup>67</sup>.

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..."<sup>68</sup>. 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"<sup>69</sup>.

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<sup>70</sup>. 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 объемлется пространством. 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<sup>71</sup>.

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<sup>72</sup>... 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<sup>73</sup>, давая тем самым понять, что теософская антропология вырастает из той традиции, в которой родились филиоквистская теология и марксизм.

"Человек есть комплекс сочетаний", — пишет Е. Рерих<sup>74</sup>. 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<sup>75</sup>. В свою очередь, "Фохат есть космическое электричество"<sup>76</sup>. 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"<sup>77</sup>.

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<sup>78</sup>.

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 диалектической 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""<sup>79</sup>.

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<sup>80</sup> 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)<sup>81</sup>. **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", движется 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"<sup>82</sup>.

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 ткнут 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"<sup>83</sup>...

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"<sup>84</sup>.

"Считающий свой атман за совершителя добра и зла, недостаточен в знании, не ведает истины", — было возвещено еще в Махабхарате<sup>85</sup>. Буддистские мудрецы соглашались: "Только страдание существует, но нет страдающего" (Висуддхимага, 513)<sup>86</sup>. Есть действие, но нет того, кто действует. Есть улыбка Чеширского кота — но нет самого кота...

Архат<sup>87</sup> 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" совершенно 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"<sup>88</sup>.

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"<sup>89</sup>. Еще одна грань, отличающая буддистское "сострадание" от чувства любви, культивируемого в теистических религиях, состоит в том, что христианин, мусульманин или иудей 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?"<sup>90</sup>.

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, непрерывно стекающиеся и расходящиеся по различным дорогам, ибо члены этой толпы пребывают в непрерывном движении, стремясь к другим толпам в других местах вселенской жизни"<sup>91</sup>.

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"<sup>92</sup>. 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"<sup>93</sup>.

Бердяев называет это "универсальным трансформизмом, в котором нельзя найти устойчивого лика или образа"<sup>94</sup>. 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<sup>95</sup>. 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")"<sup>96</sup>. 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<sup>97</sup>. Н. К. Рерих воплощался как Леонардо да Винчи<sup>98</sup>. Ориген был Аполлоном Тианским<sup>99</sup>, Перикл — Пифагором<sup>100</sup>, преп. Сергей Радонежский — Кришной<sup>101</sup>. Со временем теософы прямо откроют тайну, на которую пока лишь намекают: Елена Ивановна была Жанной д'Арк<sup>102</sup>... 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"<sup>103</sup>. 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 существование 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"<sup>104</sup>.

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"<sup>105</sup> (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"<sup>106</sup>, декларирует тройную ересь. С точки зрения буддизма ересью считается признание какой бы то ни было всемирной 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"<sup>107</sup>. По правилам теософского лексикона, Ангела-Хранителя "следует понимать не как какое-то отдельное Существо из высших сфер, но как наш собственный дух"<sup>108</sup>, а "Христос есть наше очищенное и высшее Я"<sup>109</sup>. "Молитесь, чтобы Бог, который внутри вас, помог вам хранить чистоту"<sup>110</sup>. "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"<sup>111</sup>. "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"<sup>112</sup>. 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"<sup>113</sup>.

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<sup>114</sup>.

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"<sup>115</sup>.

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"<sup>116</sup>. 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"<sup>117</sup>. 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 заклеявлено позорным именем "прелести", то есть духовного ослепления и утверждения результатов собственной капризной фантазии за подлинную и истинную реальность"<sup>118</sup>.

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"<sup>119</sup>. Но отцы "Добротолюбия" утверждают нечто противоположное: "Сын Божий по послушанию и смирению вочеловечился и крестом и смертью спас человечество"<sup>120</sup>. 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..."<sup>121</sup>. 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"<sup>122</sup>.

Е. Рерих пишет: "После Оригена ложная вера христианства начала расти"<sup>123</sup>. 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 — восточному Пантеизму"<sup>124</sup>.

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"<sup>125</sup>. 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 "Христос" (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 преходящая личность слилась с неразрушимой индивидуальностью его, стала Бессмертным Эго. Ведь именно у первых христиан Крестос, или Христос был синонимом нашего высшего Я"<sup>126</sup>.

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"<sup>127</sup>. "Нам кажется вполне вероятным, что первоначально слова Христос и христиане читались как Хрестос и христиане, ведя свое начало от терминологии языческих храмов и имея то же значение. Иустин Мученик, Тертуллиан, Лактанций, Клементий Александрийский и другие знали это значение"<sup>128</sup>. "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)"<sup>129</sup>. Более того, по уверению Блаватской, Иустин и Лактанций

"настояли на том, чтобы называть христианами вместо христиан"<sup>130</sup>. 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 "доброго человека"), являются христианами и называются ими, то есть добрыми людьми" (Строматы, II)<sup>131</sup>. Тертуллиан осуждает в третьей главе своей "Апологии" слово "христианус", так как оно образовано посредством "искусственного истолкования"<sup>132</sup>.

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<sup>133</sup>. 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"<sup>134</sup>, 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 благость. 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 благословенным 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 *crisqai* что теперь [произносится как] *aleifebqai* 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 *hleimmenos* (помазанный) от *tou aleifebqai* (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<sup>135</sup>. Но теософы и здесь готовы видеть пантеизм. "Не понимаю, почему кажется Вам невозможным, чтобы Христос называл "отцом Своим" Непознаваемую Причину?"<sup>136</sup>. — Да потому кажется невозможным, что во-первых, для Христа 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 близости. 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"<sup>137</sup>. 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"<sup>138</sup>) тем не менее декларирует: "в христианстве я придерживаюсь веры первых отцов христианства"<sup>139</sup>. 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 особым 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 несправедливость, в которую мы погружены. Будь мы частью Бога, Бог бы в этой Своей части грешил"<sup>140</sup>.

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 покаялся. Но именно этого великого христианского вопля — *mea culpa, mea culpa, mea maxima culpa* — нет во всем многоглаголюющем "Живой Этике". Рерихам незнакомы слова "покаяние" и "грех"... Но если источник ненормальности не в моих *действиях* — значит, он в самом факте моего *бытия*. Причину своей нецелой "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 тяготится 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<sup>141</sup>. 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 сгруппированная "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 истинному 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"<sup>142</sup>. 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"<sup>143</sup>.

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"<sup>144</sup>. 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"<sup>145</sup>. 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, ищу — 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"<sup>146</sup>. 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"<sup>147</sup>.

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 самотождественная 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 изначально создал человека отличным от мира и от Бога, изначально 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<sup>148</sup>. 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"<sup>149</sup>.

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 преобразование. И преобразование это происходит не только собственными силами, но в синергии с Божественной благодатью. И конечная цель состоит не в том, чтобы переехать 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 Собой 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"<sup>150</sup>. Безличный Абсолют пантеистов - это некая абсолютная субстанция, которая не знает себя, не контролирует себя, не обладает самосознанием и волей. Таково пантеистическое Божество, проповедуемое, например, Джордано Бруно: "Божество не знает себя и не может быть познано"<sup>151</sup>. 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"<sup>152</sup>. "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"<sup>153</sup>.

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 оно через ограничение материи или через деление Себя. "Какой храм вы можете построить для Меня", — говорит Господь (Ис. 66, 1)<sup>154</sup>. 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 общепhilosophическим. И поэтому, когда Блаватская утверждает, что Божество однозначно безлично, безволие, бессознательно, что Оно не знает себя — то в этом потоке отрицания чувствуется именно катафатический, даже катехизический напор. И эти ее утверждения остаются лишь остудить предостережением Соловьева: "Божество не должно быть мыслимым безличным, безволивым, бессознательным и бесцельно действующим... Признавать Бога безличным, безволивым 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 безволивыми, 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"<sup>155</sup>. 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, лишённое 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"<sup>156</sup>. 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 бессодержательной диалектики, *Werden ohne Sein*<sup>157</sup> — развитие, в котором в сущности ничто не развивается"<sup>158</sup>. Отрицание субъекта, отличного от процесса мировой эволюции, в общем-то есть именно атеизм (см. выше у В. Соловьева о том, что божество, "лишённое внутренней самостоятельности, станет уже не субстанцией, а только атрибутом всего")<sup>159</sup>.

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<sup>160</sup> 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 разумолищенного, 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"<sup>161</sup>. 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 личности 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, всему открытая и могущая всем обладать... Вообще никакое свойство не может быть отождествлено с личностью: оно может только принадлежать ей"<sup>162</sup>. 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"<sup>163</sup> 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<sup>164</sup>. Целеполагание проявляет себя в осмысленной деятельности. А под смыслом общеупотребительно 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 целеполагание 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 дружественно 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"<sup>165</sup>. И о каждом боге, даже самом симпатичном, какой-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"<sup>166</sup>. Но с точки зрения христианства даже "теория Ньютона о "всемирном тяготении" является лишь потускневшим и слабым отражением христианского учения об "узах любви", связующих мир"<sup>167</sup>. 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"<sup>168</sup>. 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 безапелляционность 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 любящему 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 Цельсу, 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"<sup>169</sup>. 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"<sup>170</sup>.

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 после 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 издалека 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, возникшим. 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)<sup>171</sup>. 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 почтить 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<sup>172</sup>. 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"<sup>173</sup>. Отсюда делается вывод: раз "Парабраман, будучи абсолютной Причиной, пассивен"<sup>174</sup> —

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 встроен 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 еще 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 различие 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"<sup>175</sup>. 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 умалять 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 зона в зон, 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 Собою, не умаляться, не пленяться миром. Для гностиков и теософов любое

желание, возникающее в Божестве, раскалывает Его и изводит из "плиромы" 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<sup>176</sup>. 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"<sup>177</sup>.

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-тео-софия отвергает забавную идею, что Беспредельное, Абсолютное Божество должно или, скорее, может иметь какое-либо прямое или косвенное отношение 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"<sup>178</sup>.

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 прийти 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?"<sup>179</sup>.

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<sup>180</sup>.

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, неотличимо 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 нашею 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"<sup>181</sup>.

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 слагается 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"<sup>182</sup>. 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<sup>183</sup>. 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 рождает 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<sup>184</sup>. 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 Абсолюта невозможно эманационно передать лишь частицу, кусочек Себя<sup>185</sup>. 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<sup>186</sup>. 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 невещественная, душевного свойства. Бог, создав сию душу невещественную, вложил в нее идеи всех тварей, и она инстинктивно, как говорится, выделяет их по мановению и возбуждению Божию"<sup>187</sup>. "Душа мира" (по мысли свт. Феофана, она "создана вместе со словами *да будет свет!*"<sup>188</sup>) оказывается тем живым началом, которое помогает материальному творению расслышать повеление Божие и отвечать 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"<sup>189</sup>. Бог "вложил в естество светоносное слово"<sup>190</sup>.

Однако это — не пантеизм. Пантеизм возникает, если начать говорить, что Миродержащий 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 исполняяй" (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. Любой христианин готов повторить тютчевский 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"<sup>191</sup>.

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