

Б. П. ВЫШЕСЛАВЦЕВ  
В. В. ЗЕНЬКОВСКИЙ  
И. М. КОНЦЕВИЧ  
Н. О. ЛОССКИЙ  
С. Л. ФРАНК

# ХРИСТИАНСТВО И ИНДУИЗМ

СБОРНИК СТАТЕЙ



СВЯТО—ВЛАДИМИРСКОЕ ИЗДАТЕЛЬСТВО

Б. П. ВЫШЕСЛАВЦЕВ  
В. В. ЗЕНЬКОВСКИЙ  
И. М. КОНЦЕВИЧ  
Н. О. ЛОССКИЙ  
С. Л. ФРАНК

# ХРИСТИАНСТВО И ИНДУИЗМ

СБОРНИК СТАТЕЙ



СВЯТО—ВЛАДИМИРСКОЕ ИЗДАТЕЛЬСТВО  
МОСКВА — 1992.

Настоящее издание осуществлено благодаря технической и финансовой помощи, оказанной различными организациями и частными лицами Западной Европы и США. Особое участие в издательском проекте приняли Институт GLAUBE IN DER 2. WELT (Швейцария) и ФункСеминар (Германия).

© Издательство Свято-Владимирского  
Братства

Для христианина, право исповедующего догматы веры и ведущего церковный образ жизни, вопрос распознавания фальши какого-либо учения решается просто. Будучи причастным богооткровенной истине, он сразу чувствует органическую несовместимость предлагаемого ему учения с христианством.

Человека духовно неопытного скорее привлечет учение, которое отвечает его падшему состоянию, его привычкам, которое наиболее просто и привлекательно изложено. Почувствовать, какие пагубные плоды может принести это учение, он часто не способен. Видя только внешние его стороны (отказ от излишеств, вегетарианство, некоторые нравственные добродетели, сверхестественные возможности), подчас не зная его первооснов, человек подвергается воздействию духовных сил, способных в корне изменить его сознание и стиль мышления, сделать его не способным к восприятию Истины.

Все это в большой степени относится к восточным учениям — индуизму, буддизму и к новым современным учениям, основывающимся на восточных религиях. Внешне разные, они одинаковы по своим основным принципам и достигаемым результатам. Главное в них — духовные и физические упражнения, которые вызывают в человеке чувства, обозначаемые в Святоотеческой литературе как состояние прелести. Вот как определяет святитель Игнатий Брянчанинов это состояние: "...прелесть есть усвоение человеком лжи, принятой им за истину. Прелесть действует первоначально на образ мыслей; будучи принята и извратив образ мыслей, она немедленно сообщается сердцу, извращает сердечные

ощущения; овладев сущностью человека, она разливается на всю деятельность его, отравляет самое тело... Состояние прелести есть состояние погибели или вечной смерти.”

По сути дела, любое из вышеназванных учений может рассматриваться как магия. Человек совершает определенные действия — и взамен получает желаемое состояние мнимого счастья, блаженства, спокойствия и даже чисто внешние эффекты (умение концентрировать энергию, умение читать мысли, силу исцелять или материализовать предметы и многое другое). Происходит натурализация духовной жизни. Она рассматривается как набор неких реальностей, в принципе подчиненных человеку (при наличии, конечно, определенного посвящения в их тайны). Человек все может проверить на практике. Обычный довод адептов того или иного учения: ”попробуйте сами, вот увидите, что это действует!” Это, конечно, весомый довод для современного ”научного” сознания. Вместе со всеобщей верой в эволюцию и прогресс такие учения становятся все более и более привлекательными.

Сложность проблемы состоит еще и в том, что нередко пытаются совместить христианство и индуизм, построить некую универсальную религию будущего. Достаточно напомнить учения Штейнера, Блаватской и др. антропософов и теософов начала века. Подобные попытки предпринимаются и сейчас. Соблазняются ”дружелюбным” отношением индуизма к другим религиям. Никакой индуист не будет отвергать христианство или ислам, для него они просто ”низкие ступени познания истины”. При этом забывается коренное различие: христианство есть путь благодати, индуизм же есть путь горделивого самоутверждения, попытка овладеть Истиной своими силами, то есть, по сути дела, попытка поставить себя на место Бога.

Вот почему необходимо еще раз вернуться к сравнению христианства и индуизма с тем, чтобы показать их полную несовместимость и противоположность.

В предлагаемом сборнике статей, написанных в начале века, сопоставляются философские основы христианства и индуизма. Главными пунктами в проведенном сравнительном анализе являются понятия Бога, личности, души, перевоплощения и воскресения. Особо рассматривается учение о переселении душ и попытки совмещения этой теории с христианством. Не являясь книгой по востоковедению, не претендуя на полноту изложения проблемы, настоящий сборник дает почувствовать принципиальные отличия восточных религий от христианства.

Работа С. Л. Франка дает историческое введение в проблему переселения душ. Статья Н. О. Лосского дает философский анализ буддизма. Несмотря на то, что в каких-то отношениях она неточна, читатель найдет там много полезного с точки зрения критики буддизма. В своей прекрасно написанной статье В. В. Зеньковский делает попытку психологически осмыслить идею о переселении душ. Б. П. Вышеславцев рассматривает возможные решения вопроса о загробной жизни человека и пытается разобрать их с точки зрения современной философии и психологии. Наконец, И. М. Концевич оценивает буддизм с позиций Святоотеческого традиционного Православия. Статья во многом пересекается с работой Н. О. Лосского, поэтому редакция позволила себе несколько сократить ее. Значительное место в сборнике занимает критика антропософии и теософии (учение Штейнера и Блаватской). Необходимо отметить, что зачастую авторы выражают собственную, а не общепринятую точку зрения на те или иные вопросы. Несмотря на это, публикуемый материал может послужить хорошей отправной точкой для дальнейшего углубления

в поставленные проблемы и выработки христианского отношения к восточным учениям.

Статья Н. О. Лосского взята из сборника, изданного Св.-Владимирской Духовной Семинарией. Работа И. М. Концевича взята из его книги "Истоки душевной катастрофы Л. Н. Толстого, опубликованной там в качестве приложения. Остальные работы были напечатаны в сборнике "Переселение душ" (YMCA-PRESS, Париж).

# УЧЕНИЕ О ПЕРЕСЕЛЕНИИ ДУШ

(Религиозно-исторический очерк)

Учение о переселении душ нужно отличать от учения о перевоплощении. Последнее относится к первому, как род к виду. Общая мысль, что индивидуальная человеческая душа не привязана раз и навсегда к данному телу, а способна (по смерти, а иногда даже при жизни) от него отрываться и воплощаться в новое тело — в тело другого человеческого существа, животного и растения, и даже в неорганическое тело, например, камень и т. п. — есть едва ли не общая вера всех или большинства первобытных народов. Это есть естественный вывод из "анимистического" представления о душе, как о "духе" (аналогичном демонам и другим духам, населяющим весь мир), т. е. как об особом существе лишь случайно обитающем в данной телесной оболочке. Фольклор едва ли не всех народов полон поверий в способность человека "оборотиться" животным, растением, камнем и т. п. Злые силы могут заколдовать человека в этом направлении и обречь его на какой-либо нечеловеческий телесный облик, добрые силы могут сделать то же в интересах спасения человека от врагов или успеха его предприятия. Известен мотив русской сказки, по которому "Иванушка" может не только превратиться в козленка, но и рассказать, кто его убил через дудочку, вырезанную из дерева, которое выросло на его могиле. "Метаморфозы" ("Превращения") Овидия есть собрание легенд и сказок античного мира о такого рода "превращениях" человека, т. е. переходах его "я" из его обычного, собственного тела в самые разнообразные иные телесные формы. Такого рода сказки, поверия и сказания на первоначальных ступенях народ-

ной духовной культуры нельзя, конечно, отчетливо отличить от религиозных верований: то и другое слито в общем, первоначально совершенно чуждом элемента художественной игры и фикции, представлении как об одушевленности и сродстве между собою всех существ и вещей природы, так и о легкости, с которой любая душа может менять свой внешний облик или переселяться в другое тело.

История первобытных религий показала, что первоначальным религиозным мирозерцанием если не всех, то огромного большинства первобытных народов был "тотемизм" — вера в происхождение данного племени от определенного животного, которое почитается священным покровителем и божеством племени. Сколь бы неясен ни был в других отношениях смысл этой веры, она во всяком случае свидетельствует о том, что на первых ступенях духовно-религиозного развития людям представлялось естественным тождество человеческого существа с животным (несмотря на различие телесного облика), откуда и возникает представление о легкости перехода одного в другое. Сюда же относится, конечно, и языческое представление об идолах и истуканах, как реальных воплощениях богов. Еврейское ветхозаветное представление об особом творении человека по "образу и подобию Божию", т. е. о принципиальном, неизгладимом различии между человеком и всеми остальными живыми существами есть, несомненно, настоящий уникум в истории религиозных верований, подлинно новое, единственное и небывалое откровение о существе человека (и Божества).<sup>1</sup> С библей-

---

<sup>1</sup>Случайный отголосок тотемистических представлений в Библии содержится не только в осуждаемом Библией культе золотого тельца, но и в сказании пророка Даниила о вавилонском царе Новуходносоре, который в наказание за самопревознесение был "отлучен от людей" и питался травой как вол (Дан. 4, 26-30).

ским представлением о человеке, как образе Божиим, связана и мысль о единственности и неповторимости каждой человеческой индивидуальности, с чем несоместима и вера в перевоплощение в другое человеческое существо.<sup>2</sup>

От этого общего представления большинства первобытных народов о возможности для человеческой души перевоплотиться после смерти или даже при жизни в другое человеческое, животное и растительное существо или даже неодушевленный предмет надо, как указано, отличать учение о переселении душ в точном специфическом смысле этого понятия. Под ним разумеется вера, что нормальной и необходимой формой посмертного существования души является ее переход в другое живое тело — в тело другого человека, животного или растения, вера в странствование, "блуждание" (таков смысл индусского слова "самсара") души — от одной телесной смерти к другой — через разные органические тела. Такого рода вера составляет в истории религиозных представлений скорее исключение, чем общее правило. Она встречается у трех древних "арийских" народов: у индусов, кельтов и фракийцев; от последних она вместе с культом бога

---

<sup>2</sup>Приводимые современными теософами места из Евангелия, будто бы содержащие учение о перевоплощении, лишь внешним образом содержат подобие этого учения, по существу же имеют совершенно иной смысл. Если народ принимает Иисуса за воскресшего Илию, Иеримию или другого пророка, или Ирод предполагает, что Он воскресший Иоанн Креститель, то здесь подразумевается не вера в перевоплощение, а в подлинное воскресение на земле умершего — со стороны людей не знавших как следует личности Христа. Слова же самого Иисуса об Иоанне Крестителе, как о пришедшем на землю Илье, имеют явно иноказательный смысл: пользуясь народной верой в новое пришествие Ильи (взятого живым на небо), Христос в терминах этой веры указывает, что Иоанн уже исполнил функцию, предназначавшуюся Илье: "Если хотите принять, он есть Илья, которому должно прийти" (Мф. II, 14).

Диониса перешла в орфическую секту древних греков. Принадлежность этих трех народов к так называемому "арийскому" племени, впрочем, ровно ничего не объясняет по существу. Не только потому, что "арийство" есть, как известно, в научном смысле лишь лингвистическое понятие (понятие народов, языки которых принадлежат к "индо-германской" группе и вероятно произошли от одного праязыка) и ни в какой мере не указывает на единство расы, но и в особенности потому, что древнейшие индусы до своего смешения с исконными темными аборигенами индусского полуострова, как раз не знали учения о переселении душ, так же как оно отсутствовало и у несомненно географически ближайшего и расово-родственного им "арийского" народа иранцев, с которым они некогда составляли одно индо-иранское племя (не знали этого учения и другие "арийские народы", за исключением только, как указано, кельтов и фракийян). Древнейшая религиозная вера индусов, как она встречается в религиозных гимнах "Ригведы", имела теистический характер. Это была вера если не в единое, то в высшее Божество — творца, промыслителя и судию мира (Асура-Варуна, тождественного с Ахура-Мазда древних иранцев — "владыку священного закона") — и, в связи с этим, вера в личное бессмертие на небесах, в божественном мире умерших "отцов". Строгое соблюдение культа обожествленных предков и обязанность вдовы соблюдать верность умершему мужу (позднее даже — добровольно следовать за ним в загробный мир) — эти характерные черты древнейшей индусской религиозности явно не совместимы с верой в переселение душ, которая даже в зачатках не встречается в древнейшем памятнике индусской письменности — в "Ригведе".

Очень интересно проследить, в какой форме впервые проявляются в Индии — классической стране

учения о переселении душ — представления, которые в чисто хронологически-генетическом порядке содержат первый зачаток этого учения.<sup>3</sup> Постепенно следы этого духовного процесса начинают встречаться в древнейших богословских текстах так называемых "брахман", т. е. богословских толкований ритуала жертвоприношений: представление о блаженной вечной жизни умерших предков начинает колебаться и замутняться тревогой об их судьбе. Не только нарастает сознание, что души неочищенные и неподготовленные к вечной жизни могут не сразу найти обитель вечной жизни, а "оглушенные огнем и дымом" — при сжигании тел — до отыскания своей истинной обители на небесах должны долго скитаться (нечто вроде чистилища), но возникает и странное, единственное в своем роде представление о возможности для умерших "повторной смерти" в ином мире. Уже в Ригведе встречается молитва за душу умершего, именно о даровании ей подлинного бессмертия, которое следовательно не считается само собой обеспеченным. В "брахманах" же прямо говорится, что неведающий правильных магических обрядов после своей земной смерти становится "снова и снова пищей бога смерти". Это странное представление в сущности довольно естественно на почве общего сознания, представляющего загробную небесную жизнь души вполне сходной по содержанию с жизнью земной: если в ином мире повторяется все земное, то легко придти к заключению, что в нем повторяется — и притом неоднократно — и смерть. Эта повторная смерть уже

---

<sup>3</sup>К последующему как и сказанному выше, см.: Deussen. Allgemeine Geschichte der Philosophie. B. I. Abt. 1; Oldenberg. Die Lehre der Upanischen und die Anfänge des Buddhismus. 1915. С. 27-35 и I. Farquhar. The crown of Hinduism. 1913. С. 67-140, а также статью "Seelenwanderung" в словаре "Religion in Geschichte und Gegenwart".

умершего по общему правилу не мыслится, как новое воплощение его на земле, а как событие изменяющее, но не прекращающее его загробную жизнь: "в том мире бог солнца (смерти) убивает человека (еще не окончательно освобожденного от смерти) много раз". Но в немногих текстах с этим связывается и мысль о воплощении, которое в эту эпоху рассматривается, как редкое радостное событие возвращения к жизни. Таким образом первоначальным источником древнеиндусского учения о воплощении или переселении душ является жуткое сознание, что ужас смерти есть не однократное испытание, через которое должен пройти человек — "двум смертям не бывать, одной не миновать" — а, быть может, суждена человеку многократно — после первой смерти, как конца земной жизни, его ожидает еще целый ряд смертей и в загробной жизни. Религиозное удареие лежит при этом не на идее новых жизней, а на идее множества смертей. Однако мысль о вторичной загробной смерти сама собой склонна была вести к представлению, что смерть в ином мире так же означает начало новой земной жизни, как смерть на земле — начало жизни в ином мире.

Приведенное представление было, вероятно, исходной точкой позднейшего индусского учения о переселении душ — но лишь в чисто внешнем, хронологически-генетическом порядке. По своему религиозному мотиву оно скорее прямо противоположно последнему. Оно истекает из присущего древнейшей эпохе индусской культуры чувства страстной привязанности к жизни и соответствующего ей ужаса при мысли о смерти, и есть лишь потенцирование страха смерти, тогда как позднейшее классическое индусское учение о переселении душ — так же как соответствующее греческое учение — есть напротив продукт отвращения и усталости от жизни и жажды окончательного успокоения в смерти (как

увидим дальше). Между этими двумя мирозерцаниями и жизнеощущениями лежит эпоха какой-то радикальной духовной революции, недостаточно отмеченной в истории индусской религиозной письменности.

Историки индусской религиозности считают, что одним из первых источников этого позднейшего учения о переселении душ было усвоение арийскими завоевателями Индии тотемистических представлений темных аборигенов страны, короче говоря — влияние натуралистического элемента первобытной индусской религиозности. В такой натуралистической религии нет принципиальной грани между человеческой душой и одушевленностью остальной природы, так же как нет ощущения абсолютного незаменимого значения каждой человеческой индивидуальности. Вполне естественно, что человеческая душа начинает рассматриваться, как некая волна разлитой в природе безличной психической энергии или космического психического субстрата, откуда легко возникает представление, что после смерти человека запас психической энергии или психического субстрата, составлявший его душу, продолжает жить и действовать в других творениях природы.

Но и этот мотив не является центральным и основополагающим в индусском учении о переселении душ. Сам по себе он мог бы так же легко повести к представлению об окончательном растворении души в безличном психическом океане; и в буддийском религиозном мировоззрении как раз отказ от веры в субстанциальность индивидуальной души, постижение души, как безличного комплекса отдельных ее элементов и процессов, является условием спасения души от будущих переселений, окончательного ее успокоения в блаженстве "нирваны". Истинное происхождение учения о переселении душ заключено в сочетании натуралистического мироощу-

щения со своеобразной идеей, которая составляет подлинно оригинальное достояние индусской религиозности — в идее кармы.

Известно, что такое карма. Это есть судьба человеческой души в новой земной жизни, определенная ее делами в жизни предыдущей — имманентное возмездие — награда или наказание, — испытываемое душой в новом воплощении, в итоге того, что ею было совершено в предшествующей жизни. Карма есть прежде всего индусская форма теодицеи. Правда не земле всегда торжествует — только не в данном отрывке жизни одного воплощения души, а в последующем земном ее воплощении; страдания и радости жизни лишь мнимо могут быть незаслуженными — они всегда заслужены в предшествующей жизни. Карма дает оправдание и кастовому строю общества: несправедливость общественного устройства, в котором один человек от рождения пользуется всеми привилегиями и почетом высшей касты, а другой обречен на бедность и позор принадлежности к низшей касте, исчезает, если верить, что каждый рождается в той касте, которую он заслужил себе своей предшествующей жинью. Карма есть некий закон сохранения нравственной энергии в жизни каждого человека — добро и зло, осуществленные в одной его жизни, сохраняются и продолжают действовать и определять его судьбу в следующей его жизни.

Могло бы показаться, что здесь есть полная аналогия с христианским учением о награде и каре на небесах. Но в учении о карме есть и другие черты, резко отличающие ее от христианского мировоззрения. Прежде всего — содержащийся в нем мотив полной деперсонализации человеческой души. Человеческая душа распадается здесь без остатка на комплекс или сумму добрых и злых дел. "Подобно тому, как в хозяйственном

обороте блага всякого рода лишаются своего своеобразия и превращаются в однородные денежные ценности, так здесь намечена мысль, что живая своеобразная ценность личности превращается в некоторого рода моральную денежную ценность, в сумму благоприятных или неблагоприятных карм".<sup>4</sup> Единственное, что есть подлинно бессмертное в человеке, есть его дела. Так определенно формулируется учение о карме в том месте одной из древнейших Упанишад (Брихад-Араньяка Упанишад), в котором впервые в индусской литературе встречается, в качестве нового таинственного открытия в области духовного бытия, это учение. Некто спрашивает мудреца, ведателя божественных тайн Яджанавалькию, что собственно есть бессмертного в человеке. "Если после смерти человека речь его входит в огонь, дыхание его — в ветер, глаз его в солнце, его манас (умственная или психическая сила, ср. латинское *mens*) — в месяц, его ухо — в полюсы, его тело — в землю, его атман (самость) в акашу (мировое пространство), волосы его тела — в травы и волосы его головы — в деревья, его кровь и семя в воду, — где же остается сам человек". "И сказал Яджанавалькия: "возьми меня, дорогой, за руку; об этом мы должны сговориться одни, а не здесь в собрании". И оба они ушли и говорили; и то о чем они говорили было дело, и что они славили было дело. Поистине добрым становится человек через доброе дело, и злым — через злое".<sup>5</sup>

Второй мотив учения о карме есть абсолютный фатализм, в связи с мыслью о невозможности искупления раз совершенной вины. Дело, раз совершенное человеком,

---

<sup>4</sup>H. Oldenberg. Die Lehre der Upanischaden und die Anfänge des Buddhismus. 1915. S. 113.

<sup>5</sup>Deussen. Geheimlehre des Veda. S. 37.

есть сила продолжающая жить независимо от него, сила, над которой он более не властен и которая определяет всю его будущую судьбу. Правда, в учении Упанишад о слиянии (тождестве) человеческого "я" (Атман) с Брахмой (абсолютной божественной первоосновой Бытия), как и в учении систем Йоги, Санкья и буддизма о нирване, о блаженстве "погасания", дается возможность выхода из бесконечности страдания, как последствия злых дел; но этот выход предполагает прекращение всякой деятельности, выступление, путем отказа от индивидуальной жизни, из рокового круга блуждания по миру через перевоплощения. В пределах этого круга жизни, напротив, все предопределено и ничто уже не может быть изменено покаянием и стремлением к добру — уже потому, что человек совершивший злое дело, в силу кармы лишается этих нравственных сил и обречен своим прошлым творить злые дела.

Отсюда вытекает и третий мотив учения о карме — его пессимизм, и притом как бы двойной. Не только этим как бы увековечивается зло — злые дела обрекают человека и в будущей жизни быть злым и творить новое зло, — но в силу этой закономерности — неуничтожимости раз совершенного зла и порождения им нового зла — количество злых дел и побуждений, а потому и количество бедствий и несчастий в мире должно неустранимо накапливаться и возрастать. И действительно, мы встречаемся с учением о постепенном ухудшении и вырождении мира. Карма определяет не только своеобразное морально-психическое *regretum mobile*, но каждый поворот в этом бесконечном самовращении колеса увеличивает роковую движущую силу вращения — зло. По учению о блуждании (самсара) душ, действие кармы ведет к постепенному разрушению и исчерпанию благих сил мировой жизни. Добро сперва полностью властвует над

жизнью — когда души, эманации божества, впервые вступают в мир, — потом на три четверти, на половину, на одну четверть, пока зло не разрушит окончательно мировой жизни и души не вернуться к своей исходной точке (нынешнее состояние мира есть именно последнее, наихудшее). Но этим дело не кончается — за одним эоном следует другой, с совершенно такой же судьбой душ и мира, и так без конца. Учение о переселении душ связано таким образом здесь — как позднее у пифагорейцев — с учением о вечном повторении мирового бытия. Вся мировая жизнь не имеет иного смысла и иной цели, кроме вечного возмездия за раз совершенное зло.<sup>6</sup>

Отчасти в силу своей неразрывной связи с учением о роковой связанности цепи будущих жизней с кармой, отчасти и независимо от этого, просто в силу основного индусского мироощущения, учение о переселении душ здесь глубоко пессимистично — так же, впрочем, как во всем древнем мире. Если первоначальной исходной точкой этого учения был, как мы видели, страх смерти, который ведет к кошмару повторных смертей, то классическое индусское учение о переселении душ есть, напротив, выражение страха жизни. Нельзя достаточно резко подчеркнуть, что мысль о цепи новых рождений и жизней для индуса — как и для греческих орфиков — означает то же, что для христианина кошмар вечных адских мук. Самая земная жизнь есть для индуса мука неутоленных

---

<sup>6</sup> Легко возникает здесь возражение: отчего только злые дела приносят плод и определяют безысходное течение мирового процесса? Куда же деваются плоды добрых дел и не могут ли они перевесить первые? В карме отдельного человека добрые дела также сказываются в будущей его судьбе, как и злые. Если, несмотря на это, перевес мыслится всегда на стороне злых дел и учение о карме принципиально пессимистично, то, очевидно, потому, что добро мыслится, как уход из жизни, выход из круговорота мировой жизни, а потому не может иметь на последнюю положительного влияния.

желаний и постоянных страданий, и учение о переселении душ выражает жуткое сознание, что и смерть не приносит конца этой муки, а через новые рождения ее увековечивает. Таинственная древняя мудрость "Упанишад" знает спасение от этих вечных адских мук земной жизни в уходе сознания в ту последнюю первооснову духа, в которой человеческое "я", "атман" совпадает с всеобъемлющим, вечным, бесстрастно-неизменным божеством Брахма. История индусской религии с достаточной достоверностью теперь выяснила, что первоначальное мировоззрение здесь строго дуалистично: мир и земная жизнь есть реальность зла, отличная от блаженной вечности Брахмы — продукт некоего грехопадения самого божества (это мировоззрение позднее систематизировано в учении мудреца Капилы, в так наз. Санкья). Позднее реальность материи, "Пракрити", как источника зла, превращается в иллюзорность земной жизни, в очарованность "майей" (в системе Веданты). В обеих концепциях слияние с божеством, возврат к непоколебимой блаженной вечности есть уход из жизни, исчезновение мирового бытия. Брахма есть предельное мистическое понятие сущего небытия, положительного блаженства потухания, исчезновения, растворения, аналогичного состоянию глубокого сна или обморока без сновидений — но без опасности нового пробуждения. "Брахма", с одной стороны, близко к идее божественного "Ничто" христианских учителей отрицательного богословия, но, с другой стороны, отличается от него абсолютным исчезновением, потуханием в непостижимом всеединстве человеческого сознания. Буддизм в этом отношении не внес ничего нового в индусское религиозное сознание — он лишь упростили и популяризировал его, уничтожив мистическую метафизику брахманизма. Он не только уже не знает Брахмы и слияния с ним, но — что еще важнее — он не

знает и неподвижного центра человеческой личности, "Атмана", в последней своей глубине совпадающего с "Брахмой". Напротив, спасение от вечных адских мук переселения душ — спасение это есть и в буддизме основная цель религиозного учения, так же как и в брахманизме — дается здесь через усмотрение иллюзорности самой человеческой души, как единства. Душа есть не что иное, как совокупность, комплекс, "пучок" желаний, жизненных страстей, ее кажущееся единство лишь мнимо, есть злое наваждение слепой похоти к жизни, и с усмотрением этого заблуждения человек спасается от цепи рождений, окончательно умирает, растворяется в нирване.<sup>7</sup> Будда, так же как мудрецы "Упанишад" и авторы систем Санкья и Веданты, есть спаситель от жизни, от дурной бесконечности цепи рождений, возвеститель окончательного потухания жизни в вечном покое нирваны. И если Будда начинает свою проповедь торжественными словами: "откройте ваши уши, монахи: спасение от смерти найдено", то это имеет лишь внешнее сходство или лишь малую точку соприкосновения с Христовым делом победы над смертью. Ибо Будда побеждает смерть именно как переход к мукам новой жизни, или побеждает смерть через уничтожение самого субстрата, которым питается смерть — самой жизни. Лишь западное сознание, когда оно соприкоснулось с этим учением, могло — в силу аксиоматической ценности для него жизни — впасть в заблуждение, приняв учение о переселении душ за благую весть о своеобразном бессмертии, о большей полноте жизни.

Этот смысл индусского учения о переселении душ,

---

<sup>7</sup>Для всего вышесказанного ср. прекрасное исследование иезуита Dahlmann'a: Nirwana. Berlin. 1896, а также цитированную выше книгу Ольденберга.

как о вечных адских муках на земле, остается неизменным во всем древнем мире. Генетическая связь соответствующих религиозных представлений фракийцев с индусским учением остается невыясненной и, по видимому, и по существу сомнительной; тем более замечательно, что когда древние греки в лице секты "орфиков" восприняли от фракийцев вместе с культом бога Диониса, и учение о переселении душ, оно имело у них и то же содержание и тот же религиозный смысл, что и в Индии.<sup>8</sup> В оргиастических мистериях фракийского культа Диониса, в священном безумии вакханалий, которое в течении 8-6 веков до Р. Х. распространяется по всей Греции, как "зараза" или "пожар" (выражение Эврипида в "Вакханках"), участники их имели опыт "экстаза", как бы выхода души из тела, ее пребывания в ином божественном мире и, тем самым, опыт совершенной инородности души телу. Греческий миф о сыне Зевса, Дионисе-Загравесе, растерзанном и проглоченном титанами, о сожжении последних Зевсом и о происхождении человеческого рода из пепла титанов, проглотивших Диониса, символизирует двойственную природу человека, смешение в ней божественной субстанции со злой, титанической. В позднейшей, очищенной греческой религиозности опыт вакхического экстаза (подобный опыту мусульманских дервишей и персидских суфи) заменяется опытом аскезы — духовного (отнюдь не чисто морального) максимального очищения души от соприкосновения со всем земным, нечистым, телесным (хотя идея "священного безумия" и извлекаемого из него высшего знания играет, как известно, еще большую роль в религиозно-метафизической психологии Платона). Из этого резкого дуализма

---

<sup>8</sup>К дальнейшему см.: Erwin Rhode. Psyche. Seelenkult und Unsterblichkeitsglaube der Griechen, 7 изд. 1921. Т. II, С. 1-137.

между душой и телом, в связи с пессимистической установкой в отношении земной телесной жизни души (тело есть для орфиков, как известно, "темница" или "могила" души) возникает, с одной стороны, идеал блаженного бессмертия, как бестелесного бытия души (идеал, как известно, совершенно отсутствующий у Гомера) и, с другой стороны, сознание трудности в достижении этого идеала. Учение о переселении душ у орфиков и пифагорейцев есть именно выражение этого трагического сознания трудности для души окончательно вырваться из телесной тюрьмы души: после смерти душа вновь воплощается в новое тело, попадает в новую тюрьму. Замечательным образом мы встречаем в этой связи и индусское учение о карме: в новой телесной жизни души получают возмездие за дела их прошлой жизни; душе суждено испытать на себе в новом воплощении то зло, которое она причинила другим в жизни предшествующей. Единственное — но религиозно мало существенное — отличие этого греческого учения от индусского состоит в том, что по учению орфиков перевоплощение после смерти происходит не сразу, а прерывается временным пребыванием души в подземном мире, где она также несет возмездие за грехи своей прошлой жизни (по мифу у Платона в 10-й книге "Государства" это пребывание в аду длится 1000 лет — есть десятикратное возмездие за земную жизнь, нормальный срок которой исчисляется в 100 лет). И так же, как у индусов, задача "посвящения" и чистой жизни состоит в том, чтобы научить душу "вырваться из круга (рождений) и вздохнуть от бедствий". Переселение душ и здесь есть, следовательно, вечные адские муки на земле, и спасение состоит в избавлении от новых рождений. Существенно отличен от индусских представлений здесь лишь идеал бытия души после ее спасения от круговорота рождений: он состоит не в потухании в нирване, а в ее блаженном

индивидуальном бессмертии в божественном небесном мире. Но и там и здесь переселение душ есть зло бесконечно длительной прикованности души к телу и земле, и спасение от него состоит в окончательном отрыве от телесного мира, или, как позднее сказал Плотин, в "бегстве одинокого к одинокому", души — к Богу, ( $\theta\upsilon\gamma\eta\ \tau\omicron\upsilon\theta\ \mu\acute{\epsilon}\nu\omicron\upsilon\varsigma\ \pi\rho\acute{\omicron}\varsigma\ \tau\acute{\omicron}\nu\ \mu\acute{\epsilon}\nu\omicron\upsilon\varsigma$ ) — заключительные слова 9-ой книги шестой "энеады", заканчивающие по распоряжению ученика Плотина Порфирия всю сложную систему религиозно-метафизических размышлений Плотина.

Орфическое учение перешло в неизмененном виде и в так называемую "пифагорейскую" школу, основанную полумифическим Пифагором в шестом веке до Р. Х. в южной Италии. Пифагор был в гораздо большей мере религиозным реформатором и основателем религиозной общины, чем основателем той философской системы, которая развилась среди его учеников; во всяком случае нас здесь интересует только религиозное учение о душе его и его последователей. Основой этого учения было, как у орфиков, представление о полной чужеродности между душой и телом, и вместе с тем об однородности души всех органических существ, следовательно, о возможности для любой души пребывать в любом теле, в силу чего переселение души становится делом вполне естественным. Уже современник Пифагора, философ Ксенофан, упоминает это учение, высмеивая его: "говорят, что когда он однажды, проходя по улице, увидел, как бьют собаченку, он воскликнул, полный сострадания: перестань бить — в ней сидит душа моего друга, я узнал его по голосу". Пифагору приписывалась чудесная способность вспоминать свои собственные прошлые жизни (так же, как и в Индии Будде, который подробно во всех деталях рассказывал о своих прежних жизнях). Аскетический и пифагорейский

перевоплощений и помочь ей вернуться на ее небесную родину. Отчетливо выражено и учение о "карме": в каждом следующем воплощении человек получает возмездие за свою прошлую жизнь. Особенно резко высказана мысль, что вообще вся земная жизнь человека есть результат грехопадения, прегрешения, совершенного душой на ее небесной родине, где она была божеством или богоподобным существом. (В пылинках, играющих в солнечном луче, пифагорейцы усматривали такие души, спускающиеся с неба на землю). С большой художественной выразительностью и религиозным пафосом описывает Эмпедокл (в этом отношении пифагорец) горькую участь богов, падших за свои грехи на землю и обреченных на круговорот перевоплощений:

"Есть судьбы приговор, богов бессмертных решенье  
Древнее — скреплено оно нерушимою клятвой:  
Кто загрязнит свои руки греховным пролитием крови  
Или кто лжеприсягою в споре себя обесчестит  
Из духов, наделенных вечно-длительной жизнью —  
Тридцать тысяч лет вдали от блаженных блуждают,  
Тяжкие смертных пути меняют они неустанно,  
В множестве разных тел с времен теченьем рождаясь.  
Ибо воздуха сила к морю их изгоняет,  
Море на землю их изрыгает, земля же обратно  
Гонит их к солнца лучам, лучи же — в воздушные вихри.  
Все их берет от другого и всем они ненавистны.  
Ныне и я таков, беглец богов и заблудший.  
Я уж некогда юношей был и девой и птицей,  
И кустом, и немой в воде обитающей рыбой.  
Плакал я и рыдал, увидав мне чуждое место.  
О, с какой высоты, с какого царства блаженства  
Пав на низкую землю, теперь живу среди смертных!  
Темное место, в котором царят убийство и злоба,  
Духи злосчастий витают толпой и несутся во мраке,

Засуха, гленье чредой, наводнение и всякие беды".<sup>9</sup>

Эмпедокл оплакивает горькую судьбу человеческого рода, возникшего из "брани и стонов богов". Через очищение и аскезу люди могут подниматься в новых рождениях на высшие ступени бытия — рождаться ясновидцами, поэтами, врачами и, наконец, снова становиться богами.

Любопытно, что и у пифагорейцев, как и в Индии (см. выше), учение о переселении душ связывалось с учением о возвращении всего сущего, с удручающим представлением (которое нравилось Ницше именно безысходным трагизмом и восхвалялось им, как сильнейшее испытание мужественности нашей души), что по истечении некоего мирового зона, все в мире повторяется (бесконечное число раз) в абсолютно тождественном виде. Ученик Аристотеля Эвдем говорил на лекциях своим слушателям: "Если верить пифагорейцам, что все повторяется многократно, то я некогда снова буду рассуждать перед вами, и вы будете сидеть здесь и все остальное снова будет таким же". Очевидно, что и спасение очищенных душ от круговорота рождений мыслилось не окончательным, а лишь временным, за ним должно было следовать новое их падение и новый круговорот рождений и так без конца. Это учение о вечном возвращении встречается и у орфиков и позднее было воспринято в систему стоиков. Орфически-пифагорейские представления о переселении душ были, с несущественными изменениями, популяризованы греческим лирическим поэтом Пиндаром. Для душ, способных к очищению, достаточно, по Пиндару, три последовательных земных рождения

---

<sup>9</sup>Diels, Vorsokratiker, 4 изд. 1922. Т. I, fr. 115,119,117,121. Привожу в моем посильном стихотворном переложении с греческого.

(прерываемых временным пребыванием в аду); после последнего из них, в котором душа рождается "героем", вождем людей, она возвращается к вечной блаженной жизни в божественном мире. Не само учение о переселении душ, но явно его отголосок, встречается в своеобразной "карме", определяющей судьбы людей у греческих трагиков, в особенности у Эсхила и Софокла: сила и как бы субстанция раз совершенного греха продолжает снова жить в судьбе потомков и карается в них все новыми злодеяниями и бедствиями. И с этим совпадает пессимистическое представление о жизни, как о длящейся "смерти" душ.

Но величайшим умом, который воспринял и философски развил учение о переселении душ, был Платон.

Центр тяжести учения Платона о душе, ее судьбе и назначении (учения, которое в его связи с общей метафизикой Платона, мы не можем здесь подробно излагать) лежит, впрочем, в другом пункте: в истории человеческой мысли Платон является величайшим предвозвестником учения о духовной, бестелесной и неземной природе души и о ее бессмертии. Душа по своей природе вечна, будучи сродни незримому для чувственных очей вечно-неизменному миру идей, принадлежа по своей природе и происхождению потустороннему божественному миру и будучи носителем на земле начала жизни, которое само по себе непреходяще. Можно смело сказать, что вера в личное бессмертие души в связи с верой в ее богоподобие, укрепилась в сознании человечества в значительной мере под влиянием платонизма. Сама по себе эта вера отнюдь не совпадает с учением о переселении душ, а в некоторых отношениях ей даже противоположна: по меньшей мере, индусское и орфико-пифагорейское представление о возможности воплощения человеческих душ в животных

и даже растениях явно несовместимо с платоновским убеждением, что основой души и источником ее бессмертия является начало чистой духовности, сверхчувственного интеллектуального созерцания, да и вообще основной истинный путь души, соответствующий ее подлинной природе, есть "путь вверх", в небесный мир. Однако, резкий дуализм между небесным и земным миром, представление о земной жизни, как об изгнаничестве души, как итоге ее грехопадения на небесах (в мифе изложенном в "Федре", в результате ослабления интеллектуального созерцания на небесах у души отпадают ее крылья и она низвергается на землю) и общий пессимизм Платона сближают его с орфико-пифагорейским кругом идей (или заимствованы им оттуда); и в этой связи он воспринимает и учение о переселении душ. Оно излагается у него, правда, всегда в мифологической форме, с ссылкой на "древнее сказание", или, как в заключительной книге "Государства", на свидетельство легендарного лица, побывавшего временно в загробном мире и изведавшего его тайны, — так что остается в сущности не вполне ясным, в какой мере Платон серьезно верит в буквальный смысл учения о переселении душ и в какой мере оно служит ему лишь мифологической иллюстрацией для иных, фундаментальных представлений об общей природе и назначении душ. Во всяком случае основной дуализм Платона, представление о совершенной чужеродности души телу и как бы лишь внешней случайной связи между ними делало для Платона естественной пифагорейскую мысль, что любая душа может обитать в любом теле (см. выше) — мысль, против которой позднее резко протестовал с точки зрения своего понимания души, как энтелехии тела, ученик Платона Аристотель. Нет надобности более подробно останавливаться на учении о переселении душ, как оно разви-

вается у Платона: оно в общем повторяет учение орфиков и пифагорейцев. Отметим лишь два отличия Платонова учения, из которых наиболее существенно второе. **Во-первых**, Платон нигде не упоминает возможности воплощения человеческой души в растения — пределом воплощения остается животный мир, и притом преимущественно в лице высших его пород: хищных зверей, орла, лебедя, певчих птиц; да и это суть как бы предельные случаи, тогда как по общему правилу переселение душ ограничено миром человеческих существ. **Второе**, более принципиальное отличие платонова учения состоит в том, что существенно ограничивается безнадежное учение о предопределенности будущих судеб души "кармой": в упомянутом выше мифологическом описании в 10-й книге "Государства" души умерших, пройдя очистительные испытания в подземном мире, сами избирают себе будущую земную судьбу, т. е. род своего воплощения, руководствуясь при этом опытом прошлой жизни. Раз избрав себе судьбу, души уже в дальнейшем подпадают власти рока, необходимости, но самый выбор — свободен. Таинственный пророк, берущий из лона Лахезис ("мойры", т. е. судьбы прошлого) листки с очертаниями будущей жизни и кладущий их перед душами, которые могут выбирать из них, говорит им: "однодневные души, начинается новый смертоносный оборот жизни бессмертного рода. Не вас (т. е. не вашу судьбу) выбирает себе демон, а вы сами выберете себе демона (жизненный путь)... Вина выбирающего; бог не виновен". Здесь резко подчеркивается свобода и ответственность человека за его грядущую судьбу. Прошлая жизнь не тяготеет над дальнейшей судьбой души, как неумолимая карма, не обрекает ее с безысходной необходимостью на зло и страдание в последующей жизни — Платон ясно говорит, что это было бы несовместимо ни с всеблагостью Бога, ни со

свободой человека. Дело обстоит, напротив, так, что опыт предыдущей жизни чему-то научает человека (разных людей — в разной степени), и это (относительное) знание того, что ему подлинно нужно и чего он должен избегать, руководит им при свободном выборе новой жизни. Именно отсюда вытекает важность в течение земной жизни приобрести истинные, философски обоснованные понятия об истинном существе добра и зла.

Вера в переселение душ не сохранилась в позднейшие эпохи греческой религиозности — ни в греческой философии, где она была вытеснена и совершенно иной аристотелевской концепцией души, и пантеизмом стоиков, для которых душа есть частица божественного огня, имеющая слиться со своим источником, и материализмом школы Эпикура, который ставил своей основной задачей именно спасти людей от страха мысли о каком-либо загробном существовании и проповедывал полное исчезновение души со смертью, — ни в народных религиозных верованиях (по свидетельству лучшего знатока этого вопроса Родэ). Вновь встречается эта вера в возрождении платонова мирозерцания в неоплатонизме. Но у величайшего мыслителя неоплатонизма, Плотина, мысль настолько поглощена созерцанием божественного мира, родством с ним и тяготением к нему человеческой души, что учение о странствовании душ по земным телам играет у него еще гораздо более подчиненную роль, чем у Платона; воплощение человеческих душ в животных Плотин явно колеблется признать, лишь условно считает его возможным (“если, как говорят, души животных суть души согрешивших людей”) и склонен сам скорее к мысли о коренной противоположности между человеческими и животными душами (последние он считает скорее продуктом разлития единой мировой души по всему органическому миру). Да и вообще перевоплощение (пос-

кольку в него можно верить) есть для него нечто в сущности противоречащее истинному небесному существу души и возможно только в силу того, что душа загрязняется земными впечатлениями, как бы облепляется чужеродными ей элементами (ср. в особенности Эннеада I, 1: "что такое человек и что такое животное").

С победой и распространением христианства, с укреплением веры в подлинно личное бессмертие и в воскресение умерших из сознания западного мира исчезает вера в переселение душ, которая и в античном мире была всегда лишь случайным и исключительным явлением. Вера эта в особенности не совместима с укрепившимся постепенно под влиянием христианства сознанием абсолютной и незаменимой ценности каждой индивидуальности в ее своеобразии. Вера в переселение душ, помимо прочих своих (намеченных выше) предпосылок, опирается на древнейшее представление, по которому сущность личности заключается в некоторой "душевной материи", в тождестве ее субстрата, в "душе", как некой "субстанции", независимой от ее выражений в индивидуальном сознании. Существенно при этом только численное нумерическое различие душ, а не качественное различие индивидуальных сознаний: только при этом условии "одна и та же душа" могла, как у Эмпедокла, "быть юношей, и девой, и птицей, и кустом, и рыбой". В этом отношении любопытна и имеет общее систематическое значение, как выражение западного сознания, выросшего из христианских корней, та критика, которой подвергает учение о переселении душ английский философ Джон Локк. В своем "Опыте о человеческом разуме" (1690), обсуждая проблему субстанции и в частности субстанциальности души, Локк указывает, что единство и тождественность личности, как носителя душевной жизни, основаны на единстве личного самосознания, личной

памяти о прошлом, а никак не на единстве вечной субстанциальности души. Если допустить переселение душ, то при каждом новом воплощении душа, не помня прежних, будет совсем иной личностью, качественно, а потому и численно другим человеком, по своему конкретному сознанию ничем не будет отличаться от впервые рожденного нового человека — чем уничтожается всякий практический моральный и религиозный смысл веры в переселение душ, которая, таким образом, оказывается пустой и беспредметной игрой ума.

Поскольку вера в переселение душ спорадически встречается в религиозно-философском сознании нового времени, она имеет существенно иной религиозно-моральный смысл, чем в своей классической форме в Индии и в древней Греции. Там, как мы видели, переселение душ есть "блуждание" души по земле (самсара), "круговорот рождений", как некоторая форма адских мук на земле, как злая участь, от которой душа ждет избавления — в пантеистическом ли слиянии с "Брахмой", в потухании ли в "нирване" или в покое блаженного личного бессмертия в небесном мире. В новом европейском сознании, в связи с его оптимизмом, с положительной оценкой земной жизни и с верой в ее прогресс этот классический смысл учения о переселении душ совершенно утрачивается и заменяется представлением о переселении душ, как некоей наиболее полной и желанной форме загробного бессмертия души. Определяется ли эта вера просто жадой длительного участия в земной жизни, жадой, которая остается неудовлетворенной краткостью одного человеческого века, или моральными соображениями об исправлении в будущем воплощении ошибок предыдущего и возмещении незаслуженных несчастий и несправедливостей — в обоих случаях вера в переселение душ исповедуется и возвещается, как благая весть, приносящая утешение чело-

веческой душе. В этом отношении показательны размышления Лессинга в его "Воспитании человеческого рода" — одном из первых в истории европейской мысли обоснований веры в общий прогресс человечества. Эта вера предполагает, что каждое новое поколение живет морально и интеллектуально гармоничнее и счастливее предыдущего, пожиная плоды усилий и страданий последнего. Но ценность прогресса была бы неполной и даже заключала бы в себе противоречие, если бы каждое данное поколение было — только средством для блага последующего, если бы каждой личности не дана была возможность соучаствовать во всей полноте нравственного и духовного совершенствования человечества. И именно в этой связи Лессинг считает "отнюдь не бессмысленной" идею, что "я на своем пути совершенствования должен пройти через многие оболочки человечности". Лессингу очевидно не приходит при этом в голову существенное, приведенное выше возражение Локка.

В нечто аналогичное "переселению душ" верил — в силу своей неутомимой жажды творческого участия в жизни — и Гете. Известны его слова в старости: "Если я в течении всей своей жизни неутомимо тружусь, и мой дух способен еще многое сотворить, то природа обязана предоставить мне новую форму существования, когда моя нынешняя телесная оболочка откажется мне далее служить". Гете верил в вечность души, как индивидуальной "монады", как неразрушимого и незаменимого качественно своеобразного индивидуального существа. Восточное и древнегреческое орфическое представление о переселении душ, как о "блуждании" души по любым телам, было совершенно чуждо его титаническому сознанию, сочетавшему универсализм с напряженным индивидуализмом. Он резко подчеркивал иерархический строй "монад", избранность отдельных высших монад и их

принципиальное отличие от остальной "кучи монад" ("Monadenpack"). Вот почему термин "переселение" душ в сущности совершенно неадекватен мысли Гете: "переселение" душ было бы несовместимо с незыблемой их иерархией. Гете верил скорее в последовательные воскресения души в новых адекватных ее индивидуальному существу телесных формах. Один из его современников передает, что в ночном вое собаки он узнал вопль какого-то низшего демона — ему не пришло бы в голову, как Пифагору, в сатирическом описании Ксенофана (см. выше), узнать в нем "голос умершего друга". В своих философско-поэтических размышлениях "Urworte. Orphisch" он изображает личность, как "чеканную, живую, развивающуюся форму", которую "не может раздробить никакое время и никакая сила" — "таков ты есть — нет бегства от себя — так говорили уже Сивилла и пророки". Это "монада" терпит на земле от множества случайностей, сбивающих ее с ее предустановленного пути — любовь влечет ее к слиянию с общим, но в ограничивающем нравственном законе, в самопреодолении воссоздается на высшей ступени индивидуальность; но свое завершение она находит, в конце концов, в окрыляющей надежде на вечную жизнь, в которой выражается ее глубочайшее существо: "один взмах крыльев — и зоны остались позади нас". Широта метафизического мирозерцания Гете явно не вмещается в узость представления о перевоплощении души в обычных знакомых нам формах земного бытия. Он мыслит бесконечность миров и форм жизни и верит в воскресение и новое воплощение в каких-то неведомых нам новых зонах и формах вселенской жизни. Религиозное представление Гете, в согласии с общим универсализмом его духа, можно понять только как некий синтез моментов небесного бессмертия, воскресения во плоти и "перевоплощения". В силу панте-

истического представления о единстве Бога и вселенского бытия, как и о единстве "небесного" и "земного", бессмертие души есть для него тем самым и воскресение ее во плоти, "воплощение", новая эпоха в ее соучастии во вселенском бытии. Это воззрение стоит совершенно особняком в кругу верований в грядущую судьбу душ и лишь соприкасается с обычным учением о "переселении душ".

С. Л. Франк

## ХРИСТИАНСТВО И БУДДИЗМ\*

Религия есть высшая, наиболее ценная функция человеческого духа. Все ценное, подвергаясь искажению, может дать отрицательные явления. При этом искажение наивысших проявлений духа дает наиболее тяжелые формы зла: *Corruptio optimi pessima*. Этому закону подпадает также и религиозная жизнь человека. Поэтому, сталкиваясь с отрицательными явлениями религиозной жизни, многие люди бывают как бы ушиблены религией, в особенности христианством, и, не умея отличить идеальную, Божественную сторону религии от воплощения ее в земной жизни и от искажений ее людьми, начинают отвергать тот или иной вид религии или даже всякую религию и ненавидеть ее.

В настоящее время появилось особенно много людей, возненавидевших христианство, борющихся с ним и в этой борьбе противопоставляющих христианству какую-либо другую религию или суррогат религии. Между прочим к числу таких восхваляемых за счет христианства религий принадлежит буддизм.

"Предрасположение к буддизму на Западе",

---

\* Изложение книги В. А. Кожевникова "Буддизм в сравнении с христианством".

Основные мысли труда В. А. Кожевникова "Буддизм в сравнении с христианством" (В 2 т. Пг., 1916) заслуживают широкого распространения. Препятствием этому являются однако размеры книги, в ней почти 1400 страниц, и то обстоятельство, что она появилась незадолго до большевистской революции, следовательно, не успев распространиться, исчезла, вероятно, на книжном рынке. Поэтому я счел полезным дать краткое изложение этой книги. Цитаты, обозначенные кавычками без указания, из какой книги они заимствованы, взяты из книги Кожевникова.

говорит Кожевников, "создалось в значительной степени благодаря философскому учению Шопенгауера и Гартмана, учению, от которого, несомненно, веет холодом буддийского пессимизма. На этой почве, в сочетании с подлинной индусской метафизикой, стали за последнее время появляться опыты построения уже целой религиозно-нравственной системы, предназначенной для замены собою христианства. Таковы, например, произведения Теодора Шульце "Веданта и Буддизм как ферменты для будущего возрождения религиозного сознания в пределах Европейской культуры" (Лейпциг) и "Религия будущего", выдержавшая уже три издания. Исходя из положения, будто основы христианства отжили свой век, а христианские церкви держатся только помощью полицейского государства, сочувствием женщин, да силой Дарвинова закона наследственности, автор "озаботился заготовить новые обоснования для более полного и свободного религиозного сознания, приспособленного к потребностям высокой современной культуры". Такие основы, по его мнению, дает индусская философия в ее этической переработке буддизмом".<sup>1</sup>

Теософическое общество также не мало содействовало возрождению сочувствия к буддизму в Индии и успеху буддизма в Европе. Особенно потрудился на пользу буддизма полковник Олькотт, основавший вместе с Блаватской Теософическое Общество. В своем "Буддийском катехизисе" Олькотт следующим образом рекомендует проповедуемый им необуддизм: "из всех религий он один учит наивысшему благу без Бога, продолжению бытия без души, блаженству без неба, святости без Спасителя, искуплению одними собственными силами, без обрядов, молитв и покаяния, без посредства святых и

---

<sup>1</sup>В. А. Кожевников, том 1, стр. 14.

духовенства; он учит, наконец, совершенству, осуществимому уже в земной жизни" (1, 20).<sup>2</sup>

По примеру Олькотта ряд других лиц составляли "Буддийские катехизисы". В одном из них, написанном бикшу (монахом) Субгадрой, буддизм прославляется им, как "очищенное от суеверий и детских грез прошлого учение, свободное от догматов и формальностей, согласное с законами природы, с наукой вообще, с дарвиновской теорией развития в частности, одинаково удовлетворяющее запросам ума и влечениям сердца".<sup>3</sup> Ученый японец Сузуки в своей книге "Очерки махаянского буддизма" говорит: "Если буддизм назовут религией без Бога и без души или просто атеизмом, последователи его не станут возражать против такого определения", так как "понятие о высшем существе, стоящем выше своих созданий и произвольно вмешивающемся в человеческие дела, представляется крайне оскорбительным для буддистов".<sup>4</sup>

Такие заявления найдут, конечно, отклик у тех горделивых философов, которые утверждают, что идея искупления противоречит требованиям нравственного сознания, и проповедают самоискупление. Среди их читателей найдутся поклонники того ламы, который призывает "всех просвященных истинных учеников Будды привести на путь спасения христианских варваров в Европе, еще погруженных в глубину пропасти религи-

---

<sup>2</sup>Олькотт. Буддийский катехизис, Вопрос 128, стр. 50, в русском переводе Буткевича; Харьков, 1888 г.

<sup>3</sup>Subhadra - bikschu. Buddhistischer Katechismus, 1 издание, Лейпциг, 1888. Предисловие 3-5. Субгадра - немец Ф. Циммерман, ставший буддистом.

<sup>4</sup>Suzuki, Outlines of Mahayana Buddhism, стр. 31, Лондон 1907.

озного невежества”<sup>5</sup>.

Имея в виду эти горделивые притязания, полезно отдать себе отчет в том, какова сущность буддийского благовестия и сравнить ее с идеалами христианства. Работу эту выполнил Кожевников в своем обширном труде, но при этом он имел в виду не необуддизм и не народную религию буддизма в ее разнообразных видоизменениях, а, насколько это возможно, первоначальное учение, которое можно с большим или меньшим вероятием приписать самому основателю буддизма (1, 38), получившему при рождении имя Сарвартхасиддхи (“Исполнение желаемого” — в сокращенной форме Сиддхатхи). Сам он усвоил себе, когда стал аскетом, имя Готамо, но наиболее известен он под именем Будды (“пробужденный, осветленный, познающий”), которое означает всякое существо, достигшее высшей ступени духовного развития (1, 339).

Время рождения Готамо-Будды точно неизвестно: между 624 и 459 г. до Р.Х. Согласно учению некоторых буддистов, Готамо — двадцать восьмой Будда, явившийся на земле в последнем периоде ее развития (1, 235).

Изложению книги Кожевникова я предпощлю краткую схему метафизики буддизма, пользуясь для этого трудом “Проблемы буддийской философии” О.О. Розенберга, талантливого русского ученого, погибшего в условиях гражданской войны во время большевистской революции. Розенберг дает “схему основных буддийских учений”, более или менее общую “для буддистов всех направлений”, пользуясь такими памятниками и источниками, кроме индусских, китайскими и японскими,

---

<sup>5</sup>Das christliche Barbarenthum in Europa. Von einem Lama, с предисловием и примечаниями Фр. Гартмана. Лейпциг. Buddhistischer Missionsverlag.

которые в его время еще мало изучались европейскими учеными.<sup>6</sup>

Исходный пункт и основная задача буддийской метафизики есть анализ человека, именно анализ потока индивидуального сознания. Каждое конкретное переживание, например, радостное восприятие восхода солнца, можно разложить на ряд элементов: в нем есть 1. сознательное чувственное восприятие чего-то объективного — нечто светлое, круглое и т.п., 2. сознательные психические состояния — чувства радости, какие-либо воспоминания и т.п.

Отделив путем абстракции чистое сознание, как форму, от содержания сознания, буддийские философы получают следующие три элемента: 1. сознание ("читта" или "виджняна"); 2. психические явления в абстракции от сознания ("чайтта"); 3. чувственное тоже в абстракции от сознания ("рупа"). "Эти элементы объединяются, вступают в связь друг с другом и сменяют друг друга; самый факт или процесс их сплетения, процесс смены и т.п. может быть рассмотрен как новый, четвертый элемент". Далее, "кроме самих элементов и их взаимоотношений, т.е. самого факта их сплетенности, необходимо иметь в виду еще один элемент, обуславливающий способ их сплетения; от этого элемента зависит характер личности и характер переживаемого ею внешнего мира. Этот организующий элемент или формирующая сила буддизма называется "карма" (О. Розенберг. Указ. соч. С. 100).

"Буддийская философия", говорит Розенберг далее, "не останавливается однако на простом разложении человека, видящего солнце, на такие элементы; каждый элемент, в свою очередь, рассматривается, как цепь

---

<sup>6</sup>О. Розенберг. Проблемы буддийской философии. Издание Факультета Восточных языков Петроградского Унив., 1918, стр. 65.

моментов. Человек, допустим, смотрит на солнце в течении секунды; в секунду же входит большое количество моментов. Согласно трактату Абидармакоша момент равняется  $1/75$ -ой секунды, а по другим, например, по позднейшей бирманской традиции, момент — биллионная часть сверкания молнии. Видение солнца в течении секунды, есть поэтому цепь мгновенных действий сознания, световых явлений, явлений круглой формы и т.д.”

”Так называемая теория мгновенности основана на том, что сознательная жизнь действительно есть поток, непрерывно меняющий свой состав, то более, то менее существенно, но смена происходит так быстро, что самый процесс смены остается незамеченным: мы усматриваем только более длинные цепи моментов, а не единичный момент”.

”Человеческая личность с ее переживаниями, как предметов внешнего, так и явлений внутреннего мира, оказывается сведенной на поток ежемгновенно сменяющихся комбинаций мгновенных же элементов. Поэтому нет ни солнца, ни человеческого ”я”, нет ничего постоянного, кроме вихря элементов, слагающихся каким-то закономерным образом; в результате получается сложное явление ”человек, видящий предметы и переживающий психическую жизнь”, а не человек и предмет отдельно” (Розенберг. Указ. соч. С. 74).

Что же такое каждый отдельный элемент, напр. мгновенный элемент радости или светлости или круглости? — Все эти элементы, мгновенно рождающиеся и исчезающие, суть ”проявления”, ”функции” чего-то стоящего за ними, истинно реального, но трансцендентного сознанию и поэтому недоступного знанию (Розенберг. Указ. соч. С. 74). Трансцендентный (т.е. находящийся вне сознания) носитель мгновенного элемента называется в буддийской литературе словом ”дарма” (дхарма от корня

дхар — носить).<sup>7</sup> Этот термин, к сожалению, имеет еще много других значений; напр., этим же словом "дарма" обозначается не только трансцендентный носитель, но и "несомое" им, данное в сознании мгновенное переживание (Розенберг. Указ. соч. С. 90).

Различия метафизических направлений в буддизме Розенберг сводит к различию учений о дармах, как трансцендентных носителях. "Школы спорят, — говорит Розенберг, — о том, какова природа той сущности, которая находится за вихрем моментов. Древнейшие (Сарвастивадины) отвечают, что каждый элемент, появляющийся на мгновение, есть функция или проявление субстанции, которая его носит, каждый элемент имеет своего носителя. Такой субстанциальный "носитель" обладает, однако, только одним специфическим признаком, так что не следует здесь думать о европейской субстанции, носящей качества во множественном числе. Таким образом, по терминологии древних школ, поток элементов, сформированный в личность с переживаемыми ею явлениями, есть результат проявления или функции бесчисленного количества непознаваемых субстанциальных носителей, или субстратов, "дарм".

"Другие, тоже древние схоластические школы (Шуньявадины) против этого возражают; если "носители" непознаваемы, то о них нельзя говорить, что они "есть" или "не есть", они лишь проявляются в моменте или перестают проявляться. То, что лежит в основании вихря элементов, — это нечто безатрибутное, неподдающееся никакому описанию: "слова останавливаются". Это непознаваемое нечто — пусто, т.е. безатрибутно, ибо

---

<sup>7</sup> Розенберг дает в своей книге упрощенную транскрипцию санскритских слов без придыханий и т.п., "чтобы не придавать русскому тексту экзотического вида" (359).

каждый атрибут, который мы ему приписываем, заимствован уже из бытия иллюзорного, а поэтому к абсолютному не применим. Абсолютное развернуто каким-то непонятным образом”.

”Третьи, наконец, позднейшие буддисты (Виджнянавадины) говорят опять другое: вихрь элементов, из которых слагается иллюзорная внешняя и внутренняя жизнь, не восходит в каждом элементе к субстанциальному носителю; таких носителей нет, все элементы вытекают из одной общей сущности, из одного вместилища, из ”сознания — сокровищницы” (алая — виджняна)” (Розенберг. Указ соч. С. 75).

Каждая из этих трех школ отрицает существование души, отрицает субстанциальное индивидуальное я; живое существо (”сантана”) для всех них есть только ”цепь” (континуум) мгновенных сочетаний дарм. ”Объединенность определенных дарм в одно целое объясняется действием объединяющей силы (”прапти”) или сводиться к процессу объединения (Розенберг. С. 213). ”То, что в данный момент под влиянием ”прапти” соединились именно такие дармы, и то, что они распределены именно так, в такую именно личность, с таким именно переживаемым, т.е. форма расположенности дарм — это сводится на новый фактор, на ”карму” данного континуума”. ”Все неодушевленные предметы буддистами считаются за ”асантана”, за ”неконтинуумы”, в которых объединяющая и разъединяющая силы не действуют вовсе; предметы, следовательно, не могут считаться самостоятельными целыми. Гора, солнце или камень не имеют самостоятельного продолжающегося бытия, кроме их бытия частью потока сознательной жизни” (Розенберг. С. 214).

Не следует однако думать, будто это учение есть психологистический идеализм, считающий предметы внешнего мира продуктами сознания. Это не возможно

потому, что всякое длящееся бытие, также и бытие субъекта, есть, согласно буддизму, иллюзия. Сам поток индивидуального сознания есть не более, как коллекция мгновенных проявлений множества "дарм" (Розенберг. С. 104, 216). "Абстрактное сознание", говорит автор, "в смысле чистой формы сознания, или сознательности, как таковой, является известного рода центром в общем вихре дарм, и в таком смысле и буддисты допускают возможность назвать его термином "я". Но это "я" есть просто сознательная сторона переживаний, т.е. коррелирует сознаваемой стороны, а отнюдь не самостоятельная душа в обыденном смысле этого слова. Сознание, в смысле центрального потока элементов сознания, называется "читта" или "виджняна", причем оно является единичной дармой, т.е. в каждом моменте, наряду со всеми другими дармами, имеется только одно "читта", сменяющееся новым в следующий момент. "Виджняна" рождается непрерывно, но не бывает того, чтобы в один момент было два "виджняна" (Розенберг. С. 182).

Отсюда ясно, что первобытное учение о переселении душ, сохраняемое протонародной буддийской религией, невозможно в философии буддизма. "Следует иметь в виду", говорит Розенберг, "что не какая-либо "душа" переходит из одного тела в другое или из одного мира в другой, а что данный внеопытный комплекс дарм, проявляющийся в данное время, как одна личность — иллюзия, после определенного промежутка времени, проявляется в виде другой, третьей, четвертой и т.д. — до бесконечности. Следовательно, ничего, собственно не перерождается, происходит не трансмиграция, а бесконечная трансформация комплекса дарм, совершается перегруппировка элементов — субстратов на подобие тому, как в калейдоскопе те же частицы группируются в новые, более или менее похожие друг на друга фигуры, но

все же индивидуально различные, никогда не повторяющиеся. Каждая отдельная фигура до известной степени обусловлена или связана с предыдущей, и в известном смысле влияет на последующую. Процесс такой перестановки происходит в силу безначальной инерции и, если не произойдет приостановки или пересечения движения, то колеса бытия автоматически должны продолжать свое вращение" (Розенберг. С. 229). Не следует при этом субстанцировать карму: "сила кармы, будучи тоже одной из дарм, столь же мгновенна, как и они; распределяются ею, следовательно, дармы одного момента. Образ расположения дарм в данный момент обусловлен, с одной стороны, тем расположением, которым обладал предыдущий момент; с другой стороны, он в свою очередь влияет на подбор дарм в последующий момент" (Розенберг. С. 219).

Эту своеобразную теорию, превращающую весь мир, данный в опыте, в раздробленное множество событий, сочетаемых в комплексы неизвестной трансцендентной силой, я бы назвал агноститическим актуализмом. Пытаясь найти нечто соответствующее ей в европейской философии, я сравнил бы это учение с феноменализмом Джона Стюарта Милля, сделав одну оговорку, что буддизм не считает данные внешнего опыта психическими явлениями.

Изложенные учения имеют значение для буддиста, как основа практической философии, указывающей человеку путь спасения от страданий, состоящий в освобождении от бытия. В самом деле, согласно буддизму, всякое событие, данное в опыте, есть результат "волнения", "суеты" или "помраченности" трансцендентного сознания Абсолютного начала. Это "волнение" есть нечто недолжное, оно неизбежно влечет страдание. "Познавший истину, что бытия не должно быть, ибо оно противоречит сущности

абсолютного начала, вступает на путь к успокоению, к Нирване, к окончательному покою. Путем подавления страстей и всего того, что его удерживает в вихре бытия, ему удастся "срезывать", т.е. приостанавливать проявление все большего и большего количества элементов, пока, наконец, не наступит полная тишина, не будет никакого иллюзорного бытия: останется только абсолютная сущность в состоянии полного спокойствия" (Розенберг. С. 77).

Когда в потоке сознания живого существа появляется дарма чистой "мудрости", "прозрения" ("праджня"), именно постижение бессмысленности бытия, с этого момента спасение данного живого существа обеспечено: оно может, правда, еще пережить колебания и падения, оно должно пройти через длинный ряд ступеней сокращения проявляющихся в нем дарм, но рано или поздно оно наверное достигнет Нирваны (Розенберг. С. 235), т.е. сверхбытия, о котором нельзя сказать ни того, что оно есть, ни того, что оно не есть, так как оно выше всякого понимания и выразить его словами невозможно (Розенберг. С. 262).

Достижение Нирваны не есть "возвращение к какому-то первоначальному состоянию невзволнованности. По учению буддизма, волнение безначально; оно, следовательно, не есть результат грехопадения, оно не грех, который нужно искупить, а первобытное страдание, которое должно быть приостановлено" (Розенберг. С. 257).

"Понятие прекращения бытия-страдания существенно отличается от идеи спасения в других системах тем, что возможность его обеспечена именно его безначальностью. Только безначально волнующееся может достигнуть вечного покоя, ибо начавшееся волнение предполагало бы нарушенный покой. Если бы бытие имело начало, если бы оно было создано Творцом или

Брахмой, оно, разумеется, тоже могло бы иметь конец, но оно могло бы тогда начаться вновь” (Розенберг, С. 260).

Буддийская философия, таким образом, решительно борется против идеи Бога как Творца мира, и не признает учения о спасении мира Богом. В каждом живом существе, выходящем из круговорота бытия, достигает спасения само абсолютное трансцендентное начало. ”Спасение существ, таким образом, есть самоспасение истинно-сущего. Будда, спасая существа, спасает себя; существа, спасая себя, спасают Будду; совершенство каждого есть совершенство всех, и спасение каждого есть частичное спасение истинно-сущего” (Розенберг. С. 261).

В этом учении о спасении нужно различать древнейший буддизм, хинаяну, и более позднее учение, махаяну, возникшее около начала нашей эры (Розенберг. С. 37). Согласно учению хинаяны, каждое живое существо есть замкнутый вихрь дарм, не способный повлиять на другие существа; поэтому каждая личность может спасти только себя самое. Странники махаяны, наоборот, ”утверждают связь между отдельными личностями, они внесли идею бодисатвы, т.е. такой личности, которая, дойдя до последнего момента, когда она могла бы погрузиться в вечный покой, отказывается от этого и продолжая быть, помогает другим личностям достигнуть конечной цели” (Розенберг. С. 78).

Подойдем теперь ближе к нашей основной цели — к рассмотрению буддизма для сравнения его с христианством, и вернемся к книге Кожевникова.

Христианин утверждает, что мир сотворен Всемогушим и Всеблагим Богом, Который есть само Добро, сама Красота и Истина. Чертами добра, красоты и истины запечатлена также и первоизданная сущность мира. Человеческая личность, индивидуальное ”я” создано по образу Божию с задачей осуществить путем правильного

поведения подобие Божие. Индивидуальное "я", т. е. душа, есть существо сверхвременное: свои чувства, желания и поступки, т.е. свою жизнь всякое "я" творит во времени; они возникают и отпадают в прошлое, но само индивидуальное "я" стоит выше времени, оно есть существо, обладающее индивидуальным личным бессмертием. Сверхвременное существо, творящее свои проявления во времени, называется в философии субстанцией или, лучше, чтобы подчеркнуть его активность, можно назвать его словами "субстанциальный деятель". Итак, каждое индивидуальное "я" есть субстанциальный деятель. Согласно христианскому учению, каждая личность, исполняющая в совершенстве заповеди Христа: "люби Бога больше себя и ближнего, как себя", удостоивается обожения по благодати и вечной жизни в Царстве Божиим с сохранением индивидуального своеобразия не только духовного, но и телесного.<sup>8</sup> В Царстве Божиим каждая личность достигает абсолютной полноты жизни и высших ступеней творчества, индивидуально своеобразного, но в то же время гармонически согласованного с творчеством всех других членов Царства Божия, откуда получается целое, обладающее совершенной красотой и совершенным добром во всех смыслах этого слова. Поэтому каждое индивидуальное "я" имеет абсолютную ценность. Согласно метафизике такого направления, которое можно назвать персонализмом, Бог сотворил мир так, что он состоит весь из личностей, действительных или, по крайней мере, потенциальных, т.е. способных развиться и стать действительными личностями. Бог есть абсолютно совершенное добро и, будучи Всеблагим, Он хочет, чтобы добро было как можно шире распространено. Он творит мир из

---

<sup>8</sup>Н. Лосский. Воскресение во плоти. Путь, 1931; The Resurrection of the Body, Anglican Theological Review, Apr. 1949.

личностей, потому что личность, правильно использующая свою свободную волю, способна творить жизнь, полную совершенного добра.

Абсолютное неприятие мира, желание разрушить мир было бы хулою на Духа Святого и бунтом против Бога. Христианин отвергает в мире только зло, но он полагает, что зло не есть неизбежная принадлежность бытия: оно внесено в мир самой тварью, неправильно пользующейся свободой своей воли. Абсолютному осуждению подлежат только нравственное зло, эгоизм, а зло душевных и физических страданий есть следствие нравственного зла, имеющее глубокий и целительный смысл. Таким образом мир не только в его положительных, но и в его отрицательных чертах есть для христианина нечто проникнутое высоким смыслом.<sup>9</sup>

Буддизм, в противоположность христианству, проповедует абсолютное неприятие мира; его идеал — полное уничтожение мира и прежде всего уничтожение личного бытия, самоуничтожение. Мир для него есть результат бессмысленного "волнения", "суеты", поднимающейся непостижимым образом из глубин Абсолютного. Отрицая субстанциальное вечное бытие духа, буддизм видит во всяком существе только обреченность на неудовлетворение и отсутствие положительного содержания. Первоначальные основания этого пессимизма, согласно легенде, таковы. Царевич Сиддхархти (будущий Будда), окруженный восточной роскошью, изведавший всевозможные чувственные наслаждения, резко меняет свою жизнь под влиянием встреч, открывших ему глаза на

---

<sup>9</sup> См. книги Н. Лосского: *Ценность и Бытие. Бог и Царство Божие, как основа ценностей; Условия абсолютного добра (основы этики); Бог и мировое зло (основы теодицеи); Мир как осуществление красоты (основы эстетики).*

тщету жизни и указавших путь к спасению: это была встреча с дряхлым стариком, затем с больным проказой, вид мертвеца и, наконец, беседа с аскетом, который, "убоявшись рождения и смерти", поставил себе целью "избавиться от мира, подвластного разрушению" (Кожевников. С. 385 — 406).

Замечательно то, что, согласно легенде, разочарование жизнью вызвано в душе Готама зрелищем старости, болезни и смерти, т.е. **физического** зла, а не наблюдением нравственного зла — гордыни, высокомерия, честолюбия, властолюбия, лживости, предательства и т.п. Испугавшись телесной смерти, Готамо ищет спасения в смерти абсолютной, в совершенном уничтожении бытия.

Не будем, однако, руководствоваться легендой. В философии буддизма дано гораздо более глубокое обоснование пессимизма, именно учение о временности, преходящем характере всякого бытия. Но и это обоснование не выдерживает критики. Временный аспект бытия возможен не иначе, как на основе более глубокой **сверхвременной** стороны того же самого бытия.<sup>10</sup> Христианская религия, с ее возвышенной идеей Бога и высокими формами культа, воспитывает в человеческом чувстве, воле и разуме способность мистического приобщения к абсолютной ценности Божественного сверхвременного бытия и Царства Божия. Далее, обращаясь к нашему несовершенному земному бытию, христианская религия все силы и средства направляет на воспитание любви к Богу и всякой твари, на развитие видения всевозможных видов добра в природе и нашей жизни и отталкивание от зла. Сосредоточение внимания на добре выводит душу из суеты прехо-

---

<sup>10</sup>См. об отношении временного и сверхвременного — Н. Лосский "Мир как органическое целое" и С. Л. Франк: "Предмет знания".

дящего бытия, заслуживающего уничтожения, направляет ее на абсолютные идеальные ценности и воспитывает способность видения сверхвременной субстанциальности духа, а вместе с тем и возможности вечных благ. Старость, болезнь и смерть оказываются преходящими, сравнительно второстепенным злом: они устранимы при условии совершенного осуществления нравственного добра, и ужас их меркнет перед красотой и блеском полноты бытия в Царстве Божиим. Поэтому мотивы и цели поведения христианина не столько отрицательные — боязнь смерти, страданий и т.п., сколько положительные — любовь к Богу, любовь к тварям Божиим, любовь к добру, истине, красоте, свободе, любовь к творчеству, воплощающему эти абсолютные ценности, любовь к личному индивидуальному бытию, как высшей абсолютной ценности, вмещающей в себя все остальные блага бытия. Наоборот, буддизм, отрицая субстанциальность и абсолютную ценность личности, выдвинул на первый план отрицательные цели — страшную цель уничтожения личного индивидуального бытия и мира вообще. В личном бытии буддист находит не источник любви к абсолютно ценному, не центр безкорыстного творчества, а только себялюбие. Достигая просветления, всякий Будда возглашает в "Гимне торжества":

Я странствовал долго, я долго блуждал,  
Прикован к цепям бытия;  
Рожденье рожденьем я часто сменял,  
И тщетно разведывал я:  
Откуда в нас жизнь и сознание?  
Откуда страданье?  
К чему это бремя повторных рождений  
Для новых смертей и для новых мучений?  
Но вскрылась мне тайна, в нее я проник:  
Сознание личного я  
И жажда его бытия —

Вот жизни начало, вот смерти родник!  
Внемли ж Себялюбье, последнее слово:  
Ты впредь не создашь мне обители новой!  
Твоя уничтожена в корне основа;  
Померкли соблазны твоих оболщений;  
Достигнуты цели заветных стремлений:  
Из области смерти и новых рождений  
В иные мой дух устремляется страны,  
В края неизменной нирваны.

Главным средством для достижения этой заветной цели служат знание и созерцание. "В море рождений и смерти", говорит Готамо, "знание — вот спасительная ладья! Знание — вот светильник, озаряющий мрачный, темный мир! Знание — вот благоприятное врачевание от всех недугов жизни! Знание — вот секира, способная снести прочь все непроницаемые заросли страдания! Знание — вот мост, перекинутый через стремительный поток неведения и похоти! А посему, во всех случаях, мыслью и надлежащим вниманием в слушании человек должен прилежно заставлять рождаться в себе знанию" (Кожевников. С. 150).<sup>11</sup>

На вопрос: "Кем правится мир, чьей власти подчинен он, с чьим бытием связан он?" Будда отвечал: "Сознанием правится мир; с сознанием связана судьба мира, могуществу сознания подчинен мир."<sup>12</sup> Поэтому и "пять высших сил борьбы" (сека-балани), Буддой признаваемых, — всецело силы интеллектуальные: доверие (к

---

<sup>11</sup>Fo-sho-hing-tsan-king, A Life of Buddha by Asvghosha Buddhissattva translated from Sanskrit into Chinese by Dharamaraksha A. D, 420, and from Chinese into English by S. Beal (Edition: Sacred Books of the East, Vol. 19, Oxford 1883, 5, 26, v. 2076-2078, p. 303-304).

<sup>12</sup>Anguttara nikaya, немецкий перевод Bhikshu Niyantiloka, Vierer - Buch, S. 339.

учению, основанному на ясном сознании), энергия мышления, созерцательная сосредоточенность и прозорливость".<sup>13</sup>

"Отсутствие себялюбия есть путь добродетели; благожелательность — путь добродетели; правильное настроение (чувств) — путь добродетели; наконец, правильное углубление (понимания, знания) — благороднейший и старший из путей добродетели, древнейший, неразрушимый, непреходящий путь"; и хотя мудрость и правильность не обходит ни одного из этих четырех путей, однако по степени важности последнему отдано очевидное предпочтение". "Впереди, о монахи, шествует правильное познание". "Освобождение совершается знанием, очищенным справедливостью и вдумчивостью и предшествуемым рассуждением об учении (о дхамме)". "Загрязнение сердца нечистыми шлаками происходит от насилия чувств над рассуждением; оттого и очищение сердца может быть достигнуто только сосредоточенностью мысли на рассуждении, свободном от участия чувств"<sup>14</sup> (Кожевников. Т. 2. С. 228).

"Ясно сознательно входит и уходит мудрец; ясно сознательно взирает и отворачивается он; ясно сознательно движется; ясно сознательно носит рясу и чашу; ясно сознательно ест и пьет, жует и смакует, ясно сознательно опорожняется; ясно сознательно ходит, стоит, сидит, спит и бодрствует, говорит и молчит он". Этим путем "очища-

---

<sup>13</sup> Anguttara nikaya, p. 320; also V, speech 2; cp. Majjhima nikaya, немецкий перевод Неймана LXXXV, B. II. S. 460.

<sup>14</sup> Anguttara nikaya, Vierer - Buch, S. 62; Majjhima nikaya CXVII, III, 182 c., u CXXVIII, III, 332 c.; Sutta - Nipata, v.v. 1026 u 1106.

ются шлаки духа, причиняющие хромоту его"<sup>15</sup> (С. 245). "Ясно сознательно достигает мудрец бесскорбного и безрадостного состояния, достигает постоянной в настроении, одинаково на все смотрящей, совершенной чистоты и освящения, даруемого созерцанием" (Т. 1. С. 153). "Ни любовь, ни вражда", говорит он, "мне неведомы; ни радость, ни горе не потревожат моего духа" (там же).<sup>16</sup>

Согласно учению Иисуса Христа, совершенство — в полноте любви, а согласно учению Будды — в полноте знания (Т. 1. С. 150). И не удивительно: цель буддиста состоит в том, чтобы усмотреть отчетливо, что нет ничего абсолютно ценного и достойного любви, убедиться в том, что всякое бытие не субстанциально, что оно существует только в связи с потоком сознания, и должно быть уничтожено радикально путем самоуничтожения личности (Т. 1. С. 606). Для достижения этой цели, по самому существу ее, высшее средство есть не любовь — любить в этом мире нечего, — а знание, именно постижение ничтожности всего сущего. Кто согласился с этим учением, тот не находит Существа, к которому можно обратиться с молитвой, не находит Существа, которое заслуживало бы такого культа, как богослужение. Однако религиозная потребность преклоняется пред высшим началом в человеке неистребима. Чтобы удовлетворить ее, Готамо предлагает суррогат, то что у буддистов называется "бхавана", именно благоговейное размышление и созерцание, медитация или контемплиция. "Самые разнообразные действия", говорит исследователь буддизма Зейденштюккер, "входят в область этой тренировки,

---

<sup>15</sup> *Majjhima nikaya* LI, II, 14; see also *Digha nikaya*, Germ. trans., I Th., 2 Rede, I, S. 85, 91 (Kosch. I, 152).

<sup>16</sup> *Digha nikaya*, I Th., 2 Rede, I, 91; *Cariya - Pitaka* III, 15.

проникнутой чисто индусским духом: тут и размышление о конкретных и отвлеченных предметах, тут и упражнения внимания применением то механических, то психических средств; тут и постепенно возрастающие экстатические состояния ("углубления"), с которыми связаны процессы интенсивного созерцания; тут и устранение внутренних к тому препятствий, пробуждение духовных сил, способностей и познаний, да и еще многое другое". Эти упражнения "заменяют в не-теистическом буддизме молитву теистических религий".<sup>17</sup>

Первая ступень духовного роста, достигаемая этими упражнениями, есть нравственная дисциплина (адисила), далее — мыслительная, интеллектуальная дисциплина (адичитта) и, наконец, высшая ступень — дисциплина "высшей мудрости" (адипанна) (Т. 2. С. 227, 235-240). Нравственная тренировка есть первое условие духовного роста, но высшее значение принадлежит не ей в этой системе, ставящей целью уничтожение личности. Поэтому о значении и характере нравственной деятельности будет сказано позже, а теперь познакомимся с интеллектуальной тренировкой — адичитта и адипанна. "В основе той и другой лежат процессы интеллектуальные, частью рассудочно-мыслительные, частью — мистически-интуитивные". "Результатом адичитты, выправки высшего размышления, является самато, покой, т.е. временное успокоение духа посредством временного же устранения препятствий к нему. Плодом же адипаны является випасанна (интуиция), т.е. глубочайшее прозрение в основные истины (три существенных свойства бытия и, так называемые, четыре благородных истины), овладение ими и слияние с ними. Самато есть таким

---

<sup>17</sup>Зейденштюккер. Pali-Buddhismus in Übersetzungen, Бреславль 1911, 173, 339; Кожевников. Т. 2. С. 224.

образом состояние, еще связанное с настоящим миром (локия), тогда как випассана в своем конечном пункте есть уже нечто трансцендентальное (локутарра)" (Т. 2. С. 237). Она открывает последний путь к нирване, использование которого возможно только для законченного праведника, арьи, архата" (Т. 2. С. 238).

Для того, кто прошел нравственную дисциплину (адисила) и вступил в область дисциплины высшего мышления (адичитта) первой задачей было "усвоение способности и привычки к сосредоточению внимания на теме, избранной для обдумывания и созерцания". Для этой цели рекомендуется упражнение в так называемых "каринах". Сущность этих упражнений заключается в сосредоточении внимания на каком-либо предмете; например, в "цветочных каринах" зрение и внимание сосредотачивается на предмете "до тех пор, пока у производящего упражнение не получится восприятие лунообразного рефлекса, видимого как при открытых, так и при закрытых глазах и неотлучного даже при перемещении и удалении от объекта созерцания. Продолжая сосредоточение на этом, так называемом, "воспринятом рефлексе" (угга-нимитта), стараются добиться появления второго, "внутреннего" рефлекса (патибага-нимитта), подобного звезде или "луне, выходящей из облаков", но обезцвеченной и неопределенной в очертаниях. Этот второй рефлекс есть "более одухотворенное" отражение первого" (Т. 2. С. 253).

Производятся эти упражнения с целью создать своеобразное психическое состояние самади, которое можно определить, как благоговейное настроение, отданное думам о важнейших, священных истинах, созерцанию их и мистическому слиянию с ними" (Т. 2. С. 239). Согласно выражению Йога — Сутра (1, 41), это есть "сосредоточение и сосуществование (со-бытие, консубстанциация) воспри-

нимающего субъекта, воспринимаемого объекта и акта восприятия” (Т. 2. С. 238). При появлении этой способности исчезают ”пять препятствий, окутывающих дух”: чувственная похоть, зложелание, лень, внутреннее беспокойство и неустойчивость убеждений и настроений (сомнение). Таким образом ”достигается ”пограничное” благоговейное сосредоточение и прозрение (упачарасамади), пограничное в смысле приближения к области уже непосредственного созерцания высшей истины мистическим, сверхрассудочным восприятием или, по терминологии христианской аскетики, ”умным светом”” (Т. 2. С. 254).

В Висудди — Магги дано подробное описание процедуры одной из касин, ”земляной”, описание, наглядно изображающее своеобразные приемы ”достижения святости”, по выражению этого самого авторитетного текста. ”Избирающий земляную касину может получить ментальный рефлекс через посредство земли, нарочито для того подготовленной или простой, но с определенными границами, не без них, с порубежными чертами, не без них, размером с небольшой винный бочонок или с блюдо. Этот ментальный рефлекс он должен прочно воспринять, тщательно обследовать и определить, и тогда он узрит благоденствия, которые могут быть извлечены из него и поймет, какая это ценная вещь; проникнувшись высшим почтением и усердно прилежа к ней, он закрепит свой дух прочно на этом объекте, помышляя: во истину этим процессом я буду освобожден от страстей и от смерти. И таким образом, обособивши себя от чувственных удовольствий и от недостойных устремлений, непрестанно упражняя рассуждение и рефлексию, он вступит в первый транс, производимый изоляцией и характеризуемый радостью и счастьем”.

Для успешности ”земляной” касины необходимо

соблюдение множества условий: нужно выбрать почву определенной окраски, заключить ее в раму, смочить землю водой, чтобы поверхность ее стала совершенно гладкой и т.п. Затем упражняющийся должен вымести место, выкупаться и усесться на прочно сделанное сиденье на определенном расстоянии от круга кашины, так как эти условия обеспечивают правильное созерцание ее при минимально утомительной позе. Усевшись упражняющийся должен прежде всего думать о ничтожестве чувственных удовольствий, мысленно повторяя такие фразы, как: "чувственные наслаждения лишены вкуса" и т.д. Достигнув таким образом желанная стать к ним равнодушным, дабы этим путем избавиться от них и обрести средства перейти за пределы страдания, он должен затем возбуждать в себе радость размышления о Будде, о дхамме (об учении буддизма) и Санге (буддийской общине) и, исполнившись величайшим почтением к этому процессу, как методу, употреблявшемуся всеми буддами и благородными учениками их для овладения равнодушием к чувственным удовольствиям, он должен сделать над собой устойчивое усилие и молвить: "во истину, этим способом я стану участником в сладостной благодати обособления (изоляции)". Действуя так, старается он уловить и развить ментальный рефлекс при равномерно и лишь отчасти открытых глазах, ибо, если глаза будут слишком широко открыты, они будут болеть и круг будет виден слишком явственно, ментального рефлекса же не получится; а если глаза будут слишком мало открыты, круг будет слишком неясен и мысли станут вялы, дремотны, и опять не получится рефлекса. Наблюдающий же рефлекс не должен рассматривать света его, ни его особенностей; не различая его окраски от цвета подлинника, он должен закреплять свою мысль на одной преобладающей, характерной черте и ее одну внимательно.

созерцать. Он должен при этом многократно повторять какое-нибудь название или какой-либо эпитет земли, например "широкая, объемистая, плодородная"; лучше всего, в виду общеизвестности термина, повторять слово "широкая, широкая, широкая", — созерцать круг должно то с открытыми, то с закрытыми глазами, сотни, тысячи раз и даже более, пока не обеспечится восприятие ментального рефлекса"<sup>18</sup> (Т. 2. С. 256).

Существенное значение имеют медитации, освобождающие человека от привязанности к телу. Вот один из образцов такого созерцания: "Тело, связанное костями, облеченное надкостницей и мясом и прикрытое кожей, с виду кажется не тем, что оно есть. Внутри его вмещаются кишки, желудок, печень, селезенка, вместе со слизью, слюной, потом, лимфой, кровью, подсуставной жидкостью, желчью и жиром. Девятью путями непрерывно вытекают нечистоты из тела: выделения глазные — из глаз, ушные — из уха, слизь — из носа, мокрота и желчь — изо рта, а пот и грязь — через все тело... И вот безумец, водимый невежеством, мнит, будто составленное из всего этого есть нечто прекрасное". "Когда же это тело лежит перед нами мертвое, вздутым и побледневшим, когда уносят его на кладбище, тогда даже ближние не дорожат им"<sup>19</sup>.

Кроме презрения к телу, эти медитации имеют целью осознать несамостоятельность тела, выработать убеждение в том, что оно есть сочетание стихий, образующееся и вновь распадающееся. Для наглядного живого усвоения этой мысли мудрец "созерцает тело, стараясь представить его себе в том виде, какой оно имеет через

---

<sup>18</sup>Visuddhi - Magga, английский перевод у Warren, Buddhism intranlations, Cambridge 1906. С. 293-296.

<sup>19</sup>Sutta - Nipata, I, 11, vv. 193 с.

день, два или три после смерти, вздутым с синеющими трупными пятнами, в процессе начавшегося разложения” и отсюда выводит заключение: ”и мое тело так же организовано, и переходит к созерцанию тела, разодранного псами и шакалами, и повторяет ” и мое тело такое же” и возбуждает далее в себе образ того же трупа в виде ободранного, окровавленного скелета,.. потом — уже распадающимся на отдельные кости, разбросанные там и сям; и опять повторяет: ”и мое тело таково же; и я не исключение из общей участи”. И настолько глубоко и прочно проникается он этим сознанием, что начинает уже жить без привязанности к своему телу и к чему бы то ни было в мире” (Т. 2. С. 280).<sup>20</sup>

”Некоторые до того приобрели навык в подобном превращении соблазнительного в претящее, что и в живом существе им постоянно чудился мертвец. Типичный ответ в этом смысле дал отшельник горы четийской Магатисса мужу одной красавицы щеголихи на вопрос, не встречал ли он такой женщины на пути: ”Мужчину, женщину-ль я встретил на пути, — не знаю; одно тебе могу сказать я: скелет здесь точно встретился со мной” (Т. 2. С. 517).<sup>21</sup>

Освобождение от тела и овладение им, пожалуй, еще в большей степени достигается путем контроля над вдыханием и выдыханием. Эти упражнения связаны с тренировкой праны (Т. 2. С. 258).

По учению Будды, эта дисциплина есть надежное средство, во-первых, противодействия ”непроизвольно

---

<sup>20</sup>Digha nikaya, XXII. Maha-satipatthana, 1, 10. ср. Majjhima nikaу, речи 10, 33 и в особенности 119, созерцание тела и трупа.

<sup>21</sup>Visuddhi - Magga, в переводе из Warren, стр. 298. См. также Tharagatha, 315 сс.; см. в бирманском жизнеописании Будды у Bigandet; Vie au legende de Gaudama, гл. 9, стр. 195.

возвращающимся дурным, недостойным помыслам и образам алчности, ненависти и ослепления”, которые должно “подавлять, сгибать, принижать мучением духа” посредством тренировки дыхания “при сжатых зубах и приподнятом к небу языке”. Во-вторых, это — средство подъема в области утонченного сознания. Для успешного упражнения в этой дисциплине Будда рекомендует удалаться в глубь леса или в пустую келью, усестся со скрещенными ногами, выпрямивши стан и предаться созерцанию”. Сознательно надо вдыхать и выдыхать, проникаясь следующими мыслями: “вот я вздохну глубоко, а вот — коротко; вот стану вдыхать и выдыхать с ощущением этого процесса всем телом; а вот стану делать это, ослабляя ощущение связи частей тела друг с другом”. И таким образом погружается он в процессе дозора внутреннего тела над внешним; снаружи и изнутри бдит он над телом; наблюдает, как возникает и как проходит оно, и осознает факт: “вот что оно такое, это тело!” И это прозрение становится ему опорой (в дальнейшем духовном росте), ибо оно образумляет и научает жить независимо (от гнета всего материального) и не желать ничего в мире”. А далее, — “ощущая блаженство, буду дышать я; ощущая связь мыслей, буду вдыхать и выдыхать я; воспринимая изменчивость и непривлекательность; воспринимая и осознавая устройство (соединение) и отчуждение (распадение), буду вдыхать и выдыхать я” (Т. 2. С. 259).<sup>22</sup>

Тренировка праны сопутствуется, как видно уже из этих слов Будды, медитациями, имеющими целью внедрить в ум мудреца путем личного переживания убеждение в несубстанциальности и ничтожности всего сущего.

---

<sup>22</sup> Majjhima nikaya XX, I, 200; X, I, 86; LXII, II, 142 с.; CXVIII, III, 195-198.

Первая группа медитаций, подробно описанная выше, направлена на тело и задается целью развенчать его и воспитать презрение к нему; далее, медитация направляется с целью такого же развенчания на душевную жизнь человека — на чувства, затем на мысли и вообще сознание; наконец, четвертая группа медитаций посвящена развенчанию всех явлений вообще (Т. 2. С. 633–636). Здесь на личном опыте мудрец приходит к убеждению, что "все это мимолетно, эфемерно, несущественно"; "ничего субстанционального, самосущего, довлеющего, удовлетворяющего! Только одни мимобегущие тени!" (Т. 2. С. 281).<sup>23</sup>

Освободившись таким образом от влечения к бытию, мудрец вступает далее на "благородный восьмеричный путь" созерцаний, связанных с экстазом и переживанием блаженства. Радость, испытываемая в этих экстазах, не есть чувственное удовольствие; она "возникает из восприятия не ощущений, а идей; по восприятию же проникает собою весь организм, но в виде не чувственного, а духовного восторга, испытываемого однако и всей физической стороной организма" (Т. 2. С. 243).<sup>24</sup>

Сначала мудрец проходит четыре ступени погружения в область **форм** без влечения к ним, откуда возникает переживание блаженства; далее он вступает уже в область **сверхрассудочного экстаза**, именно осуществляет четыре погружения в мир **безформенности**. В Ангуттараникая даны следующие пояснения смысла этих четырех высших ступеней экстаза: "вследствие полного само-

---

<sup>23</sup>Digha nikaya XXII; Maha-satipatthana - sutta, 11 - 13. Majjhima nikaya, peru 10, 33, 119.

<sup>24</sup>Dhamma - Sangani, англ. перевод, стр. 11-12; ср. Visuddhi - Magga, ch. IV and Rhys Davids, Yogavacara Manuel, ch. 7.

подъема над (иллюзорными) восприятиями телесных форм; вследствие (должного) устройства реальных восприятий и в силу того, что созерцатель уже не имеет в себе в настоящей (окружающей его) действительности восприятий множественности вещей, он в процессе усвоения положения "пространство безгранично" достигает и сам безграничной области пространства. Возвысившись же и над этой областью, он в представлении "безгранично сознание" поднимается в неограниченную область сознания; в силу же полного самоподъема над нею он, в итоге этого процесса (выражающегося положением "нетничего"), вступает в область небытия; поднявшись же над нею, достигает области тождества восприятия (различения, определения) и невосприятия (неразличения) или же безразличия сущего и не-сущего (по отношению к находящемуся в данном состоянии), — что и составляет последнюю, восьмую джану или наибольшее, "глубочайшее углубление" (Т. 2. С. 264).<sup>25</sup>

Здесь совершается вступление в область совпадения противоположностей. Освободившись от всех форм, субъект стоит на границе полного освобождения также и от своего личного индивидуального бытия. "Этот нигилистический итог", говорит Кожевников, "обозначается в системе медитаций термином заключительной, всеобъемлющей, девятой самапатти, нирода-самапатти, осуществленности прекращения, а по другой терминологии, прекращения как мысленного восприятия, так и ощущения". Эта девятая степень экстаза, наблюдаемая со стороны, "представляется в виде каталептического, бессознательного состояния, подобного глубокому сну, длившемуся иногда до семи дней, с прекращением, как полагали, всех телесных и духовных отправления и с

---

<sup>25</sup> Anguttara nikaya I, 20, 55-62.

приближением к смерти, от которой это состояние отличается сохранением некоторой внутренней теплоты и возможностью возврата к обычному функционированию организма" (Т. 2. С. 266).<sup>26</sup>

"Святые", говорится в Висудди-Магга, исконно ценили этот транс прекращения (транс остановки всех духовных) процессов, "всегда почитали его как бы за нирвану, испытываемую уже в настоящей жизни, и потому способность достигать этого состояния, даруемая в награду за мудрость, обретаемую на путях праведности, именуется благословением, стяжаемым на оных путях" (Т. 2. С. 270).<sup>27</sup>

Итак, говорит Кожевников, усилия буддийского мудреца "все время направлены не к обнаружению положительной основы фактов и явлений жизненного процесса, не к выяснению того, что есть "вещей истина, а к разоблачению их отрицательных качеств, к выяснению призрачности и обманчивости вещей, действий и явлений, составляющих содержание жизни. Всюду в этой сложной, полуфилософской, полумистической работе пробивается непрерывное стремление не к величайшей реальности, не к абсолютному бытию, к Богу, а к уменьшению интенсивности бытия, к слиянию саморазлагающегося и искусственно разлагаемого живущего существа с абсолютным небытием, с нирваной. Это не рост духа, составляющий цель христианской аскетики и мистики: это, выражаясь подлинными словами буддизма, "прекращение духа". "Достижение" полагается здесь не в умножении данного уже жизнью, а в утрате его; задача, — опять в

---

<sup>26</sup> Anguttare nikaya I, 20, 62. Древнейшее описание этого трансa в Patthapeda - sutta in Digha nikaya IX, 17.

<sup>27</sup> Visuddhi - Magga, ch. XXIII.

полную противоположность христианству, — здесь не в очищении и обожении чувств, желаний и мыслей, а в полном "угашении" их. Аффекты мирские не сменяются жадной небесного, вечного, божественного; любовь земная не перерождается в любовь божественную, и личность, подвизающаяся по стези мудрости и праведности, в конце концов сливается не с Богом, "наполняющим всяческое во всем", а со всепоглощающим Ничто".

"Сообразно с этой основной тенденцией буддийского экстаза, от него веет леденящим холодом, настоящим дыханием смерти. Здесь нет пылкости мистики католической, столь склонной к сентиментальному млению, и граничащей нередко с чувственностью. Нет здесь и здоровой теплоты того "умного света", что озаряет горние выси аскетики восточно-православной. Это не парение духа, окрыляемого любовью; это хладнокровный самоанализ духа, безжалостная вивисекция его, напряженная работа "ясного сознания" вплоть до самоумерщвления даже и сознания. И во всех этих рассуждениях, выдумываниях, "углублениях" и "достижениях" — ни разу ни единого воспоминания, ни единого слова о любви. Но зато, сколько забот, дум, грез об "угашении", о "прекращении"... Одолеть роковую карму единственным возможным путем — уходом из-под мертвой петли причиняемых ею перевоплощений — вот конечная цель системы экстаических переживаний" (Т. 2. С. 267-270).

Мудрец, овладевший с помощью описанных упражнений всеми функциями своего тела и духа, приобретает магические, оккультные способности. "Оставаясь целостной (единой) личностью, он может становиться множественным (т.е. становиться несколькими личностями одновременно) или же, ставши множественным, снова становиться единоличным; он может быть видимым и невидимым; не чувствуя препятствий, он, как бы по

воздуху, переходит по другую сторону стены, или холма ( перемещаясь сквозь них ), он проникает сверху вниз через твердую почву, словно как через воду; ходит по водам, как по суку, перемещается со скрещенными ногами по небу, как птицы; даже луну и солнце, столь мощные, он осязает руками; не расставаясь с телом, он подымается даже до неба Браммы. Явственным, небесным ухом, превосходящим человеческий слух, он слышит людские звуки, близкие и дальние... Проникая своим сердцем сердца других существ, других людей, он знает их, он различает их и их свойства... Он восстанавливает в памяти свои прежние временные состояния дней минувших хотя бы до ста тысяч прежних рождений, за многие зоны диссолюции и эволюции... во всех видах (бытия своего) и во всех подробностях... Чистым небесным оком видит он падение и восстание существ, видит, как они переходят из одной формы бытия в другую и воплощаются в другой" (Т. 2. С. 286).<sup>28</sup>

Однако надо заметить, что "Будда, веря в возможность и действительность магических сил, ценил их не очень высоко и не поощрял необдуманного и безтактного применения их" (Т. 2. С. 288).<sup>29</sup> Единственная и последняя цель, к которой он стремился, — уничтожение мира и личного бытия: "иссякла, побеждена жизнь, закончена святость, совершен подвиг: мир этот более не существует!" Такова, восклицает Готамо в одной из главных своих речей "очевидная награда подвижничества!

---

<sup>28</sup>Digha nikaya II. Samanna - phala - sutta, 87 -97.

<sup>29</sup>Об отношении Будды к чуду есть краткая статья у Dahlke, Aufsätze zum Verstandniss des Buddhismus, II Hefl, 77 cc.

Иной высшей и желательной награды нет! (Т. 1. 154).<sup>30</sup>

Предвкушение вечной смерти наполняет душу буддийских аскетов непонятным нам восторгом:

Сгорела я; истлела я;  
Угасла я; остыла я,  
И навсегда, и навсегда.  
И не воскресну никогда!  
Мир вечных смен, — разрушен он,  
И к бытию нет возвращенья.  
Все бытие истреблено  
И вытравлено все оно.  
Жизнь выжжена вплоть до корней  
И не вернуться снова к ней.<sup>31</sup>

Учение о перевоплощении, казалось бы, требует признания субстанциальности я. Мы видели однако выше, что буддизм признает не переселение душ или перевоплощение субстанциальной души, а перегруппировку элементов (дарм) в новое живое существо под влиянием кармы, которая связывает предыдущий индивидуальный поток сознания с последующим, причем и сама эта карма есть безличное начало.<sup>32</sup>

Современный ученый буддист японец Сузуки

---

<sup>30</sup>Digha nikaya, I. theil, 2, Rede, I. Band, 82-100. "Награда подвижничества".

<sup>31</sup>Therigatha, 5, 16, 18, 34, 53, 66, 76, 86, 101, 132, 364, 147, 91, 106.

<sup>32</sup>О произвольности и непонятности этого буддийского учения, утверждающего осмысленную нравственную связь ряда существований, но не указывающего бытийственного (онтологического) начала, которое сделало бы понятной такую связь, см. Кожевников т. 2, 739-741; см. указания на буддийскую литературу. т. 2, стр 304.

выражает сущность мира в следующих четырех положениях: "1. Все временно, преходяще; 2. Все пусто (бес-содержательно); 3. Все лишено личной основы (само-основы); 4. Все — таково, каково оно есть (каковым оно может быть)" (Т. 1. С. 38).<sup>33</sup>

В таком мире человек, ищущий спасения от зла, не может найти благодатной помощи свыше; в борьбе за добро он предоставлен одним своим собственным силам и прежде всего своей способности постигнуть истину ничтожности бытия. "Никто, братия", говорит Готамо, "не поведал мне благородной истины о скорбях, но сам я постиг ее", и ученикам своим он советует "не ищите опоры ни в чем, кроме как в самих себе; сами светите себе, не опираясь ни на что, кроме как на самих себя., не прибегая ни к какому внешнему убежищу... достигайте высочайшей вершины" (Т. 1. С. 175).

Слова Апостола Павла "знание надмевает, а любовь назидает" (Кор., 8, 1) прекрасно характеризует противоположность между христианским и буддийским учением. Будда хвалится своим разрывом с прошлым: "мною самим познана истина; мною самим достигнуто освобождение; мною самим все сделано; мною самим все закончено" (Т. 2. С. 21). Наоборот, Христос, говорит Кожевников, "не выдает возвещаемого Им учения за исключительно Свое и всецело новое. Это — учение Отца Его, это — истина вечная, только полнее в новом свете Им вскрываемая. Он пришел не разрушить, а исполнить Закон, углубивши, расширивши, восполнивши его. Он на разрывает связи с прошлым, ссылается на Своих про-

---

<sup>33</sup> Suzuki, *Outlines of Mahayana Buddhism*, 140.

возвестников, на "уготовлявших путь Его" (Т. 2. С. 211).<sup>34</sup>

В христианском сознании все ищущие совершенства Отца своего Небесного мыслятся, как единое целое, как органы единого тела Церкви, как ветви на лозе: "Я есмь лоза, а вы ветви; кто пребывает во Мне, и Я в нем, тот приносит много плода", говорит Христос. (Ев. от Иоанна, 15, 5). В учении Будды, наоборот, все живые существа мыслятся обособленными и предоставленными сами себе. Не только здесь нет учения о мистическом единстве Церкви, но и учение о единении с Богом решительно отвергается. "Верить в общение и единение с Верховным Брахманом, незримым и непостижимым, о котором неизвестно, где он, откуда взялся он и куда деваается, значит верить в возможность для низших существ познавать несуществующее в действительности". Не ясно ли, семь раз подряд повторяет Готамо, что "самые речи о ложном и правильном, спасительном пути к Божеству и о состоянии единения с Брамой, которого никто никогда лицом к лицу не видел, суть речи глупые, дурацкие речи!"<sup>35</sup> "Сравнивая эти шутки", говорит Кожевников, "с величавыми выражениями в Упанишадах стремлений древне-индусской мысли к неведомому и неопределимому Божеству, нельзя не удивляться духовной неспособности творца буддизма к мистическому восприятию религиозного начала" (Т. 2. С. 199). "Не удивительно, продолжает Кожевников, что такое настроение у большинства не могло продержаться долго; с ранних пор среди учеников того, "кто совершенно освободился от стремления к миру Богов", пробудилась реакция в эту

---

<sup>34</sup> Mahaparinibbana - sutta II, 33; Dhammapada, ch. 25, vv. 379-380. Fo-sho-hing-tsan-king III, 15, 1213.

<sup>35</sup> Tavijja - sutta, I, 10 and 25.

отвергнутую им сторону и стал тотчас же зарождаться культ нового Божественного существа, самого Будды. Воспоминания о нем, почтительное отношение к его речам и деяниям, к местам, связанным с важными событиями его жизни, к мощам его и изображениям, а затем молитвенные обращения к нему, хвалебного, благодарственного и просительного свойства, и, наконец, принесение ему "невинных" жертв, цветов, плодов, риса, благовоний, — все вместе взятое постепенно сформировалось в настоящий культ Будды и умножило обряды, празднества и торжества в духовном быту его последователей".

"Области, примкнувшие к системе Махаяны, были затронуты склонностью к ритуальному значительно сильнее, чем страны южные, оставшиеся более верными первоначальной простоте обряда" (Т. 2. С. 219). Но именно потому, что южный буддизм принципиально не отозвался на потребность религиозизировать учение Будды, он после временного расцвета не смог выдержать борьбы с браманизмом, джайнизмом и исламом и вымер в Индии (кроме Цейлона, Сиамы и Бирмы). Зато буддизм северный, по выражению Рис-Девидса, отдался неудержимой и "ненасытной жажде сердец создавать богов, чтобы заселять ими области опустевшего индусского пантеона" (Т. 2. С. 44).<sup>36</sup> "Учение, призывающее к спасению всех, но без веры в Бога, а силою одного человеческого рассуждения и одной человеческой воли, не только не может быть принято всеми, но, именно по своей иррелигиозности, отвергается в своем подлинном виде большинством и замещается, за отсутствием веры в единого Бога, суевериями грубого язычества. Не будет парадоксом сказать, что буддизм оказался популярным и живучим лишь благодаря искажениям своего подлинного учения, лишь

---

<sup>36</sup>Rhys Davids, Buddhism, 201.

вследствие сознательной или несознательной измены своему идеалу и замены его иным" (Т. 2. С. 744).

Вернемся опять к учению первоначального буддизма и познакомимся с нравственной стороной его. Буддийская литература богата высокими учениями и трогательными поэтическими повестями о любви, самопожертвовании, жалости ко всему живому, непротивления злу злом. "Любовь к злему, даже к порочному превращает несчастье в счастье: вот что разрывает цепи зла", читаем мы в одной из повестей о прежних воплощениях Будды (джатака).<sup>37</sup>

В повести "О выборе наилучшего" рассказана история бодисатвы, царя бенаресского, который, подвергнувшись нападению бунтовщика — министра, соединившегося с шайкой разбойников, приказывает открыть перед своим врагом ворота столицы и не сопротивляться ему. Ввергнутый своим врагом в тюрьму, он вызвал "в сердце своем новые чувства любви к злодею и достиг экстаза любви". И чистый пламень этот объял, наконец, закостенелую душу: полный раскаяния преступник спешит к миролюбцу, молит о прощении: "бери назад свое царство; твои враги отныне — мои враги".<sup>38</sup> Безчисленны в буддийской литературе рассказы о жалости людей к животным и даже животных друг к другу. Бодисатва-отшельник отдает себя на съедение голодной тигрице, собиравшейся растерзать своих новорожденных детенышей. Царь Шиви отдает сосать свою кровь болотной мошке. "Мудрый заяц Шаша", встретив голодного брамина (бога Сакка в виде брамина) и, не имея, чем угостить его, "решает накормить гостя своим мясом; но зная, что брамин не отважится сам

---

<sup>37</sup> Джатаки 917 и 303; Кож. 1, 218.

<sup>38</sup> Джатака 282-я палийского сборника; Кож. 1, 218 стр.

убить его, он просит развести костер и, предварительно отряхнувшись, "чтобы, — не ровен час, — не погубить мелкую тварь в шерсти своей, прыгает в огонь, приглашая гостя изжарить его и съесть".<sup>39</sup>

Вспомним однако, что, согласно буддизму, никакое бытие не имеет цены, и конечная цель есть уничтожение личности; отсюда следует, что добродетель не есть абсолютная ценность; она только средство для достижения конечной цели — освобождения от жизни. "Храните добродетель, монахи!" — говорит Будда, "храните чистоту в делах и поведении, и от заботы о малейшем проступке шествуйте дальше, шаг за шагом: от выполнения совершенной добродетели переходите к борьбе за обладание внутренним покоем духа, к созерцанию, к всепроникающему прозрению, к уединению в пустых кельях, к переживанию святых освобождений, к возвышению над миром форм, к достижению магических сил идди, и, наконец, к полному освобождению".<sup>40</sup>

"Не возможно переплыть реку (избавления) при поведении нечестивом; но и чистого поведения недостаточно для этого. Конечная цель достигается только чистым знанием" (Т. 2. С. 302).<sup>41</sup> Поэтому, хотя "безнравственность позорна и является пятном и в этом мире, и в ином", тем не менее "есть пятно еще худшее из всех — неведение; вот тягчайшее из пятен" (Т. 2. С. 296).<sup>42</sup>

---

<sup>39</sup> Джатака 316-я палийского сборника; Кож. 1, 217 стр.

<sup>40</sup> Среднее собрание речей Будды. 6-ое слово; Кожевников, том 2, стр. 297.

<sup>41</sup> Anguttara nikaya. Vierar-Buch, 428; Samyatt`nikaya XII, 7.

<sup>42</sup> Dhammapada V, v. 242-243.

Когда Готамо возвестил ученикам близость своей кончины, один из них, Ананда, умоляя его воспользоваться способностью всякого будды продлить свою жизнь "ради блага и счастья великого множества людей, из жалости к миру, на благо, пользу и благополучие людей и богов", — Готамо наотрез отверг такую просьбу, указавши, что он уже "развил, выполнил и перевыполнил до крайних высот четыре пути святости" и вменил ученику, знавшему это, в вину просьбу продолжать вращаться в области доброделания и благодеяний; такой призыв вернуться к "делам" он обозвал, "если не прямо неверием, то все же маловерием" (Т. 2. С. 306).<sup>43</sup> "Рождение, скорбь и старость превозмог я", говорит мудрец, достигший высших ступеней, "к чему теперь мне добрых дел свершенье? Возвышенный! Отныне возвещай мне только знание" (Т. 2. С. 212).<sup>44</sup>

И, в самом деле, если конечная цель есть избавление от перевоплощений и совершенное уничтожение личного бытия, то добродетель низводится на степень лишь подготовительного средства, которое на известной ступени совершенства грозит стать помехой на пути к цели. Действительно, дела, совершенные в настоящей жизни, необходимо приводят к новому перевоплощению. Дурные дела невыгодны: они приведут к новому воплощению с увеличенными страданиями. Но и добрые дела приводят к новому воплощению; правда, они обеспечивают "небесные радости", но Готамо назвал эти радости "презренными", потому что они не вечны и не избавляют

---

<sup>43</sup>Маһапариниббана - sutta III, 49-55.

<sup>44</sup>Джатака 405.

от возрождений.<sup>45</sup>

Беседуя с купцом Судантой, прозванным за дела милосердия "опорой сирот и нищих", Будда хвалит его за добрые дела, говорит, что они "способны возвести на небо и дать участие во всех его блаженствах". "Но все же", продолжает он, "стремиться к этому блаженству есть великое зло, ибо всякое пожелание, возрастая, приносит скорбь. Итак, упражняйся в искусстве отречения от поисков чего бы то ни было, ибо отречение от всякого желания и есть счастье полного покоя. Не желай же ничего: ни жизни, ни ее противоположности... Мы должны достигнуть пассивного состояния, немышления, конечной пристани, нирваны, покоя. Ибо все пусто. "Нет ни личного "Я" (души), ни места для него. Весь мир подобен грезе".<sup>46</sup>

"Деятельное человеколюбие принесено в буддизме в жертву личному освобождению от ига бытия" (Т. 2. С. 25). "Как бы велики ни были нужды и потребности других, никто не должен ради них жертвовать своим собственным спасением", находим мы в Дхаммападе, в своде буддийской морали. "Нет ничего дороже самого себя", и только потому, что "свое "Я" одинаково дорого каждому, из любви к своему собственному дорогому "Я", не обижайте никого". В противоположность Христу, сводящему весь нравственный закон на любовь, вопреки Апостолу, возвещающему, что "любовь не знает страха", Дхаммапада внушает: "От любви рождается печаль, от любви рождается страх; для того, кто вполне освободился от любви, не существует печали, ни тем более страха... Не любите же

---

<sup>45</sup> Кожевников, том 1, стр. 605; см. Sutta-Nipata, 524, 641.

<sup>46</sup> Fo-sho-hing-tsan-king, IV, 18; V, 1432 с.; Кожевников, т. 2, стр. 320.

ничего!" В это "ничего" по смыслу учения и по его подлинным выражениям, как сейчас увидим, включено и "никого". Только не имеющий более связей с людьми страхнул с себя и те связи, которые мог бы иметь с богами; только тот, кто вполне и ото всего отрешился, — вот кто мудрец, законченный человек". "Мудрец не зависит от добродетели и от святых дел; он не руководствуется ими"; "чистота основана не на добродетели и не на святых делах,.. отложивши их в сторону и не обращаясь ни к чему другому, надо пребыть спокойным и независимым, не желая вообще какого бы то ни было существования".<sup>47</sup>

"Снова и снова", говорит исследователь индусской культуры Л. фон Шредер, "со стороны буддизма — отрицание; со стороны христианства — утверждение. Любить, страдать и, наконец, жить — вот обязанность, вот желание истинного христианина! Не любить, не страдать, не жить — вот идеал буддиста. Здесь во истину выясняется глубокая и широкая, не переходимая пропасть разъединяющая буддизм с христианством".<sup>48</sup>

Отрицательный характер буддийского идеала, именно отрицание ценности всякого бытия и проповедь уничтожения личности, понижает ценность также и всех нравственных понятий, вырабатываемых буддизмом.

---

<sup>47</sup> Dhammapada, ch. 12, 166; Samyutta nikaya, сутта 8; Dhammapada, XVI, 215, 211; and here XXVI, 417, Sutta - Nipata, vv. 803, 846, 839; Кожевн. т. 2, стр. 25.

<sup>48</sup> Кожевников, том 2, стр. 27. Сочинения L. von Schraeder: Buddhismus und Christentum, was sie gemeinhaben und was sie unterscheidet, 1893, page 115; Buddha, 1895; Buddha und unsere Zeit, 1905; Die Reden des Buddha, 1906. Статьи эти переизданы в сборнике: Reden und Aufsätze, vornehmlich über Indiens Literatur und Kultur, L. von Schraeder, Lpz. 1913.

Симпатия ко всему живому приобретает характер не положительной любви к положительному, ценному содержанию живого существа, а только жалости к чужому страданию и стремления избавить все живое от страданий. Поэтому прав Бартеlemi Сент-Илер, утверждающий, что "буддизм есть милосердие без любви".<sup>49</sup>

Отсутствие положительной цели придает нередко самим актам самопожертвования уродливый характер непропорционального соотношения ценностей. "Жалостливый царь уступает простому поденщику полцарства, чтобы избавить его только от труда в знойный полдень".<sup>50</sup> Церевич Вишвантара уступает демону двух сыновей и "радостно смотрит, как тот пожирает их, точно пучок овощей".<sup>51</sup>

Для буддизма характерно, говорит Кожевников, "настойчивое внушение жалости к животным, доходившее иногда в буквальном смысле слова до оцепенения комара (напомним джатаку о попавшем на кол за насаживание комара на иголку), и в то же время непозволительное равнодушие к страданиям людей, выразившееся если не в полном отсутствии помощи, то во всяком случае в очень малых и редких проявлениях этой помощи".<sup>52</sup>

Отрицательным характером идеала объясняется также отсутствие связи с умершими и проповедь какого-то нечеловечески бесчувственного отношения к ним, а

---

<sup>49</sup> Кожевников, том 2, стр. 466; Barthelemy de St. Hilaire, *Le Bouddha et sa religion*.

<sup>50</sup> Джатака 421; Кожевников, том 1, стр. 218.

<sup>51</sup> *Nidanakatha*, англ. перевод Рис Девидса, стр. 33.

<sup>52</sup> Кожевников, том 2, стр. 436; см. другие подтверждения этой мысли - том 2, стр. 403.

иногда и отвратительные приемы "отучения от скорби" по ним. Так, например, бодисатва отрезвляет царя Ашоку, неутешного в потере красавицы жены тем, что "показывает ему, как его бывшая подруга, перевоплотившись в червя, предпочитает ему нового друга, товарища по навозной куче, прежнему, самому Ашоке, славному повелителю мира".<sup>53</sup>

Женщина, носительница новой жизни, ненавистна буддизму, стремящемуся уничтожить жизнь. "Ни одна религия", говорит Кожевников, "не отнеслась к ней столь враждебно и отрицательно, как буддизм. Для него женщина не только не равноправна с мужчиной в мире духовном, как в христианстве; она даже не низшее существо сравнительно с мужским, как в магометанстве; она, независимо от сравнения с мужчиной, по самой природе своей, с буддийской точки зрения — существо низкое, умственно и нравственно глубоко несовершенное и, что хуже всего, неисправимое, безнадежное для достижения законченной мудрости и полной святости, а следовательно, неспособное к спасению до тех пор, пока сохраняет свою отличительную черту, женственность", т.е. пока не перевоплотится в мужчину. "Во многих религиях и во всякой аскетике женщина считалась за источник соблазна, но в других религиях, христианской в особенности, она не обречена неизбежно и навсегда оставаться таковою; из соблазнительницы она может стать подвижницей и даже помощницей и руководительницей спасения других. Буддизм же отрицает за нею все это: женщина, как женщина, поскольку она женщина, стоит вне области спасения; она не сотрудник и не соучастник его, а враг, естественный, могущественный и неис-

---

<sup>53</sup> Джатака 207, ср. 328; Кожевников, том 1, стр. 213; том 2, стр. 373, 568.

правимый. Отсюда и отношение буддизма к женщине не просто равнодушное или безучастное, не только пренебрежительное, а действительно враждебное" (Т. 2. С. 501). Вот священные тексты: "Женщина — очаг страстей, претящий и презренный", "самое нечистое, самое чудовищное из существ", "подлинный ад для живых существ". "Ненасытна в половом акте и в рождении; до самой смерти не чувствует она отвращения к ним и пресыщения ими". Этот приговор, приписываемый самому "Всеведущему", "буддийская словесность не устает повторять, разрабатывая мотивы ее во множестве повестей, изображающих гнусность женщины".<sup>54</sup>

Красота в положительном смысле не существует для Будды: он не видит в ней отражения божественного совершенства, не понимает ее художественной ценности и еще менее ее гармонию с нравственной чистотой и со здоровым духом. Она для него всецело заманчивое марево чувственности, влекущее не в бездну греха, к чему довольно равнодушен Будда, а в омут привязанности к жизни. Вот почему взывает он: "Отбросьте объекты пяти чувств; отбросьте прекрасное чарующее; избегайте образов, кажущихся прекрасными, ибо их сопровождает страсть".<sup>55</sup> Не только губительна красота, но и лжива, потому что призрачна: под прекрасным таится безобразное, претящее. "Одни безумцы обманываются видом красоты; мудрец же прозревает тщету всех этих воображаемых прелестей, взирает на них, как на сон, как на

---

<sup>54</sup> Bigandet, *Vie ou legende de Gaudama*, IV, 63; *Nidanakatha*, перевод Рис Девидса, стр. 81; *La litavistara*, ch. XV; *Auguttara nikaya*. Zwayer - Bush, 49; Кожевников, том 2, стр. 510.

<sup>55</sup> *Dhammapada*, vv. 336; 340-341.

мареву, как на грезу фантазии”<sup>56</sup>

Отрицательный идеал буддизма, уничтожение мира, естественно связан с пренебрежительным отношением к жизненному труду, тогда как христианство, наоборот, высоко ценит труд, начиная с его простейших физических форм. Особенно отрицательно относится буддизм к земледелию: ”ничто так не губительно для насекомых, как земледелие”; поэтому ”Великий Мудрец воспретил монахам заниматься земледелием”; но ”монахи дозволяют другим беспрепятственно обрабатывать свои обложенные податями (монастырские) земли и получают лишь некоторую часть продуктов с них. Таким образом, они ведут образ жизни праведный, избегая мирских дел и оставаясь чистыми от вины уничтожения живых существ пахотой и орошением полей”<sup>57</sup>

Как в вопросе о труде, так и в отношении ко всем другим задачам социального строительства и усовершенствования социальных отношений, буддизм оказывается или безразличным или даже вредным, воспитывая в своих последователях безучастие к историческому процессу.

Американский философ Пратт в статье ”Единство буддизма” восхваляет пластичность буддизма и способность его к развитию.<sup>58</sup> Как и все великие духовные течения, буддизм действительно обладает чрезвычайной

---

<sup>56</sup> Abhinish - kramana - sutra; Ch. XIV, p. 130, перев. Beal. См. вообще об отношении буддизма к женщине, Кожевников, том 2, стр. 501-568.

<sup>57</sup> I-tsing, ch. 10, p. 62. Об отношении буддизма к труду см. Кожевников, том 1, стр. 291; том 2, стр. 332-340; об отношении христианства к труду см. том 2, стр. 341-372.

<sup>58</sup> В журнале ”The Eastern Buddhist, vol. IV, №2, 1927.

приспособляемостью. Однако стать подлинным светочем жизни он не может до тех пор, пока идеалом его остается уничтожение мира и индивидуального личного бытия. Современный ученый Taiye Kaneko утверждает, что в составе буддизма есть идея "замещающего страдания", она связана с учением о бодисатве.<sup>59</sup> Такое частичное приближение буддизма к христианству существует, и все же указание основного недостатка буддизма остается в силе: отрицая ценность личного бытия, буддизм Махаяны, как и Хинаяны, имеет конечной целью не преобразование жизни, а только уничтожение ее и потому не обладает положительной мерой для правильного учения о степенях достоинства положительных ценностей.

Сопоставляя буддизм с христианством, поставим его в наиболее благоприятное положение. Поймем Нирвану не как Абсолютное Ничто, т. е. совершенную пустоту, а как Сверхчто, т. е. как начало, обозначаемое термином Ничто лишь в виду несоизмеримости его со всяким мировым бытием, со всяким мировым "что".<sup>60</sup> Иными словами, поймем Нирвану так, как понимают многие христианские богословы и философы, даже Отцы Церкви, Бога — в Его глубочайшей основе, развивая "отрицательное богословие". И при этом условии останется однако непроходимая пропасть между христианством и буддизмом и сохранятся отрицательные черты буддизма или обнаружатся новые недостатки его. Христианство есть теизм: оно утверждает, что Бог есть Творец, а мировое индивидуальное личное бытие есть тварь; первозданное

---

<sup>59</sup> T.K. aneko. The Buddhist doctrine of vicarious suffering. The Eastern Buddhist, vol. IV, №2, 1927.

<sup>60</sup> See a book: Shcherbatskoi "The conception of Buddhist Nirvana". Leningrad 1927.

тварное бытие абсолютно ценно и не подлежит уничтожению; даже и приобщаясь к Божественному бытию в Царстве Божием, человеческое "Я" остается индивидуальным "Я". Наоборот, буддизм, если понять Нирвану, как Сверхчто в духе христианского "отрицательного богословия", можно назвать пантеизмом (термин этот неудачен этимологически, потому что Нирвану буддисты не называют словом Бог). Проповедуя уничтожение личности и мирового бытия, буддизм остается, с точки зрения личности и мирового бытия, чисто отрицательным учением: погашенная личность становится чистым ничто и, следовательно, не участвует в положительном Сверхчто Нирваны.

Можно однако попытаться утверждать, что уничтожение личной жизни есть положительное прощение личности к Нирване. Когда один из учеников Будды, Малункяпутта, добивался у него разрешения недоумения: "существует ли Совершенный после смерти или нет?", Готамо ответил: "Нельзя сказать, что он существует, но нельзя сказать, что он и не существует; нельзя, наконец, сказать что он и существует и не существует после смерти".<sup>61</sup>

Здесь, очевидно, мы попадаем в область, стоящую выше закона противоречия и исключенного третьего, в область металогического. Но в таком случае совершенствующаяся личность есть в каком-то смысле само Абсолютное, и уничтожение личной формы бытия есть какое-то самоосвобождение Абсолютного, выражающееся в горделивых заявлениях Будды о самоспасении.

Здесь перед нами вскрываются кощунственные с религиозной точки зрения и философски непоследовательные учения пантеизма, — чрезмерное сближение мирового бытия с Абсолютным, и внесение недостатков

---

<sup>61</sup> Majjhima nikaya, 63.

(“суеты”, “волнения”) в само Абсолютное.

Нам остается в заключение познакомиться с сопоставлением буддизма и христианства, завершающем ценный труд Кожевникова. “Ни до буддизма”, говорит Кожевников, “ни после него никто не отваживался на столь решительный шаг в сторону полной безнадежности; один буддизм осмелился совершить этот шаг, и в этом — трагическое величие и воспитательная ценность его подвига, не превзойденного в своем роде в истории. Не в этом ли, гадаем мы, и его провиденциальная миссия в ходе развития религиозного опыта человечества. Так и кажется, что в сложном и таинственном плане Господнего мироводительства, рядом со столькими поисками Бога, Истины, Правды, Красоты и Блаженства, и со столькими упованиями, окрылявшими дух человеческий в трудных путях этих поисков, необходимо было явить во всей безотрадной силе еще одно течение: отказ от самых поисков всего этого, вследствие полного отсутствия упования в торжество чего-либо положительного. К устам человечества, жаждавшего спасения жизни, но столь часто напоявшегося хмельною чашей чувственных вожделений и призрачных упований, прежде чем принять Чашу Спасения с призыванием в помощь Имени Бога Спасяющего, надо было, ради научения противоположностью, приблизить чашу отчаяния, почерпнутую из мертвящих струй нирваны, дабы тем осязательнее и убежденнее понять и принять истину речения Спасителя: “Без Мене не можете творити ничесоже”.

“Глубже и живее кого-либо буддизм познал правдивость трагического вопля страждущего человека: “Немощен есмь” и в этом — всемирно-историческая заслуга буддизма, в воспитательном, показательном смысле не изжитая еще и поныне. Но буддизм совершенно не познал второй истины, немедленно следующей за первой;

он не расслышал или не захотел услышать второго клича души человеческой, клича верующего во спасение благодатию Божией: "Помилуй мя, Господи, яко не токмо немощен есмь, но и Твое есмь создание" (3-я молитва перед святым причащением, Симеона Метафраста). В лице буддизма тварь забыла и отринула своего Творца и Промыслителя, поставивши на Его место роковой, бессмысленный круговорот будто бы безначальных, слепых космических сил. Отсюда неутешная, неисцелимая скорбь буддийского пессимизма, этого законченного воплощения "души, не имеющей упования". Утративши веру в Творца, она потеряла ее и в себя, а неверие и гордость помешали ей примкнуть и к третьему кличу "души болезнующей, помощи и спасения требующей": "Творение и создание Твое быв, не отчаиваю своего спасения" (2-я молитва перед святым причащением, Василия Великого). "Твой есмь аз: спаси мя!" (Псал. 118, 94)".

"Ясно и величаво выступает здесь ободряющая, оздоровляющая, духовная сила христианства. В полную противоположность отрицательному буддийскому взгляду на жизнь, в христианстве высшее благо совпадает с вечною жизнью в Царствии Божием. И если жизнь представляется сравнительно малоценною, то потому лишь, что впереди — сокровище неизмеримо ценнейшее. Не принижая достоинства даже несовершенной земной жизни, — напротив, сводя небо на землю для свершения воли Отца Небесного здесь, как и там, и тем освящая и само земное, христианство от несовершенного, брэнного, человеческого и природного, тварного обращает взоры к более и выше, чем естественному. Христианское разумение обретает это высшее в Боге, как абсолютном вечном бытии и абсолютной любви. Отказавшись от горделивых и противоречивых притязаний на спасение путем самоуничтожения, христианин прибегает к Богу-Любви, который устами

Кроткого и Смиренного сердцем зовет нас: "Приидите ко Мне вси труждающиеся и обремененнии... и обрящете покой душам вашим", покой не нирваны, небытия вечного, а жизни в Боге, жизни вечной".<sup>62</sup>

В дополнение к книге Кожевникова я позволю себе высказать несколько соображений о буддизме. Нирвана буддистов есть высочайшее сверхмировое начало, столь отличное от нашего бытия, что никакое понятие, заимствованное из области мира, не применимо к нему. На всякий вопрос, есть ли Нирвана личность, разум, бытие и т.п., необходимо отвечать: "Нет". Таким образом, Нирвана есть Божественное Ничто в том смысле, что она есть нечто невыразимое в наших понятиях. Религиозный опыт, сосредоточенный только на Несказанном, на Божественном Ничто, легко может привести к безличной пантеистической мистике. Роковым образом приходит к этому результату буддизм, начинающий свои упражнения для погружения в Нирвану под руководством ложных метафизических учений и болезненных настроений, которые безповоротно отвращают от мира и личного бытия.

Христианский мистический опыт тоже усматривает в Боге невыразимость Его в наших понятиях, так что Бог есть Ничто, как этому учит, так называемое, отрицательное (апофатическое) богословие, систематически выраженное в христианстве в творениях Дионисия Ареопагита. Но Дионисий Ареопагит не останавливается на этом отрицательном результате: он поясняет, что Божественное Ничто есть Сверхчто: Бог не есть личность в нашем смысле ограниченного бытия, но это не значит, что Он безличен, Он есть Сверхличное начало; Он есть даже не бытие, подобное нашему бытию, Он есть Сверхбытие и т.п.

Отсюда открывается путь к положительному

---

<sup>62</sup>Кожевников, том 2, стр. 754-756.

(катафатическому) христианскому богословию. Если Бог сверхличен, то Ему доступно и личное бытие. Мало того, Он, будучи Единым Богом, трехличен; Он есть сверхлично-личное начало. Противоречия между отрицательным и положительным богословием здесь не получается: если Божественное Единое начало выражается в трех Лицах, то это значит, что Его личное бытие глубоко отлично от нашего ограниченного единоличного бытия и термин личности мы применяем к Нему лишь по аналогии, указывая на то, что все ценное, имеющееся в личном бытии, есть в Боге, однако в такой превосходной степени, что все же нет тождества между понятием тварной личности и понятием Лиц Божественной Троичности. Их отличие от нас есть "металогическая инаковость", согласно понятию, выработанному С. Л. Франком.

Перед нами встает теперь вопрос первостепенной важности для всего мировоззрения и для всей нашей жизни. Опираясь на свой мистический опыт, одни лица говорят, что Сверхмировое начало есть Сверхлично-Личное, а другие говорят, что в нем вовсе нет личного аспекта. Кто прав — представители сверхлично-личной или безличной мистики? Перед нами два противника: один из них, христианин, видит больше, а другой, буддист, видит меньше, так что спор в главном пункте сводится к тому, что первый принимает утверждение второго и лишь привносит к нему дополнение, между тем как второй отрицает это дополнение. В таком споре чаще всего заблуждение оказывается на стороне отрицающего: очень часто человек чего-нибудь не видит, гораздо реже он видит то, чего на самом деле нет.

Рядом с основной неполнотой и вследствие нее в буддизме есть ряд других видов неполноты и, следовательно, отрицаний, которым христианство противопоставляет утверждение положительных начал, более легко

усматриваемых, чем область Сверхмирового, так что сравнительно легко можно доказать ошибочность этих отрицаний. В самом деле, буддизм отрицает субстанциальную сверхвременность индивидуального я, не видит абсолютных положительных ценностей в мировом бытии, не видит высокого смысла мирового бытия, отрицает абсолютную ценность индивидуального, неповторимого и незаменимого своеобразия каждой личности, как момента, необходимого для гармонической полноты мирового бытия, отрицает свободу и потому не понимает значения греха, как источника производных от него несовершенств нашего эгоистического царства бытия, не усматривает того, что индивидуумы, поскольку они освобождаются от греха эгоизма, способны к свободному соборному творчеству, осуществляющему совершенное добро Царства Божия, красоту, истину, нравственное добро, любовь, полноту жизни. Громадное количество этих отрицаний и обеднений миропонимания и мирочувствия указывает на то, что буддизм стоит на ложном пути.

Особенно убедительное косвенное доказательство ложности безличной мистики буддизма заключается в том, что она для объяснения происхождения мира принуждена прибегнуть к явно фантастической конструкции, ничего не объясняющей и только усугубляющей трудности; в самом деле, отвергнув идею Творца и твари и поняв мир, как только зло, только недолжное, философия буддизма вносит зло в само Абсолютное, в котором зарождается непонятная "суета", "волнение", порождающие ничтожный мир, заслуживающий лишь уничтожения.

Придя на основании непосредственного свидетельства мистического опыта, а также на основании перечисленных трех групп косвенных доказательств к убеждению в ложности буддийской безличной мистики, мы ищем основной ошибки ее, побуждающей ко всем

дальнейшим заблуждениям, и находим ее в невидении греха нашей воли, как источника всех остальных видов зла;<sup>63</sup> отсюда возникает невидение своего достоинства (возможность быть грешным есть показатель высокого достоинства человека, самостоятельной свободной воли его), невидение абсолютной ценности своего личного индивидуального бытия и, в связи с этим, невнимание к личному аспекту Сверхмирового начала, невидение Бога.

В заключение я сообщу еще из современной литературы содержание статьи "The Gnosis of Buddahood" (в журнале "The Middle Way", октябрь — январь 1948-49) американской буддистки Ananda Jennings. Идеал буддизма, согласно ее статье, есть освобождение от временного процесса, от всего относительного, от всех противоположностей (opposites), от всякого дуализма, напр. познающего и познаваемого (стр. 58). Человеческую личность она понимает не как сверхвременное бессмертное "Я", а только как временный процесс ("I" process, стр. 59). Прекращение этого процесса, уничтожение всяких противоположностей и дуализмов, всякой множественности ведет к состоянию, в котором нет никаких "Я" (Egoless state, стр. 59) и никаких образов (Imagelessness, стр. 60). Это есть "Бессмертная реальная подлинная жизнь" (стр. 56).

Как уже сказано было выше, христианская религия понимает Бога в "отрицательном богословии", как абсолютно совершенную сверхвременную жизнь, без всякой множественности; и даже в положительном богословии, говоря о трех Лицах Св. Троицы и о Их внутритроичной жизни, как идеале любви, эти понятия высказываются лишь по аналогии с нашей жизнью, т.е. указывая на то, что в Боге существует все ценное, имеющееся в едиனுшной

---

<sup>63</sup> См. мою книгу "Бог и мировое зло" (основы теодицеи).

любви нескольких личностей, однако в такой сверхмировой форме, которая не тождественна с нашими понятиями. Далее, в своем учении об отношении между Богом и миром христианин может утверждать в определенных и точных понятиях, что Бог творит мир из сверхвременных индивидуальных личностей, наделяя их свободной творческой волей, которая при правильном пользовании ею делает человека достойным стать членом Царства Божия по благодати и творить в блаженном единении с Богом полноту жизни, т.е. совершенную жизнь с бесконечно сложным содержанием.

Чтобы понять христианский идеал полноты жизни, нужно различать два вида противоположностей, — одного из них нужно избегать, а другой наоборот, необходим для богатства жизни. Нередко два элемента мира не только отличаются друг от друга, но и препятствуют бытию друг друга, взаимно уничтожаются. Таково, например, действие двух сил на один и тот же предмет в противоположных направлениях; такова вражда между двумя лицами и т.п. Таковую противоположность можно назвать противоборствующей (*conflicting*). Наличие ее понижает число возможных комбинаций и проявлений жизни, обедняет жизнь.

Существуют в мире другие противоположности, не противоборствующие друг другу. Возьмем, например, такие элементы мира, как желтизна, синева, аромат резеды, точка, справедливость и т.п. Каждый из этих элементов исключает весь остальной мир: желтизна есть не синева, не аромат, не точка и т.д. Но это взаимное исключение не есть уничтожение одного бытия другим, не есть сопротивление друг другу. Такие противоположности могут совмещаться в одном и том же пространстве, в одном времени, в одной вещи; одно и то же пространство может быть пропитано голубым светом и ароматом

резеды; человеческая душа может быть охвачена одновременно чувством красоты и благоговением и т.п. Эти противоположности ведут к богатству, сложности и разнообразию мира. Их можно назвать дифференцирующими противоположностями.

Лица, любящие, как заповедал Иисус Христос, Бога больше себя и ближнего, как себя, следовательно, вполне свободные от эгоизма, суть члены Царства Божия. Они не творят противоборствующих противоположностей; их деятельность посвящена творению дифференцирующих противоположностей, согласимых друг с другом. Любя Бога и друг друга, они единодушно творят гармоническое целое полноты жизни, т.е. жизни, заключающей в себе все согласимые друг с другом содержания бытия. Обладая не материальным, а преображенным телом, которое состоит не из актов отталкивания, а из прекрасного света, прекрасных звуков, ароматов и т.п., они творят только абсолютные ценности, — красоту, знание истины, нравственное добро. Время в Царстве Божиим имеет иное строение, чем в нашем царстве несовершенного бытия. Все несовершенное не заслуживает сохранения и потому умирает, отпадает в область прошлого. В Царстве Божиим все творимое членами его имеет вполне совершенную абсолютную ценность и потому не отпадает в прошлое, не забывается, постоянно соучаствует в полноте жизни.

В нашем царстве бытия мы, эгоистичные существа, творим жизнь, полную недостатков. Однако даже и у нас в природе и в творениях искусства встречается высокая, хотя и не вполне совершенная красота, есть ценные, хотя только частные истины, есть нравственное добро. Поэтому даже и наше царство бытия должно задаваться целью не уничтожения жизни, а обогащения ее путем развития, ведущего посредством преодоления эгоизма к порогу Царства Божия. Лица, вполне освободившиеся от эгоизма,

удостаиваются обожения по болагодати и вступления в Царство Божие для блаженной вечной жизни в единении с Господом Богом.

Буддийский идеал, требующий упражнений, подавляющих любовь ко всему, что есть в мире, кроме задачи уничтожения мира и своего "Я", есть нечто крайне неестественное. Широкое распространение буддизма среди народных масс, вероятно, сохраняется потому, что полное знание об этом идеале существует только среди ученых буддийских аскетов, а простые люди ведут нормальную жизнь, стараясь лишь, как и добрые христиане, подавлять в себе дурные наклонности корыстолюбия, властолюбия, зависти и т.п. Надо думать, что буддисты, как и христиане, любят своих детей не только любовью сострадания, но и любовью, задающей целью развивать содержательность их жизни, обогащать ее, а не вызывать в них отвращение к земному бытию.

Всякое заблуждение возникает вследствие каких-либо односторонних интересов, страстей, вообще каких-либо недостатков субъекта. Открытие психологических основ заблуждения объясняет до конца возникновение его и упрочивает знание о том, в чем состоит истина. Психологическое объяснение недостатков буддизма было бы найдено, если бы удалось открыть, какие мотивы отвлекли внимание царевича Сиддхартхи от греха, как первичного зла, и чрезмерно приковали его только к следствию греха, к злу физических страданий. Была ли это изнеженность царевича, ведшего, согласно легенде, жизнь, полную чувственных наслаждений, или гордость, мешающая осознать свою греховность и связанную с нею естественность всевозможных страданий, ответа на этот вопрос нельзя получить вследствие недостатка данных. Почему учение Будды широко распространилось среди азиатских народов, этот вопрос еще более сложен; он

требует специальных и при том весьма разнообразных исследований. Останавливаться на нем здесь невозможно, но следует отдать себе отчет о некоторых случаях увлечения буддизмом в современной Европе и Америке. У некоторых представителей европейской культуры мотивом увлечения буддизмом является гордыня. Самолюбивому и гордому человеку стыдно и почти невозможно сказать не только священнику на исповеди, но и самому себе: я завистлив, я честолюбив, или я труслив, неискренен, двоедушен. Гораздо легче вместо того, чтобы отвергнуть только эти стороны своего "Я", начать отвергать ценность всего мира и укорять себя за всякое проявление любви к жизни — за стремление к своему здоровью телесному и душевному, за любовь к семье, к науке, к родине и т.п. На этом пути вместо того, чтобы смиренно склониться перед идеальным ликом Христа и просить Его помощи, человек отказывается от всякого лика и направляется к безличной Нирване. Возможна еще другая форма сочувствия буддизму. Человек, обладающий стихийными могучими страстями и нравственно осудивший их в себе, начинает энергично бороться с ними, но после многих лет упорного труда над исправлением своего характера замечает, что он не может преодолеть своих страстей. Тогда у него может явиться мысль, будто буддизм есть истинная религия, указывающая правильную цель — не исправление характера при сохранении любви к жизни и расцвету ее, а совершенное уничтожение личной жизни и всего мира.

Н. О. Лосский

# БЕССМЕРТИЕ, ПЕРЕВОПЛОЩЕНИЕ И ВОСКРЕСЕНИЕ

”Людей ждет по смерти то, чего они не ждали и о чем не гадали”. Что хотел сказать этими словами таинственный Гераклит? А вот что: когда мы утверждаем ”бессмертие”, то это означает несомненно нечто великое и таинственное, но мы не знаем, что именно это означает. Мы не знаем, что именно мы утверждаем, говоря о бессмертии, чего именно мы желаем и к чему стремимся. Древнейшие мифы и символы гадают об этом и быть может нечто угадывают. Каково философское и научное значение этих символов и гаданий, этой веры, ”гипостазирующей наши надежды” и желающей дать ”вещей обличение невидимых”?

Особенность и преимущество библейских символов состоит в том, что они охватывают все проблемы духа и предусматривают все возможности решения. Так по вопросу о загробной судьбе человека мы находим в Библии четыре точки зрения, которые исчерпывают по видимому все возможные решения:

1. Утверждение полной смертности души, в псалмах<sup>1</sup> в Екклесиасте, учение, утверждавшееся вполне ортодоксально саддукеями.

2. Возможное ”переселение душ”, вера в ”ревоплощение” прежних пророков, как провозвестников приближения мессианских обетований. Таковы все слова

---

<sup>1</sup>Напр., ”человек яко трава, дние его яко цвет сельный, тако оцветет, яко дух пройдет в нем, и не будет и не познает к тому места своего”.

об ожидаемом пришествии Илии (Лк. 9, 7, 8, 19. Мф. 11, 14; 17, 10–13; 16, 14. Ин. 1, 21). Было бы невероятно, если бы евреям оставалась неизвестной такая распространенная в Египте, в Греции и в Индии теория, как перевоплощение душ, и она, конечно, находила сторонников так же как и теория полной смертности.<sup>2</sup>

3. Бессмертие отрешенной души, освобожденной от тела, бессмертие в Шеоле, в царстве теней, или же в "лоне Авраама", в блаженном бытии. Такая концепция бессмертия проходит через все Евангелие, через Ветхий Завет и через Послания. Она играет огромную роль в христианском сознании средневековья и для большинства христиан является основной опорой их веры в бессмертие. Эта теория "развоплощенного" бессмертия стоит однако всего ближе к орфизму, к платонизму и потому не является характерно-еврейской и христианской.

4. Наконец, вера в воскресение мертвых, вера в воскресение душ и телес. Это она является существенно-библейской и абсолютно характерной для христианства, абсолютно противопоставляющей его и платонической и индийской теории бессмертия, ибо для эллинов и для индусов воскресение душ и телес есть абсурд и притом такой, который не только невозможен, но которого и нельзя желать. Апостол Павел отлично мог проповедывать "бессмертие души" в Афинах, в смысле бессмертия развоплощенной души; это была родная эллинам орфическая идея. Но когда он заговорил о "воскресении мертвых", о воскресении душ и телес, его никто не захотел слушать ("об этом послушаем в другой раз" — сказано в Деяниях).

---

<sup>2</sup>Отнюдь не следует однако понимать слова Христа (Мф. 17, 11–13), как принятие теории перевоплощения им Самим; их следует толковать так: появится человек, который будет действовать "в духе и силе Илии" (Лк. 1, 17). Такое "перевоплощение" может быть принято всеми.

Это оказалось настоящим "безумием для эллинов".

Замечательно то, что третья и четвертая концепция бессмертия спокойно стоят рядом в христианстве, тогда как они совершенно различны по духу и даже **антиномичны**. Эта антиномия в обычном христианском сознании даже и не замечается, и это потому, что "воскресение мертвых" обычно не берется всерьез: в лучшем случае это робкая надежда; "чаю воскресения мертвых" звучит как странный диссонанс, как мучительный вопрос у Чайковского. Бессмертие отрешенной души гораздо понятнее и влиятельнее.

Но антиномия совершенно ясна, особенно в отчетливых формулировках Ап. Павла: С одной стороны смерть есть друг, ценность, "приобретение", выигрыш: "разрешиться и быть со Христом — несравненно лучше", "лучше желать выйти из тела и водвориться у Господа" (Фил. 1, 21-23; 2 Кор. 5, 8) — а с другой стороны смерть есть последний враг, который должен "истребиться", который должен быть погран смертью Христа: смерть должна быть поглощена победой, ибо она была бы сама победой ада (1 Кор. 15).

Эта антиномия еще совершенно не решена богословием и не осознана обычным церковным сознанием. Но в 15-й главе у Ап. Павла намечено ее решение в словах: "не оживет, аще не умрет" и "сеется в тлении — восстает в нетлении", "сеется тело душевное, восстает тело духовное". Решение, как и вся 15-я глава, всецело дает перевес **воскресению в новой преображенной плоти** — оно и остается центральной концепцией христианства, ибо "если Христос не воскрес и если мертвые не воскресают — то тщетна наша проповедь и тщетна наша вера". А смерть есть необходимый диалектический момент, подчиненный воскресению и в нем находящий свой смысл: **метаморфоза зерна, страшная и трагическая, но спасительная**

и обогащающая бытие, ибо "восстает" более совершенное через распадение менее совершенного.

\* \* \*

Бросим теперь взгляд на эти богословские проблемы, на эти религиозные символы, с точки зрения современной философии и современной психологии.

Прежде всего современная наука и философия должны совершенно отстранить предрассудок "просвещения", будто ставить проблему бессмертия ненаучно, ибо мы знаем наверное, что никакой "загробной", никакой "вечной" жизни нет. Не только мы этого не знаем, но мы даже знаем наверное, что существует "бессмертие" на всех ступенях бытия и так сказать во всех науках: существует вечность в той области, где еще нет смерти, в области физико-химической, в форме закона сохранения энергии (ибо энергия сохраняется вечно); но существует бессмертие и в той области, где уже есть смерть, в форме закона сохранения рода, в форме бессмертия живой клетки; существует, наконец, и в той области, где уже нет смерти — в области духа и духовных сущностей (сфера науки, искусства, истории, философии, религии).

Хотя проблема вечного бытия совершенно несомненна во всех этих областях, однако она многим покажется недостаточной. Существует ли "бессмертие души", "бессмертие личности", "индивидуальное бессмертие"? Вот о чем нас спрашивают. И тут современная психология и философия многое имеют сказать.

Проблема "бессмертия души" сохраняет свой глубокий смысл для современной аналитической психологии. В ней поставлен вопрос, отнюдь не бессмысленный, ибо в "душе", в сфере психического, существуют области и свойства как бы не подчиненные времени и

смерти. В открытиях психоанализа и аналитической психологии это удалось показать совершенно по-новому и с новой стороны. Дело в том, что "душа", психея, — гораздо шире, богаче, таинственнее, нежели мы предполагали.

Под "душой" прежде всегда разумели сознание, и потому смерть сознания, потерю сознания отождествляли со смертью души, с исчезновением души. Но теперь "душа" и личность и самость совсем не отождествляются с сознанием и само по себе сознание может исчезать, может теряться, без всякой потери личности и без потери самости. Это случается с нами ежедневно во сне: если потеря сознания есть смерть, то мы умираем и воскресаем ежедневно. Но ритм сна и пробуждения совершенно похож на ритм смерти и рождения: души как бы засыпают в смерти и снова просыпаются в рождении. Душевная жизнь в этом ритме не прекращается. Именно эту вечность "душевного" и "духовного" в смене смерти и рождения выражает символически идея переселения душ.

Современная психология считает, что психическое бытие совершенно не исчерпывается сознанием. Психическое объемлет подсознательное и сверхсознательное. Поэтому, если даже смерть означает потерю сознания, то это еще вовсе не значит уничтожения души, а может означать всего только переход из сознательного бытия в бессознательное. Именно так и думал Лейбниц, считая, что после смерти душа свертывается и засыпает, чтобы потом опять развернуться и воскреснуть; он утверждал не метампсихозу, а метаморфозу личности, монады, ибо личность всегда остается сама собою и продолжает в метаморфозах свое собственное развитие.

Фрейд установил любопытный факт: подсознание не верит в смерть — бессознательно, инстинктивно, мы живем так, как если бы смерти не было. Сознание, мысль

знает о существовании смерти, но подсознание как бы на это "не обращает внимания". Замечательно, что во сне мы никогда не видим умерших в виде потусторонних призраков и теней — мы их видим живыми, как они были; иногда мы чувствуем, что они надолго уехали и потом как бы вернулись. Подсознание как бы скрывает от себя их смерть. Именно поэтому, как указывает Фрейд, разговор о смерти присутствующих исключается, признается неприличным.

Поэтому Фрейд не совсем последователен, когда говорит о *Todestrieb*: как может существовать подсознательное влечение к смерти, когда подсознание игнорирует смерть? Не лучше ли сказать, что подсознание как бы обладает особым притяжением, стремится затягивать в свою бездну; тогда можно сказать, что существует стремление не только сознать и сохранять сознание, но и обратное стремление: к потере сознания, к погружению в бессознательное: стремление к сну, к Нирване, к угасанию сознания, как выходу в транс. Этот транс может переживаться и в любовном экстазе (как у Тристана и Изольды), и он тогда представляет собой погружение в бессознательное, но отнюдь не в небытие, а если угодно в самое интенсивное бытие. Такова мистерия Диониса. Царство Диониса, транс в бессознательное, наступает тогда, когда факел сознания потушен — и оно быть может ценнее, прекраснее дневного сознания с его заботами и мучениями совести. Быть может, здесь настоящая реальность, а "дневные тени" — только тени и призраки? Этот вопрос Вагнера и Шопенгауэра снова стал современным.

Аналитическая психология Юнга может ответить на вопрос о том, почему подсознание игнорирует смерть, не верит в нее. Учение о коллективно-бессознательном содержит ответ:

**Коллективно-бессознательное не умирает и не**

рождается, равно как оно и не засыпает, хотя оно растет и трансформируется; оно лежит глубже, нежели смена рождения и смерти, дня и ночи. И вместе с тем мы в нем и оно в нас; но что такое коллективно-бессознательное?

Погружаясь в глубину собственного подсознания, мы находим там подпочвенное напластование всех слоев нашей жизни — это эмоционально-подсознательная память, которая хранит все и помнит все, но из которой сознательно-интеллектуальная память умеет извлекать лишь немного; если мы спустимся еще глубже, то увидим, что в этих напластованиях нашей жизни, точнее под ними, можно открыть еще более древние пласты эмоционально-бессознательной жизни народа и всего человечества. Документы коллективно-бессознательного: мифы, символы, "архетипы".

Мы погружены в это коллективно-бессознательное, — оно в нас и мы в нем. И мы можем прочесть в нем всю душевную историю человечества с его "грехопадением", с его "враждой к змию", с его "потерянным раем", с его Каином и Авелем, с его демонами и богами, с его кровосмещениями, убийствами, подвигами, страданиями и раскаяниями.

Как геолог читает всю историю земли по разрезу ее пластов — и вся она дана здесь сразу и в настоящем, так в подсознании дана сразу и в настоящем вся история души, и в ней — все времена. Здесь душа поистине всевременна и потому не подчинена времени; она несет вечность в себе, надо только ее уметь видеть, уметь в ней читать. Идея "акаши-хроники" у Штейнера вполне верна, но он совершенно не обладает методом ее читать, ибо не знает, где читать, в каких глубинах души, и не знает какими буквами эта хроника записана. Психология Штейнера не знает "подсознания" и "коллективно-бессознательного", не умеет толковать сны и символы, не

знает психоанализа, и потому сама есть прекрасный объект для психоанализа, но отнюдь не субъект, могущий что-то анализировать. Штейнер всецело во власти сумбурного подсознания, его сознательная мысль архаична и инфантильна, для научно-философского и мистического эзотеризма он вечно останется непосвященным. Штейнер грезит и видит сны; это драгоценный источник познания, но бывают "вещие сны" и бывает бред. Примером такого бреда может служить христология Штейнера, приведенная о. Сергием Булгаковым в его статье.\* Сведенборг тоже был в грезах, во сне и в бреду, но его бред бесконечно талантливее и символичнее.

В подсознании живут следовательно все времена в вечном настоящем: в каждом аффекте к матери и отцу живут тысячи эмоций, когда-либо связывавших детей и родителей; так же, как и в соревновании и вражде братьев живут эмоции Каина и Авеля. Но главное — в подсознании живет предчувствие и предвосхищение будущего, интуиция возможностей, заключенных в настоящем. Здесь лежит ключ к тайне предсказаний.

Главное, на что указывает научный оккультизм, парапсихика — это таинственная и неисследованная мощь подсознания. Об этих настоящих и подлинных открытиях "оккультизм" Блаватской и Штейнера не имеет ни малейшего понятия.

Так является нам бессмертие на всех ступенях бытия: на ступени физико-химического бытия, как вечность энергии, на ступени биологического бытия — как бессмертие клетки в ее трансформациях; на ступени психического бытия, как всевременность подсознания, которое сразу живет прошлым, настоящим и будущим, в сущности не делая между ними строгого различия.

---

\*См. сборник "Переселение душ" (прим. ред.).

Вот почему всякий "транс" в подсознание, который мы наблюдаем во сне, в грезах, в медиумизме, в эресе, есть прежде всего потеря чувства времени: здесь "часов не наблюдают".

Строгое противопоставление настоящего, прошедшего и будущего составляет напротив сущность сознания. Это оно сознает ритм дня и ночи, рождения и смерти, это оно считает моменты, "наблюдает часы", ведет летосчисление и сознает необратимость числового ряда времени. Необратимость ряда времени существует только для сознания. Отсюда грусть и трагизм сознания. Оно есть вообще сфера трагизма, ибо оно рождается из конфликта, из столкновения противоположностей (рефлексия есть активность, отброшенная назад). И первое противопоставление сознания есть противопоставление прошлого и будущего, соприкасающихся в хрупком и эфемерном моменте настоящего. Первый трагизм сознания есть трагизм Кроноса, пожирающего своих детей. Вот почему Экклезиаст, эта книга всеобъемлющей грусти, есть прежде всего осознание трагизма временности:

"Род проходит и род приходит... живые знают, что умрут, а мертвые ничего не знают... и память о них предана забвению. И любовь их и ненависть их и ревность их уже исчезли, и нет им более части во веки ни в чем, что делается под солнцем... а потому: что пользы человеку от всех трудов его?"

Это осознание необратимости временного ряда есть мудрость сознания, но в этой мудрости много печали, и "кто умножает познание, умножает скорбь". Коллективно-бессознательное счастливее. Если "смерть и время царят на земле" то они царят прежде всего в сознании и для сознания, ибо время есть "форма сознания".

Так мы приходим к заключению, что если что смертно и временно, то это прежде всего наше сознание:

оно начинается рождением и кончается смертью, оно представляет собой небольшой и конечный отрезок времени.

И все же оно имеет свое прикосновение к вечности и обладает своего рода всевременностью, но лишь тогда, когда поднимается на ступень духа. Оно может стать на "точку зрения вечности" (*species aeternitatis*), это и есть точка зрения духа, духовного "всеединства".

Сознание знает и видит, что до его рождения протекла бесконечность и после его исчезновения потекут бесконечные времена. Его духовный взор видит гораздо больше, нежели отрезок своей личной временной жизни, он видит в сущности бесконечность прошлого и бесконечность будущего, бесконечность истории, которая дана в памяти и предвидении, в чувстве прошлого и в стремлении к будущему. История и есть *species aeternitatis*, подвижный и несовершенный "образ вечности".

Память и история есть первое преодоление смерти и времени, пусть несовершенное, но такое, которое может бесконечно приближаться к полноте "вечной" или абсолютной памяти. При этом нужно помнить, что история идет в обе стороны, к началу и к концу, что она всегда "архаична" и телеологична, что смысл изучения истории состоит не в созерцании прошлого, а в предвидении будущего, т.е. в делании истории, отсюда эсхатологический момент "священной истории". Отрезок нашей жизни, нашего сознательного бытия, вставлен и вплетен во всю историю мира, как и во всю пространственную вселенную. В нем мы имеем узел, фокус бесконечных воздействий, "акций" и реакций, идущих из всех веков и миров, во все века и миры. Или, если взять сравнение Лейбница, этот фокус, этот центр, схватывающий и посылающий излучения энергии, есть сознание, как монада, как "зеркало вселенной", в котором отражается "целый мир, полный

бесконечности”.

Связь монады со всей вселенной, возможность в каждом “атоме” бытия прочесть историю всего космоса составляет гениальную интуицию Лейбница, далеко выходящую за пределы его Монадологии. Это идея научно и философски неопровержимая. Она одинаково верна для астрономии и геологии, для биологии и психологии. Юнг нашел подтверждение ее в психологии бессознательного, но она верна и для психологии сознания.

Человек есть микрокосм, точка отсчета, из которой разворачивается перспективная картина всего мира, нужно только уметь читать в своем сознании и подсознании, нужно уметь различать в этом туманном и таинственном зеркале, где отражается вся полнота бытия, но не со всею полнотою ясности. Здесь другая сторона гениальности Лейбница: он предвосхитил теорию бессознательного. Вся история развития и все воздействия, идущие отовсюду, содержатся в фокусе монады, но не все они могут быть осознаны, ибо они могут быть бесконечно малыми; они содержатся в монаде бессознательно и постепенно осознаются самосознанием.<sup>3</sup>

Своеобразная универсальность подсознания и сознания, его стяженное всеединство, показывает нам, каким образом душа преодолевает смертность и конечность при помощи потенциально-бесконечной памяти и всеохватывающего “фокуса” духа. Дух обладает фокусом прикосновения к вечности. В свете этих открытий идея полной смертности совершенно отпадает. Но как обстоит дело с другими “загробными” мифами, и прежде всего с

---

<sup>3</sup> Нужно сказать, что обе идеи 1) микрокосмичности души, ее стяженного всеединства, ее “потенциальной бесконечности” и даже 2) бессодержательных содержаний в душе — содержатся у гениального Плотина. См. Enn. 3, 9, 2. 3, 8, 5. 3, 7, 13 (60 ff.). 3, 7, 11. 3, 4, 3 (21).

мифом о перевоплощении? На первый взгляд может показаться, что существование сверхиндивидуальной и космической памяти души (акаша-хроника) подтверждает идею "переселения душ". Но это как раз и неверно: сверхиндивидуальная и космическая память есть память о чужих, а не о моих воплощениях.

В своей памяти и фантазии, в своем сознании и подсознании, я нахожу множество душ и "воплощений", ибо всякое во-ображение есть во-площение и всякое воспоминание есть вос-крешение своего рода. Множество душ живет во мне, иные анонимно и суммарно, иные — в отчетливом индивидуальном во-ображении (герои, пророки, Бого-человек). Потенциально все души живут во мне и действуют, хотя бы в бесконечно малой степени. Живут в предчувствии и будущие индивидуальности — в этом смысл пророчества, напр. о Мессии, в этом смысл даже позитивистической "религии прогресса": детям лучше будет. В этой всеобщей проницаемости душ, в их соборности (всякая душа соборна, ибо она есть собрание образов и отражений прежде бывших и грядущих душ и лиц) — заключается своеобразная всевременность и вечность души; поэтому ей незачем "переселяться", или, если угодно, она "переселяется" и "ревоплощается" в этой своей короткой жизни бесчисленное число раз, переселяется и ревоплощается посредством памяти и фантазии. Особенно ясны такие "ревоплощения" для художника, для историка. Фантазия и есть не что иное, как дар бесконечных "ревоплощений", и этот дар может схватить души уже бывшие, или родить и предвосхитить не бывшие. Существует "переселение" душ и в любви: мы как бы вселяемся в любимого человека и он в нас, "ставим себя на его место" до полного отождествления или принимаем его в себя. Это высказано в словах Ап. Павла: "не я живу, а живет во мне Христос"; в словах Платона: "да и

нет, и не было никакого Платона, а есть только Сократ, снова ставший молодым и прекрасным..." Наконец, Тристан говорит своей возлюбленной: "Du Tristan, ich Isolde!".

Нет никакого сомнения однако в том, что такая **взаимопроницаемость** душ в любви сохраняет в неприкосновенности их индивидуальность. Души соединены в любви нераздельно, но и неслиянно. Если бы Тристан окончательно перевоплотился в Изольду, то он исчез бы, как Тристан, и следовательно, исчезла бы любовь, как гармония противоположностей. Мы "ставим себя на место" другого человека, оставаясь самим собой. В этом удивительная тайна взаимопроникновения душ. Только при этом любовь и взаимопроникновение индивидуальностей будет обогащением бытия; иначе, при полном слиянии и отождествлении оно было бы обеднением бытия. Величайшим обеднением бытия было бы, если бы "не было никакого Платона", даже и тогда, если бы оставался Сократ, "ставший снова молодым и прекрасным". Только поэтому, принимая в себя воплощение великой личности, мы обогащаем, а не обедняем себя: она остается сама собой и мы остаемся сами собой, и вместе с тем она развивает новые потенции в нас и мы раскрываем новые потенции в ней.

Нет, конечно, никакого сомнения в том, что такое взаимопроникновение душ совсем не есть перевоплощение в его классическом индийском представлении. Потенциальная бесконечность души делает такое перевоплощение и ненужным: куда и зачем "переселяться", если душа и так объемлет все, хотя и с различной степенью ясности? Нужным и желательным изменением могло бы быть только возрастание степени ясности и полноты данной души, усовершенние чистоты этого зеркала бесконечности, которое в идеале должно отразить Абсолютное (по слову "блажени чистии сердцем, яко тии Бога узрят"). Но совершенно ненужно, чтобы одно зеркало превратилось

в другое зеркало, оно должно лишь стать чистым, "преобразиться" и восстановиться, если оно разбито — в нем тогда будет дано все в полноте, и все же в индивидуальной полноте, в своей собственной полноте. В этом опять гениальность Лейбница. Разве не все души равны и одинаковы, если они отражают одну и ту же бесконечность вселенной и самих себя? Нет, каждая отражает весь мир, но в своем особом перспективном смещении. В этом перспективном смещении познаются и другие души, каждая с новой "точки зрения" познающего, и весь мир.

Если каждая душа сохраняет свою индивидуальность, свою точку отсчета, свое перспективное смещение, тогда никакого "перевоплощения" нет и быть не может, каждый остается самим собой и лишь в себе и через себя познает чужие души и через них себя, но опять таки в этом перспективном смещении. Если же душа не сохраняет своей индивидуальности, тогда опять никакого перевоплощения нет, тогда просто одно перспективное смещение исчезает и рождается другое, совсем от него отличное и новое.

Вся теория перевоплощения всецело зависит от того, как мы ответим на вопрос, кто перевоплощается. Если сказать: перевоплощается индивидуальность, определяемая именем и фамилией, то такой ответ бессмыслен, ибо индивидуальность есть эта, здесь и так воплощенная индивидуальность. Красота невоплощенная, идея красоты не есть индивидуальность: только эта и так воображенная и воплощенная красота есть индивидуальность. Поэтому индивидуальность может воплощаться, преобразаться, может даже воскрешаться, но не может перейти в другую индивидуальность, оставаясь сама собой, не может быть заменена другой индивидуальностью, ибо сущность индивидуальности в том и состоит, что она незаменима. Она не может поставить себя всецело на место другой

индивидуальности, ибо это значило бы заместить себя другим, а индивидуальность незаместима.

Часто говорят "поставьте себя на мое место", и действительно, взаимопроникновение душ делает это возможным, а любовь этого прямо требует. Все наше общение с людьми, поскольку оно духовно, покоится на том, что мы ставим себя на место другого, осуществляем *Einfühlung*, вчувствование. Но это поставление себя на чужое место имеет пределы. Их нетрудно вскрыть в этом часто выражаемом желании: "Ах, как бы я желал быть на его месте!" При этом обыкновенно мыслится чужое богатство, чужая слава, даже чужой талант — но все это дается мне самому, каким я себя знаю; чужие дары даются, но моя собственная личность остается. Я становлюсь "на чужое место", но остаюсь самим собой. На это многие готовы охотно согласиться. "Место" я готов изменить, — но готов ли я заменить самого себя другим существом совершенно и до конца? На это большинство ответит отрицательно. И почему? А потому, что это значит, что я должен исчезнуть и устраниться, а на мое место должно появиться совершенно другое существо. И как бы это существо ни было очаровательно, последний из людей не согласится заменить себя им. Вот почему так важен ответ на вопрос, кто же именно переселяется и перевоплощается. Индивидуальность не может перевоплотиться, ибо это значило бы сменить то, что несменяемо. Индивидуальность и есть конкретное воплощение здесь и теперь, воплощение в этом пространственно-временном отрезке, из которого открывается в той или другой потенциальной полноте вся бесконечность бытия.

Индивидуальность, или монада, может изменяться, но не до той степени, чтобы перейти в другую индивидуальность — она, как говорит Лейбниц, допускает

метаморфозу, но не метампсихозу.<sup>4</sup>

Замечательно то, что классическая теория перевоплощения, теория Индии и греческого орфизма, как раз не знают понятия индивидуальной личности. Это понятие типично-христианское и в христианской культуре поздно осознанное. С отступлением от христианства это понятие исчезает (например, в марксизме, в коммунизме), теряет смысл и значение, заменяется индивидом, как зоологическим представителем рода, или экономическим представителем класса.<sup>5</sup>

В силу этого, на вопрос о том, кто переселяется и перевоплощается, классическая теория перевоплощения отвечает так: сверх-личное и сверх-индивидуальное я, сверх-индивидуальная самость, Атман, Пуруша, Дух, Логос, у всех общий и одинаковый, или даже тождественный (в Веданте). Это он вселяется в различные рождающиеся тела, точнее сказать, это он возглавляет, как вершина, иерархическую структуру человеческого существа, состоящего из различных ступеней. Поскольку Штейнер способен философски мыслить, он мыслит приблизительно так.

В Индии, и даже у Платона, нет понятия индивидуальности в этом смысле, но есть понятие самости; эта самость, в идеале совершенно отрешенная и развоп-

---

<sup>4</sup>Здесь можно еще раз применить сравнение с зеркалом: оно меркнет, светлеет, становится чистым, имеет свой угол зрения, в котором вся его незаменимость, ибо мир и другие зеркала даны в нем в особом индивидуальном перспективном смещении.

<sup>5</sup>Необходимо осознать, что индивидуум и индивидуальность противоположны: индивид есть заменимая единица; индивидуальность — незаменимая единичность. Не следует смешивать личность и индивидуальность. Венера Милосская есть индивидуальность, но не личность.

лощенная, совершенно независимая от тела и даже от "души", представляет собой божественно-бесстрастное око, вечного зрителя, везде одинакового. Индусы так и называют его: "обозревающий поле". Различия существуют только в сфере обозреваемых объектов, субъект всегда одинаков. В европейской философии это "das Ich denke, das alle meine Vorstellungen begleitet", трансцендентальное единство апперцепции Канта, которое представляет собой только единство самосознания, у всех одинаковое.

Но можно ли в таком мирозерцании, так понимающем структуру человека, структуру личности, говорить о переселении и перевоплощении Атмана, отрешенной самости, чистого я, отвлеченного единства самосознания? На первый взгляд представляется, что, конечно, можно, и только в таком мирозерцании и можно об этом говорить: чистое я все снова и снова воплощается, оставаясь все тем же неизменно-отрешенным оком сознания, центром сознания, точкой везде одинаковой. "Обозревающий поле" Атман снова и снова "переселяется", оставаясь самим собой, ибо он обозревает все новые "поля", новые тела, новые души.

Однако на самом деле с таким же правом можно утверждать, что здесь никакого пере-воплощения нет, а есть только ряд тождественных воплощений, тождественных в одном только смысле, в том, что они протекают всегда в одной и той же форме единства самосознания. Качественное тождество многих я совершенно не означает их нумерического тождества, как качественное тождество точек не означает их нумерического тождества, ибо точек много. Единство точки и качественное тождество всех точек не означает единственность точки, и совершенно так же единство самосознания отнюдь не означает единственности самосознания.

Как установить, что самосознание с одним содержанием нумерически тождественно с самосознанием, живущим через 1000 лет и обладающим совсем другим содержанием? Ответ возможен только один: тождество нумерическое устанавливается памятью и кармой. Тождество личности действительно предполагает память и вместе с тем делает память возможной. И карма дел есть тоже не что иное, как онтологическая память, память бытия, но не память сознания. Действие сохраняется в сделанном, а сделанное определяет дальнейшие действия и претерпевания. Карма есть соединение обусловленности и свободы, которое дает "судьбу".

Нужно сказать, что установить память о своих предшествующих рождениях строго и точно никому не удалось, как не удалось никому разгадать карму при помощи этой памяти и тем оправдать несправедливость своей судьбы. То и другое доступно будто бы лишь немногим высшим существам, в порядке чуда, как например, Будде или Рудольфу Штейнеру. Но еще Локк заметил, что если нет памяти о прежнем воплощении, то нет и тождества личности, нет, следовательно, и пере-воплощения, а есть воплощение заново совсем нового я. Ибо, где память — там и тождество индивидуальной личности, где тождество личности, там и память.

Что существует память о прежних воплощениях, в это можно только верить. Однако, осмысленна ли эта вера? Возможна ли вообще такая память? Здесь нужно прежде всего установить, что индивидуальная память связана с индивидуальным подсознанием. Это вполне установлено современной психологией. А индивидуальное подсознание несомненно связано с индивидуальным организмом, с его способностью ощущать, переживать радость и страдание. Чистое я, Атман, самость, не есть память. Оно может созидать память и пользоваться

памятью, как орудием, но оно выше памяти, ибо может созерцать сверхвременное и вечное.<sup>6</sup> Оно как бы "читает" в свитке памяти, который хранится в подсознании в свернутом виде:

"Воспоминание безмолвно предо мной свой длинный развивает свиток"...

Посему, если чистое я, Атман, самость при своих переселениях пожелает сохранить свиток своей памяти, то ему придется захватить с собой свое индивидуально-личное подсознание и даже свой индивидуальный организм.

На языке Штейнера это означает, что дух (я) должен захватить с собой астральное, эфирное и физическое тело. Но это будет уже целиком вся прежняя личность — не будет никакого перевоплощения, а будет воскресение. Только воскресший мог бы все вспомнить и тем самым восстановить нумерическое тождество самосознания. Перевоплотившийся, т.е. вошедший в иную плоть и в иное подсознание принципиально этого не может. Ведь память и есть частичное воскрешение и оживление, победа над смертью и временем, а "вечная" или абсолютная память, о которой мы молим и которую желаем, была бы полным воскресением в вечной жизни божественного воображения.

Мы получаем странный результат: воскресение чудесно, но возможно принципиально, а частично совершается постоянно (воскрешение прошлого, воскрешение отцов). Что же касается перевоплощения, то оно невозможно, ибо немислимо. И кроме того его нельзя желать. Остается верным слово Лейбница: метаморфоза монады возможна и мыслима, но не метампсихоза.

---

<sup>6</sup> Душа в сфере ума не нуждается в памяти, говорит Плотин, умное созерцание не есть память.

Преодолеть какую-либо теорию, как бы она ни была ошибочна, можно только тогда, когда будет указано, что в ней есть ценного и истинного. И только та теория, которая примет это ценное и истинное, объяснив его иначе, через другую гипотезу, — только она победит. Этот принцип мы должны применить и к "перевоплощению". То, что ценно в нем и составляет всю силу его аргументации — это сверх-индивидуальная и космическая память, идея кармы и идея будущих возможностей развития, иначе говоря — это связь прошлых, настоящих и будущих воплощений, которая как бусы связаны единой нитью.

Но сверх-индивидуальная и космическая память объясняется, как мы видели, гораздо лучше психологическим открытием коллективно-бессознательного и философским открытием взаимопроникновения душ. Эта сверх-индивидуальная память гораздо более чудесна и мощна, нежели индивидуальная: она помнит в той или иной степени о целой бесконечности воплощений, которые стоят в списке ее наследственного достояния. Вот почему она может сказать: "Я уже была некогда юношей и девой, и птицей, и немою рыбою, и кустом" (Эмпедокл). Она наследует все формы биологического развития и содержит в себе сейчас все формы жизни растительной и животной, — душевной и духовной. Миф о "переселении душ" есть символ Эволюции, которую душа угадывает и развертывает в силу своей потенциально-бесконечной памяти. Это совершенно ясно у Эмпедокла, но это еще яснее у Штейнера: он прямо фантазирует на темы Геккеля, когда вспоминает, что человек был как бы рыбой или земноводным.

Когда душа опускается в бессознательное или поднимается в сверх-душевную сферу науки, например

истории, она переживает свою всевременность и всепроницаемость и это таинственное и мало понятное толпе открытие выражается экзотерически как способность бесконечно рождаться и "переселяться".

Идея кармы, глубоко связанная с идеей памяти, утверждающая, что все содеянное никогда не забывается, ибо отмщение есть своего рода космическая память о зле, эта идея гораздо лучше объясняется коллективно-бессознательным и взаимопроницаемостью душ. Вся наследственная масса деяний, стремлений, эмоций, — дурных и хороших, живет в нашем коллективно-бессознательном и даже в нашем общем сознании, и обуславливает наши бессознательные инстинкты, действия, и всю ситуацию, в которой мы себя находим, и все, что с нами "происходит", т.е. нашу "судьбу" или карму. В этом смысле "кровь Его" всегда "на нас и на детях наших" — кричим мы о том или умалчиваем, сознаем или не сознаем; в этом психологический и философский фундамент "первородного греха" и кармы ("denn alle Schuld rächt sich auf Erden").<sup>7</sup> Существует, конечно, карма в пределах индивидуальной жизни, но она этим далеко не ограничивается, существует карма и сверх-индивидуальная, родовая, национальная, коллективная. Она предполагает конечно ряд "воплощений" и связь между ними, но отнюдь не "перевоплощение" нумерически тождественной личности.

Теперь, что касается третьей ценной мысли, заключающейся в символе метампсихозы — именно идеи будущих возможностей развития, то она так же, как и две первых, находит себе полное обоснование в непре-

---

<sup>7</sup> Проблема о христианском отношении к карме, к "судьбе", не может здесь рассматриваться. Для христианства карма существует, но она преодолима и она преодолевается через искупление, через преодоление первородного (т.е. сверх-индивидуального) и индивидуального греха.

рывно и незаметно совершающемся развитии коллективно-бессознательного. Каждое мое действие, каждая эмоция, увеличивает наследственный фонд, действующий в будущем. Мои задачи, мои стремления, мои надежды будут разрешены и осуществлены другими, как это постоянно происходит в науке, в философии, в строительстве культуры: мои наследники заплатят мои долги. Но кроме такого сверх-индивидуального воздействия на будущее соборное творчество, существует еще индивидуальное воздействие в силу взаимопроницаемости душ: Пушкин живет и "перевоплощается" в каждой русской душе и притом по-новому, так же как и Петр Великий и Серафим Саровский. Гении, герои и святые индивидуально участвуют в созидании исторического процесса и участвуют в бесконечно-большой степени, тогда как "простые смертные" участвуют тоже, но незаметно и в бесконечно малой степени. Всякий однако имеет свое место в вечной, или абсолютной памяти, в царстве духа, в идеальном царстве, где ничто принципиально не пропадает — ни один образ, ни одна ценность, ни одна идея, ни одна индивидуальность.

Такое взаимопроникновение душ несомненно существует, но оно не есть "перевоплощение" одной индивидуальности в другую, которое просто невозможно, ибо индивидуальность есть эта индивидуальность, а не другая. Оно есть нечто гораздо более чудесное, именно жизнь и действие одной индивидуальности в другой и через другую в силу взаимной проницаемости духов. В одном Лейбниц неправ: монады не имеют "окон и дверей" не потому, что они закрыты и в них нельзя проникнуть, а как раз наоборот — потому что они абсолютно проницаемы, а потому не нуждаются в "окнах и дверях", не входят и не выходят и не переселяются. Они проницаемы и всеобъемлющи, но каждая сохраняет свою единственную

перспективную установку, свой единственный угол зрения, развертывающий, обзоревающий и озаряющий весь мир и все души по-новому. Перемениться этими точками зрения, этими индивидуальными центрами — нельзя, а потому нельзя и "переселиться". Если один перейдет в другой, то это значит, что одна индивидуальность погибнет, а другая возникнет. Но в силу взаимопроникновения душ одна индивидуальность может сосредоточить все свое внимание, все свое воображение на другой; человек может стать "одержимым" другим человеком. Такой одержимостью Фрейд объясняет влюбленность в женщину, влюбленность в вождя, в учителя: чужое я занимает место нашего высшего, идеального я. Что тут нет никакого "перевоплощения" видно уже из того, что обе индивидуальности могут оставаться одновременно воплощенными, как например, Маркс и Энгельс, Тристан и Изольда. Поэт свободно переселяется и "перевоплощается" во всех и во все; и обыкновенный человек свободно "переселяется" в тех, кого любит. Еще более — не-обыкновенный человек. Христос снова рождается и снова воплощается в душах и сердцах, как говорит Ориген. Вот единственный и подлинный смысл символа "перевоплощения". Если оно означает что-то великое и вечное, то только это.

\* \* \*

Вернемся теперь к третьей и четвертой форме изображения загробной судьбы: к бессмертию души, освобожденной от тела, к "платоническому" бессмертию, и, наконец, к воскресению душ и телес. Здесь мы можем только кратко наметить значение этих символов, ибо центром нашего внимания была вторая концепция: идея перевоплощения. Полное рассмотрение третьей и четвер-

той формы потребовало бы работы, охватывающей всю проблему бессмертия во всей полноте.

Проблема бессмертия может быть поставлена и решена только из глубины антропологии, из глубины единого учения о человеке. На протяжении всего нашего исследования мы постоянно сталкивались с иерархической структурой человека. Он состоит из ступеней "мертвой" материи, "живой" материи (тела), из бессознательной души, сознательной души, из духа, и наконец, из той таинственной вершины, которая составляет его сущность, его вечность, его богоподобие — из самости, из Атмана, из "глубинного я", из "сокровенного сердца человека". Мы видим, что человек "микрокосмичен", содержит в себе все элементы космоса, все ступени бытия, он есть стяженное всеединство и потенциально-бесконечен так сказать во все стороны — вертикально и горизонтально, как крест или сфера. На каждой ступени его существа: в теле, в процессе жизни, в подсознании, в сознании, в творческом духе — раскрывается особая бесконечность и особое "бессмертие". Уже это одно делает совершенно невозможным признать человека конечным и вполне смертным существом. Напротив, в нем живут бесконечности разной "мощности".

Но высшая, предельная мощь бесконечности заключена в его самости, которая выше сознания и выше сознательного духа и потому должна быть названа сверхсознанием. Она то именно мистична и богоподобна, ибо схватывается мистической интуицией и вполне иррациональна, трансцендентна и неотмирна, как само Божество. Эта наша самость укоренена в Абсолютном, а потому она выше смерти и рождения, выше времени и вечности, через нее мы прикасаемся к абсолютному источнику бытия.

Самость разворачивает свою творческую мощь через

воплощение, через формирование низших ступеней, или их "сублимацию". Самость все подчиняет себе и все "присваивает", она пользуется "своим" духом, "своим" сознанием, "своим" подсознанием, "своим" телом, даже "своей" материей, как орудиями, как материалом; она все делает инструментальным, все делает средством выражения себя. Здесь начинается индивидуация, *principium individuationis*; он лежит в "своеобразии" самости, дающем своеобразное сочетание всех ступеней и всех материалов. Самость делает все своим, придавая всему своеобразие: своему духу, своей душе, своему телу, даже своим вещам и своему жилищу. Самость есть как бы вертикальная ось, пронзающая все слои и все горизонтальные ступени человеческого существа. И в этом пересечении дается единственный в своем роде "угол зрения", развертывающий все бытие в одном особом перспективном смещении. Самость созидает "свою" индивидуальную личность через преобразование всех ступеней бытия в ней заключенных, через их "усвоение" и "присвоение".

С точки зрения такой антропологии, какое значение имеют обе христианских концепции бессмертия — концепция "бессмертной души" и концепция телесного воскресения? Что в конце концов означает каждая из них: какое переживание, какое стремление, какой постулат? Платоновски-орфическая, христианская и отчасти индийская теория бессмертной души, освобожденной от тела, из "темницы" тела — означает недостижимую и трансцендентную по отношению ко всем ступеням бытия, "богоподобную" самость, свободно витающую над всем. Такое "бессмертие" несомненно, но для христианства недостаточно. Оно есть бессмертие "источника бытия" (*πηγή*), источника личности, но не самой индивидуальной личности в ее полноте. Смерть для христианства есть распадение индивидуальной личности, нарушение того единственного

сочетания элементов и ступеней бытия, которое есть *principium individuationis*, а поэтому она есть трагедия, с ней не мирится требование совершенства ("будьте совершенны, как Отец ваш небесный совершен") ибо "Бог есть Бог живых, а не мертвых". Отсюда постулат воскресения, как восстановления нарушенного единства и полного искоренения источника смертности. Бессмертны элементы, бессмертен и "я сам", художник, который из них творил свое "созвучие и соразмерность", но лира разбита и мелодия не звучит; пусть и она бессмертна в "вечной памяти" Бога и людей, в "идеальной" бессмертии, как и художник в своей "биографии". Но биография не есть жизнь, — и вот рождается требование полноты бытия, полнозвучия жизни, от которого самость никогда не захочет отказаться. Все должно быть восстановлено, за исключением несовершенства, и должно быть восстановлено ради усовершенствования, ибо от постулата совершенства человек никогда не может отказаться "Wenn es auch nie geschieht". И если жизнь совершеннее смерти, то смерть должна быть побеждена. В этом основном постулате, составляющем неискоренимое стремление человеческого духа, одинаково сходятся самый крайний позитивизм какого-нибудь Мечникова с христианской идеей победы над смертью. Она должна быть побеждена на всех фронтах: на телесном, душевном и духовном. Вот этот постулат, это странное скрещение позитивизма науки с последней верой и надеждой христианства со всей силой усмотрел и выразил Федоров. Довод невозможности здесь не имеет никакой силы, ибо человеку свойственно стремиться к невозможному. Нельзя быть совершенным, как Бог, и тем не менее постулат совершенства сохраняет все свое значение.

Б. П. Вышеславцев

# ЕДИНСТВО ЛИЧНОСТИ И ПРОБЛЕМА ПЕРЕВОПЛОЩЕНИЯ

К анализу идеи перевоплощения я подхожу в настоящей статье, как психолог. Это значит, что я рассматриваю ее, как определенную метафизическую гипотезу, как учение, претендующее на то, чтобы осветить нам "тайну" человека. Я сопоставляю это учение с данными современной психологии и ставлю вопрос: насколько соединима идея перевоплощения с теми фактами и обобщениями, какими располагает современная психология? Можно оспаривать такую постановку вопроса указаниями на узость и недостаточную компетентность философии и науки в разрешении проблем, выдвигаемых оккультизмом<sup>1</sup>, но поскольку современные защитники идеи перевоплощения, в частности Р. Штейнер, сами стремятся "оправдать" эту идею, приводят разнообразные аргументы в защиту ее, постольку они признают возможность сопоставления ее с материалом современной науки, с построениями философской мысли. Для меня идея перевоплощения есть поэтому определенная гипотеза, а не факт (усматриваемый, по учению того же Штейнера, лишь в порядке интуиции, доступной только "посвященным"). Однако это не устраняет того, что с гипотезой перевоплощения связана некоторая реальная проблема в загадке человека. Самая сущность этой проблемы, ее подлинный смысл как раз и открывается

---

<sup>1</sup>Штейнер (см. его книгу "Der Mensch im Lichte von Okkultismus, Theosophie und Philosophie". Vort. 1) как раз и считает философию недостаточно компетентной в разрешении загадки человека.

лучше всего при сопоставлении идеи перевоплощения с данными психологии. Признавая впрочем и другие корни учения о перевоплощении (моральный и религиозный), я выдвигаю в настоящей статье тот подход к проблеме, намечаемой гипотезой перевоплощения, который связан с труднейшим вопросом философской антропологии — с учением о личности. Этим объясняется, отчего из обширной темы о соотношении идеи перевоплощения с данными современной психологии я останавливаюсь в настоящей статье лишь на одном пункте: на учении о единстве личности. В этом пункте мы входим как раз в самую существенную и трудную проблему философской антропологии и вместе с тем вплотную подходим к той теме, которая освещается в гипотезе перевоплощения.

\* \* \*

1. "Единство личности" есть некий бесспорный, хотя и многосмысленный факт. Каждый из нас сознает свое единство, т.е. сознает себя "тем же" существом, как был он вчера и ранее. Этим сознанием единства не отвергаются изменения во мне, — но как бы глубоко не были эти изменения, я сознаю себя "тем же", кем был раньше. Это сознание оформляется и специфицируется различными воспоминаниями о себе самом в прошлом, но оно не только не создается этими воспоминаниями, а наоборот само делает их возможными, ибо все воспоминания сознаются мной, как таковые, лишь потому, что они когда то были реальными событиями во мне. Само сознание времени, различение прошлого и настоящего предполагает неизменную точку во внутреннем мире, точнее — предполагает сознание самотождественности меня самого. Это сознание самотождественности, создавая возможность сознания времени, тем самым оказывается сверх-

временным центром, в отношении к которому одни переживания сознаются, как "настоящие", другие, как "прошлые".<sup>2</sup> Джемс<sup>3</sup> сделал когда-то бесплодную попытку установить понятие "функциональной самотождественности", т. е., отвергая реальную самотождественность в "я", признать лишь непрерывность самоотждествляющего самосознания. Но его попытка была настолько неудачна, что не вызвала даже никакого отклика в психологии<sup>4</sup>, — настолько ясно и бесспорно то, что сознание самотождественности "я" в настоящем и в прошлом есть функция действительной, объективной самотождественности "я". Конечно, эта объективная самотождественность "я" относится не ко всему содержанию внутреннего мира, даже не ко всему самосознанию: позже мы установим различие двух "я" в человеке — которые мы будем называть "я" эмпирическое и "я" глубинное. К чему и как относится объективная самотождественность, скажем позже.

Непроизводность сознания самотождественности не такова, как непроизводность других психических функций.<sup>5</sup> За последнее время в психологии была установлена непроизводность целого ряда функций — особое значение

---

<sup>2</sup>Сверхвременную природу "я" превосходно раскрывал с своих этюдах Л. М. Лопатин. См. также Бергсона "Matière et mémoire".

<sup>3</sup>Psychology.

<sup>4</sup>Если не считать неудачной книги А. П. Нечаева "Ассоциация сходства", где отвергается реальность памяти и признается лишь закономерно возникающей иллюзия "воспоминания".

<sup>5</sup>См. об этом мою книгу "Проблема психической причинности".

здесь имеет невыводимость мышления из чувственного материала.<sup>6</sup> Но непроезодность тех или иных отдельных функций не может быть сравнима с непроезодностью сознания самотождественности — ибо в последнем случае дело идет о центральной точке во внутреннем мире нашем, от соотнесенности с которым зависит сознание нами всех содержаний души. Все наши "переживания" суть переживания или состояния нашего "я", — ни мысль, ни чувство, ни стремления не могут быть сознаны нами иначе, чем в форме: "я думаю... я чувствую... я хочу..." Поэтому сознание самотождественности подводит к центральной тайне души.<sup>7</sup>

2. Но это сознание самотождественности относится не только к единству прошлого и настоящего: не менее важным является другой момент в сознании самотождественности, а именно, что все одновременно всплывающие во мне восприятия, ощущения, мысли, чувства, желания — суть состояния одного и того же моего "я". Этот существенный факт мы можем назвать целостностью внутреннего мира — он всегда состоит не из набора различных переживаний, а есть некий целостный "организм" этих переживаний. Полнота этих переживаний, некая единая жизнь, в них являемая, превращает сознание самотождественности в то, что мы называем "личностью". Личность самотождественна и в том, что несут ей органы чувств (глаза, уши и т. д.) и в самоощущении своей

---

<sup>6</sup> Изложение это — например, у Messer Empfindung und Denken и других психологов. См. также замечательный этюд М. Scheler'a "Die Stellung des Menschen im Kosmos".

<sup>7</sup> Здесь лежит ключ к раскрытию одной из важнейших, но недостаточно уясненных сторон в жизни души, — а именно, что сознание развивается в лоне самосознания, а не наоборот. Здесь не место развивать это положение.

телесности и в воспоминаниях и во всех иных видах переживаний: личность есть "субъект" всех этих переживаний, есть их живое единство. И еще важно отметить, что не только личность целостна, живет одной жизнью, — но и все в личности — лично, все связано с личностью, и все ее "связывает", ее определяет. Конечно, не все сферы жизни личности имеют здесь одинаковое значение — необходимо признать иерархическую конституцию человека, необходимо признать разнородность и онтологические различия в составе личности.<sup>8</sup> Но ничто в личности не может быть охарактеризовано, как "оболочка", ничто не "приклеено", не присоединено внешне к личности: личность есть подлинно целостный организм, в котором все его основные функции и действия<sup>9</sup> есть некие события в жизни личности. Это не значит, что личность "самосуца" в человеке, что личность есть основа и корень всех ее функций. Начало личности в человеке является "умаленным", ограниченным ее "тварностью", ее подчиненностью законам природы.<sup>10</sup> И все же личность все, привходящее извне, стремится сделать органически принадлежащим ей, стремится все "интроцепировать"<sup>11</sup>, сделать своим — "оличноствовать". Это очень ярко

---

<sup>8</sup>О принципе иерархизма в изучении человека см. мою книгу "Проблемы воспитания в свете христианской антропологии" (1934. УМСА Press) и статью "Об иерархическом строе души".

<sup>9</sup>Это признают даже крайние последователи так наз. "объективной" психологии — "бихевиористы", для которых понятие "поведения" означает функцию человека в его целом в отличие от "реакции", могущей быть функцией отдельного органа.

<sup>10</sup>См. мою книгу "Проблемы воспитания".

<sup>11</sup>Термин В. Штерна в его книге "Die menschliche Persönlichkeit".

сказывается и в сфере психики — в частности в наших восприятиях, в которых мы не пассивно "воспринимаем" внешний мир, а вступаем в них во взаимодействие с внешним миром: даже восприятия не пассивны, а реактивны.<sup>12</sup> Не менее сильно надо подчеркнуть то, что и тело наше тоже лично — оно служит проводником во внешнем выражении личности того, что наполняет ее внутри, оно не "приклеено" к личности, а есть живая "часть" личности, органически в ней живущая. Наличие тела, подчиненного своим законам, отличного по своей природе от души, вовсе не разрушает целостности в личности: тело есть орган личности, а не внешняя "оболочка". С особой ясностью внутренняя целостность личности в отношении к телу сказывается в эмоциях, в которых телесное и психическое выражения, будучи взаимно незаменимыми, идут одно параллельно другому.<sup>13</sup> Личность живет в своем теле, как живет и в своей душе; нельзя вообще понятие личности сводить только к явлениям сознания или даже самосознания (к чему часто имеется склонность) — она охватывает и весь безграничный мир внесознательной душевной жизни, все "подполье" души, но она же включает в себя и жизнь тела. Эта включенность тела в состав личности означает, что понятие личности стоит вне различения души и тела. Этот тезис, с большим мастерством и глубиной развитый Штерном<sup>14</sup>, выводит впервые понятие личности за

---

<sup>12</sup>См. мою книгу "Проблемы психической причинности".

<sup>13</sup>С этим я связываю закон в жизни эмоций, сформулированный мной, как "закон двойного выражения чувств". См. об этом мою "Психологию детства".

<sup>14</sup>W. Stern. Op. cit.

пределы чисто психологического трактования понятия личности. Но он же открывает новую сторону в проблеме тела в человеке: прежняя постановка этой проблемы, с наибольшей ясностью данная еще Декартом, исходила из различия тела и души, выдвигала вопрос о том, как возможно их сочетание, их соединение. Новая постановка проблемы тела, как она впервые выдвигается В. Штерном, исходит как раз из обратного — из сознания единства личности и в телесной и в психической ее жизни. Признание единства личности исходным принципом по новому ставит вопрос о различии тела и души, вопрос о функции тела в жизни личности. Здесь, как увидим дальше, и находится ключ к проблеме, которой занята гипотеза перевоплощения; в частности, эта гипотеза с особенной силой ставит вопрос о смерти: для нее смерть (как и сон) не разрушает личности, но требует восстановления целостности в личности. Но мы вернемся позже к этому, а сейчас продолжим еще анализ идеи единства личности.

3. Скажем кратко о бесплодных попытках вывести начало личности из ее "элементов". Личность, конечно, не есть простая "сумма" того, что в нее входит — даже если брать понятие личности в чисто психическом смысле. Попытка Рибо создать так называемую колониальную теорию личности<sup>15</sup>, т.е. видеть в личности систему и координацию низших нервно-психических центров — страдает тем неискоренимым недостатком, что она игнорирует взаимную "прозрачность" содержания личности, их внутреннее единство. Все психические движения в душе не находятся "рядом" одно с другим, как вещи: овещствление в психологии или, как говорил Вундт в своей борьбе с превращением психических процессов в "вещи", — понимание психических явлений, как "ато-

---

<sup>15</sup>Ribot. Les maladies de la personnalité.

мов", совершенно неприемлемо для психологии. После замечательных анализов Вундта<sup>16</sup>, эта точка зрения должна быть радикально отброшена: психические явления суть процессы, суть "события" в душе, состояния нашего "я". Только в этой связи каждого психического процесса с "я" и заключено своеобразие психики. Личность не есть поэтому надстройка над низшими нервнопсихическими процессами, она невыводима из "содержания" ее переживаний и не может быть от них отделена.

Но в силу тех же оснований не могут быть приняты и те, частые в наше время построения, которые выводят личность (в ее психическом аспекте) из ее социального опыта.<sup>17</sup> Значение социального опыта, социального развития в формировании личности, ее эмпирического самосознания, действительно, очень велико, — но все действие социального опыта предполагает живое и целостное единство личности. Если бы до социального опыта или в его начальных стадиях "личность" отсутствовала — нечему было бы стать "личностью" в психическом мире человека. Так, у животных, при наличности психической жизни, там, где наличествует огромный чисто социальный опыт, конечно не возникает личность. Личность есть непроеизводное начало в человеке, ни из чего внеличного или безличного невыводимое и наоборот, в своем развитии как раз и определяющее все особенности психической и телесной жизни человека.

---

<sup>16</sup> Наиболее ярко и сильно в его "Vorlesungen über Tier und Menschenseele".

<sup>17</sup> Эти построения были представлены уже в органической школе социологии. См. труды Де-Роберти. В новейшей психологии примечательны работы Ch. Blondel, а также Piaget. Очень важны в данной области работы Baldwin, особенно его Genetic Logic. См. об этом мою "Психологию детства".

Мы все еще пока берем личность лишь в ее психическом аспекте, не касаясь того, что и тело в человеке не есть нечто, извне приходящее в личность, не есть какая-то "оболочка" или костюм, а растет из личности так же, как из личности развивается вся психическая жизнь. Но обращаясь к этой психической стороне личности и видя в ней основу психической жизни, мы должны признать, что единство в личности (в ее психическом аспекте) не возникает, а наоборот само является исходной основой всякого изменения в душе, основой ее психического развития. Но из сложности встающих здесь проблем, частично еще даже на затронутых современной психологией, мы найдем правильный выход лишь при четком различении в личности двух "я": "я" глубинного и "я" эмпирического. Эмпирическое "я" несомненно "возникает", оно формируется в потоке психической жизни, но самое возникновение эмпирического "я" возможно потому, что в основе личности есть глубинное "я", которое не "возникает", а наоборот предваряет все изменения, все процессы в душе. Это различение глубинного и эмпирического "я" совсем не означает их отделения одного от другого, не есть их раздвижение: эмпирическое "я" есть функция глубинного "я". В подлинном смысле слова единство личности восходит лишь к глубинному "я", которым оно держится и определяется. В эмпирической же душевной жизни возможно "раздробление" "я", возникновение нескольких "я". Одно при этом важно: в эмпирической душевной жизни невозможны "ichlose Zustände", как выражают это немцы<sup>18</sup>, невозможны какие-то "циклы" психических содержаний, не имеющих своего "я". Возникновение нескольких "я" есть лишь крайний случай в жизни души — ему предшествует

---

<sup>18</sup>См. Oesterreich "Phänomenologie des Ich".

совершенно нормальное многообразие замкнутых (но не до конца) психических циклов, в развитии и фиксации которых как раз социальной жизни принадлежит огромная роль.<sup>19</sup> Но вся эмпирическая жизнь сопряжена с "я" (эмпирическим), и эта неустранимость такого центра, к которому сопринадлежат разные переживания души, может быть объяснена тем, что самое эмпирическое "я" есть действие глубинного "я" в плане эмпирической душевной жизни, есть функция глубинного "я". До возникновения центра в эмпирическом душевном материале реальным центром его является глубинное "я", — и это глубинное "я" поистине созидает эмпирическое "я". Самосознание вообще не "возникает", оно ни из чего не могло бы возникнуть, его надо признать изначальным и непосредственным фактом душевной жизни.<sup>20</sup> Но самосознание, каким мы в себе его находим, всегда опосредствуется<sup>21</sup> чувственным психическим материалом, — и как раз через это опосредствование чувственный материал группируется кругом глубинного "я". Так "возникает" централизация эмпирической психики, — и это непосредственное сознание "я" (пока еще глубинного) через посредство эмоционального и особенного волевого опыта (дающего чувство "авторства"), ведет к переживанию нами эмпирического "я". Это сознание

---

<sup>19</sup> Подробное развитие этой идеи дано в моей книге "Введение в педагогику", оставшейся ненапечатанной в России. См. мою книгу "Проблемы воспитания" (1934).

<sup>20</sup> С большой силой это нашло свое выражение у Вундта в его учении о непосредственности самовосприятия.

<sup>21</sup> Этот пункт, имеющий огромное значение в диалектике душевной жизни, более подробно развит в разных местах моей книги "Проблемы воспитания".

эмпирического "я" укоренено таким образом в самосознании глубинного "я" и никак от него оторваться не может; если происходит централизация психических материалов в разных точках эмпирической психики, категория "я" все равно неизбежно оформляет их: так возникает раздвоение "я" или даже появление многих "я".

4. Начало личности, производное, невыводимое из "состава" человека, но само создающее единство личности в ее жизни, оставаясь единым, — как бы раздваивается при возникновении эмпирического "я". Глубинное "я", — единственное истинное "я", — как бы прикрыто потоком эмпирического самосознания. Это различие во внутреннем мире человека эмпирической психики и его глубины с давних пор характеризуется различием "духа" и "души". Во внутреннем мире человека иерархически основное и первое место принадлежит духу, но единство личности ведет к тому, что в человеке все духовно, что дух, глубинная внутренняя жизнь освещает и одухотворяет всю эмпирию человека (т.е. и душевную и телесную жизнь). Эта всецелая духовность человека<sup>22</sup> не отвергает самостоятельной закономерности в жизни души и тела; душа и тело вообще "опосредствуют" духовную жизнь, которую от них нельзя оторвать, вообще нельзя представлять себе в виде "отдельных" "слоев". Хотя мы говорим о духовной "глубине" человека, но это фигуральное выражение имеет скромное назначение сделать более понятным анализ души и не означает "слоев" в

---

<sup>22</sup>См. к этому главы "Основы христианской антропологии" в моей книге "Проблемы воспитания" (1934).

душе.<sup>23</sup> Все в человеке духовно, но эта всецелая духовность не означает однако того, что над всем владычествует дух. Дух может быть в плену у чувственности, может и освобождаться от этого плена. История души — по крайней мере там, где эта история выражается в победе духа — проходит определенные ступени в освобождении духа от плена чувственности. Эта "победа" духа<sup>24</sup>, образуя содержание "духовного развития", заключается не в одном освобождении от плена чувственности, но и в преодолении изначального раздвоения в самом духе. Это изначальное раздвоение, связанное с тем, что называется "первородным грехом"<sup>25</sup>, побеждается лишь соединением духа с Абсолютом, — вне благодатной помощи свыше, "своими" средствами оно не может быть преодолено, ибо самое то раздвоение ("грех") в том и заключается, что личность, не будучи Абсолютной, не будучи самосушей, стремится стать самосушей, т.е. "своими" силами жить своей жизнью.

5. Но не только эмпирическая психика опосредствует духовную жизнь, но и тело тоже является опосредствующей сферой. В человеке невозможно ни реально ни даже в абстракции мыслить тело, как особую, замкнутую в себе сферу, — как нельзя мыслить так и

---

<sup>23</sup> В современной психологии часто применяют термин "слои души", но, конечно, никогда не доводят эти термины до буквального их смысла, т.е. не раздвигают онтологически их, не разбивают подлинного единства души.

<sup>24</sup> С наибольшей ясностью изображает ступени "мистического" развития Delacroix в своей давней книге "Etudes d'histoire et de psychologie du mysticisme".

<sup>25</sup> См. развитие этого в главах о христианской антропологии в моей книге "Проблемы воспитания".

душу и дух. Человек живет единой (хотя и сложной) жизнью; его телесная, душевная и духовная жизнь есть одна жизнь, а не три жизни, протекающие одна рядом с другой. Именно это и значит учение В. Штерна, что в человеке все личностно: нет в нем ничего, что жило бы "своей" жизнью — вне жизни личности; различие психической и физической жизни не затрагивает сущности личности. Личность живет в теле, живет в душе и духе; иерархическая конституция человека как раз и означает, что, будучи онтологически разными, эти "сферы" образуют одну и единую жизнь.

Но здесь то и встает со всей остротой проблема тела, как сферы, входящей в единую и целостную жизнь. В человеке так явно, так напряженно выступает "вечное", что то, что мы называем "смертью", не может разрушить всего, что было вечного в нас. Уже для душевной жизни, для всей психической эмпирии бесспорно, что вечное пронизывает ее, что целые циклы эмпирической жизни настолько укореняются в вечности, что дыхание смерти не может их разрушить. Для современной психологии вообще бесспорно "бессмертие" души, спорно лишь то, что именно в ней бессмертно. Если мы возьмем, например, построения Вундта, который учит о бессмертии духовных ценностей, вырабатываемых личностью в ее жизни (таково же было учение Фихнера) или учение Джемса об "океане" психической жизни, в котором "растворяется" со смертью душа, теряя свою "личность", но не теряясь в своем содержании, то во всех этих и подобных построениях утверждается, что с разрушением тела продолжает жить душа, хоты бы и теряя свое личное начало. Но именно учение о бессмертии души и особенно очень распространенное учение о бессмертии всего "вечного" в душе и ставят вопрос о функции тела в жизни личности. Если со смертью душа может жить без тела, тогда действительно тело является чем-то вроде

покрова души, при отделении от которого и начинается собственная жизнь души. И такое учение не только не согласуется с бесспорным фактом целостности личности, включающей в себя тело, как органически связанную, а не внешне "приклеенную" часть свою, но и требует такой переработки учения о душе, при которой тело не играло бы никакой роли в жизни души. Между тем тело занимает в эмпирической психике такое огромное место, так неисследимо сплетается в человеке психическое и телесное, что перестроить учение о душе так, чтобы при отделении души от тела была возможна собственная жизнь души, — немыслимо. Тело является загадкой для анализа "тайны" человека, — и простейшим ответом на эту загадку было бы учение о том, что при смерти исчезает совсем не только тело, но и душа. Те же, кто признает нечто неразрушимое в человеке, очевидно должны дать такое истолкование функции тела, чтобы при этом смерть не разрушала живой целостности в человеке. Психология нашего времени лишь слегка подходит к этой труднейшей проблеме метафизики человека. По существу здесь возможно только два решения, и оба они выдвинуты религиозной историей — одно учит о воскресении тела, другое о перевоплощении. К анализу этих учений и особенно гипотезы перевоплощения с точки зрения материалов, нами приведенных, мы теперь и обратимся.

6. Учение о воскресении и учение о перевоплощении оба исходят (хотя и по разному) из той метафизической идеи, что тело является необходимым органом души, что разрушение тела при смерти должно смениться восстановлением тела в составе человека. Учение о воскресении признает, однако, что в порядке "естества" восстановление тела, уже разрушенного, невозможно, что это восстановление мыслимо лишь как особое действие Божие, как продолжение той победы над смертью, которую Иисус

Христос создал в Своем воскресении, открыв тем возможность и воскресения всех умерших. В христианском учении соединяются таким образом два принципа — невозможность "естественного" восстановления тела и признание необходимости этого восстановления для полноты жизни. Жизнь усопших, хотя и есть жизнь, но умаленная и требующая для своей полноты восстановления тела.

В том, что христианское учение о воскресении тела является "благовестием", откровением, — ясно выступает невозможность принять это учение иначе, чем в порядке веры. Но христианство своим благовестием о воскресении не только отвечает глубокой потребности нашей в том, чтобы было снято злое дело смерти, разлучающей мертвых от живых, — но оно в учении о воскресении раскрывает до конца метафизическую значимость, метафизическую устойчивость личности. В Воскресении, конечно, восстает личность с рядом изменений ("сеется тело душевное, восстает тело духовное"), но это та же личность, какая была на земле до смерти — в ее единичности и неповторимости, в ее своеобразии. Все то в жизни на земле, что связывает себя с вечностью, что получает печать вечности, все оно восстает в воскресшем человеке; смерть поистине является неким сном, злым отнятием тела от души, — и когда приходит воскресение, тот же человек оживает, чтобы в новой жизни, в преображенном своем естестве завершить и укрепить то, что начато было до смерти. Христианство персоналистично именно в учении о воскресении; ничто так не раскрывает тайну человека, всю неразрушимую его единичность, всю метафизическую стойкость личности в полноте и целостности всего ее естества, как именно учение о воскресении. Можно не чувствовать, по слабости веры, реальности воскресения, но нельзя отвергать, что именно идея воскресения, т.е.

восстановления телесности в человеке раскрывает нам загадку тела в человеке. Христианское учение о том, что Христос, по своему воскресении, вознесся в теле, что Он, истинный Бог, ныне пребывает на небе в прославленном своем теле, утверждает с исключительной силой принцип телесности, как неотъемлемой, онтологически неустранимой из естества человека функции личности. Тело нужно личности для ее жизни, вне тела личность может жить лишь в умаленной жизни, ожидая восстановления тела; без тела нет полноты жизни, нет целостности. Единичность и неповторимость личности относится таким образом в христианстве и к телу: не новое тело создается при "восстановлении", а "воскресает" прежнее. Самое понятие воскресения, чтобы иметь реальный смысл, предполагает, что с разрушением тела не все исчезает в телесности человека: как бы ни мыслить эту "печать" телесности (это не имеет сейчас значения), но важно то, что в воскресении восстает "то самое" тело, какое было в человеке — не в смысле материального состава (ибо и при жизни человека материальный состав не остается одним и тем же), а в смысле той единичной и неповторимой связи данной души и данного тела, какая имеет место и в жизни. Как лицо человека, будучи особенно чувствительным отражением психических движений, становится в процессе жизни интимнейше связанным с душевными процессами и меняется с изменением их, — так и при воскресении тела человек будет чувствовать свое восстановленное тело, как именно "свое", вновь обретенное.

7. Учение о перевоплощении<sup>26</sup> как раз не исходит

---

<sup>26</sup>Мы все время имеем в виду то изложение доктрины о перевоплощении, какое дал Штейнер. Идеи Блаватской менее систематизированы, порой противоречивы, хотя во многом и глубже построений Штейнера.

из идеи о неотъемлемой связи тела и духа в человеке, — оно признает возможной полную и богатую жизнь духа вне тела<sup>27</sup>, но в то же время утверждает, что дух наш, по освобождении от тела и души<sup>28</sup>, испытывает потребность вновь иметь тело и душу. Эта потребность не вытекает из природы человеческого духа, а обуславливается так наз. действием "кармы", т.е. тем, что дух, даже освободившись от тела и души, уносит с собой "следы" своего пребывания в теле и душе.<sup>29</sup> Эти "следы" связывают человеческий дух с его прошлым — в чем и состоит "карма". Для внешнего взора эта "карма" предстает, как чисто случайная судьба, — но для тех, кто может глядеть в глубину своей души, ясно, что корень всех "случайностей" в человеке заключен в нем самом — в "плодах" его прежних воплощений: так возникает неизбежность для чистого духа, уже освободившегося от тела и души, нового воплощения, которое всецело связано поэтому с кармой.<sup>30</sup> Правда, Штейнер, развивая свою доктрину, постепенно стал выдвигать и другое учение о

---

<sup>27</sup>О "чистой" жизни человеческого духа после смерти Штейнер пишет всюду. См. особенно его "Духоведение". Для учения о "чистой" жизни человеческого духа существенны также все построения об эволюции духа, а также учение о том, как произошло "падение" чистых духов в телесное существование (учение о Люцифере).

<sup>28</sup>О последнем см. популярное, но ясное изложение в книге "Духоведение".

<sup>29</sup>Учение о смерти и путях духа подробно изложено в книге "Духоведение" и "Geheimwissenschaft im Umriss".

<sup>30</sup>На этом основана надежда на освобождение от новых воплощений в буддизме, а также в орфическом богословии. В обеих доктринах мотив освобождения от новых перевоплощений, ужас перед их возможностью определяет их религиозные искания.

"потребности" у чистого духа нового перевоплощения, не связанное вовсе с идеей кармы, но это учение не занимает существенного места в его системе.<sup>31</sup> Во всяком случае внетелесное существование человеческого духа, полное его развоплощение признаются возможным. Совершенно понятно, что если было бы иначе, то это значило бы, что духу нужно не "реинкарнация", а "воскресение", т.е. восстановление телесной жизни в ее неповторимом единстве с духом. Иначе говоря, идея перевоплощения, т.е. идея новых воплощений духа означает принципиальную отдельность духа от его эмпирии (души и тела). В силу закона кармы духу неизбежно надлежит после смерти вновь воплотиться в эмпирическую оболочку, но совершенно новую: прошлое остается в виде "плодов" своих лишь в духе, эмпирическая же оболочка не есть "воскресшая" прежняя, а совершенно новая. Поэтому и эмпирическое "я", пока оно не "просветлено", не подозревает того, что оно является новым воплощением уже жившего на земле духа; каждое эмпирическое "я" в любом воплощении своего духа, живет и развивается так, как если бы оно впервые явилось на свет — само для себя. Учение о перевоплощении неизбежно должно признать факт этой своеобразной "трансцендентальной иллюзии", этого коренного заблуждения эмпирического "я", которое сознает себя в своей абсолютной единичности, незаменимости и самоценности. Преодоление этой иллюзии и есть задача духовного восхождения... И тело и душа действительно — "новые", и эмпирическая жизнь действительно есть подлинно новая жизнь, ибо эмпирическая жизнь, как

---

<sup>31</sup>у Штейнера кое-где говорится, что новое перевоплощение возможно лишь в том случае, если развоплощенный дух "созреет" — "для нового служения" (!) в теле. Это, конечно, не имеет ничего общего с неизбежностью перевоплощения по закону кармы.

таковая, невозстановима.

Но из этого с неизбежностью следует новое учение о человеке, о разнородности и существенной отделенности разных сторон в нем. Если дух может продолжать свое существование в разных воплощениях, — то это означает столько же независимость и внутреннюю отдельность духа от его эмпирии, сколько и отдельность эмпирии от духа. Здесь лежит корень учения, неустранимого для всей доктрины перевоплощения, о существенной разнородности и отдельности разных "сторон" в человеке. Войдем в некоторые подробности этого существенного учения Штейнера и его единомышленников.

8. Учение о человеке, о его "составе" еще у Блаватской представляет довольно беспорядочную сводку разных идей, эклектически взятых из индуизма и так наз. "герметической" литературы.<sup>32</sup> У Штейнера все это несколько переработано, но основной дефект остается: мотивы и основания разграничения разных "сторон" в человеке и у него необычайно шатки. Обычно он различает 4 или 7 или 10 элементов; более настойчиво первое различение (физического, эфирного и астрального "тел" и "я"). Все они не только самостоятельны, но и в своих корнях связаны с разными "планами" мира, с разными фазами его эволюции.<sup>33</sup> Человек есть сложная система или сочетание разных жизней в нем; отдельные "элементы"

---

<sup>32</sup>О герметизме см. на русском языке этюд Ф. Ф. Зелинского "Гермес Трижды Величайший" (в сборнике "Соперники христианства").

<sup>33</sup>См. об этом *Geheimwissenschaft*, а также сборник статей "Порог духовного мира". (Рус. пер. Изд. "Духовного учения", Москва 1917 и сборник "Духовные существа в небесных телах". Рус. изд. Париж. 1933). С этим связана необычайно фантастическая христология Штейнера (См. особенно *Lukas Evangelium*).

живут своей особой жизнью, подчинены своей особой закономерности, вообще в человеке нет одной жизни — а известное единство вносится "сверху" — связующим духовным началом. Однако эти сферы жизни могут отделяться друг от друга и снова затем соединяться: так во время сна астральное тело и "я" свободно отделяются от физического и эфирного тел<sup>34</sup>, которые обходятся в это время без астрального тела и "я". Того же порядка и явление смерти: как говорит в одном месте Штейнер, "не душа и дух оставляют тело, но они отпускаются телом, когда его силы больше не могут действовать в смысле человеческой организации". Такая дезинтеграция целого, разъединяющая самостоятельные части его, оставляет каждую сферу следовать ее особым путем.<sup>35</sup> Подобно тому и душа (уже после смерти) "отпускает дух, когда ее силы не могут больше действовать в смысле человеческой душевной организации". Душа затем, уже будучи отделенной от духа, "растворяется" в особом "душевном мире"<sup>36</sup> — хотя духу труднее отделиться от души, ибо он был "связан с ней непосредственно — душа ведь есть собственная жизнь духа". Когда дух остается свободным от всего, он сам начинает жить новой жизнью в "мире духов"... Не будем говорить о всех этих детских фан-

---

<sup>34</sup>Лучше всего это изложено в *Geheimwissenschaft* (изд. 1930 г.) S. 47-102.

<sup>35</sup>Все это описано у Штейнера с разными подробностями в "Духоведении" и разных его лекциях.

<sup>36</sup>"Духоведение", стр. 107, см. также сборник "Порог духовного мира", книгу *Metamorphosen des Seelenlebens*. Это учение о "растворении" разных "тел" в соответственных "планах" радикально противоположно идее органического единства личности: ничего более *неестественного* нельзя и придумать в таком огрублении фактов.

тазиях, раздражающих читателя решительной их надуманностью и ненужностью, — скажем лишь, что именно в этих вопросах Штейнер впадает в искушение крайнего овеществления духа... Дух остается в мире духов, "пока не созреет для нового телесного бытия" — и тогда начинается новое воплощение...

9. Все это учение видит в человеке условное и случайное сочетание разных жизней; начало единства и тождества дано лишь в духе. Каково же отношение этой объективной основы тождества и единства в человеке к его "я", к началу личности?

Штейнер неизбежно различает эмпирическое "я" и глубинное "я", хотя и не любит останавливаться на этой опасной для его доктрины теме. Эмпирическое "я" хотя и создается, повидимому, силами глубинного "я", но принадлежит, по существу, сфере эмпирии и погибает вместе с ней: единство духа связано лишь с глубинным "я", — и это глубинное "я" (его Штейнер часто называет "вторым" или "истинным" "я") и есть то "ядро", которое остается единым в разных перевоплощениях. Эмпирическое же "я" исчезает вместе с физическим телом<sup>37</sup> — а самое ядро самосознания со смертью (а у посвященных и до смерти) связано с глубинным "я": иначе говоря, эмпирическое самосознание "растворяется" со смертью, после смерти для него нет объективной опоры существования.

Мы говорили выше, что современная психология тоже различает два "я" в человеке, но она не отодвигает их друг от друга, ибо эмпирическое "я" есть функция глубинного "я". Это значит, что, если не исчезает глубинное "я", то не может исчезнуть и эмпирическое "я",

---

<sup>37</sup>Сборник "Порог духовного мира". Рус. пер. 1917. Стр. 21, *passim*.

раз оно возникло.<sup>38</sup> Штейнер же как раз связывает судьбы эмпирического "я" с теми эмпирическими "оболочками", которые распадаются постепенно. Без исчезновения эмпирического "я", как такового<sup>39</sup>, новое воплощение духа и возникновение нового эмпирического "я", очевидно, невозможно. Здесь лежит поворотный момент в логике антропософских построений: обойти его, т.е. признать близость и неразрывность двух "я" в человеке означало бы невозможность и ненужность нового воплощения, т.е. новой эмпирической жизни для глубинного "я". Логика идеи перевоплощения требует этого рассечения внутри человека.

Во всем рассуждении Штейнера это "рассечение" двух "я", их существенное разделение, подсказываемое логикой идеи перевоплощений, естественно, определяет весь ход его анализов в изучении человека. Проблема тела и его смерти в силу этого разрешается так, что тело, подобно эмпирическому "я", отделимо от глубинного "я" и заменимо другим телом. Единичность, своеобразие связи тела и духа категорически отвергаются. Чтобы вскрыть всю шаткость этой позиции, подвергнем беглой критике основные построения Штейнера относительно состава человека.

10. Уже первое различие, а затем и отделение физического тела от эфирного вскрывает с полной ясностью основную ошибку Штейнера в самом методе его рас-

---

<sup>38</sup> Возникновение нескольких "я" в эмпирической психике есть душевная болезнь, не означающая объективной диссоциации эмпирической психики, а лишь "отверждение" эмоциональных перегородок между различными циклами в эмпирической психике.

<sup>39</sup> И по учению антропософии, от души остаются "следы", "воспоминания" в глубинном "я", онтологически реализующие силу кармы.

суждения. И современная наука признает, что живое и одушевленное тело не есть механизм или система физико-химических процессов; так наз. неовитализм<sup>40</sup> — в тех или иных формах — заставляет признать в живом теле дополнительные "начала". Но как неправ был прежний витализм, говоривший об особой "жизненной силе", так еще более неосновательно начало жизни называть особым (эфирным) телом, оставляя на долю "физического тела" простую систему физико-химических процессов.

Такого тела не существует в реальности — это есть некая абстракция, которой конечно, можно условно пользоваться, но нужно при этом постоянно иметь в виду, что это только абстракция. Как бы ни объяснять "начало" (принцип) жизни, но оно не существует вне того, чему дает жизнь, как и "физическое" тело просто не существует вне того, что сообщает ему жизнь. Единство, подлинное и реальное единство тела и одушевляющего его принципа жизни должно быть признано ненарушимым. Но и живое тело без души, без психических движений ("астральное тело") тоже является абстракцией; в действительности душа и тело (а также душа и дух) соединены неразрывной и совершенно единичной, неразложимой связью. Перенося эти рассуждения на взаимоотношения эмпирического и глубинного "я", мы должны признать, что, только учитывая их подлинное, глубокое и неразрывное единство, мы можем вообще углубиться в полноту жизни обоих "я". Эмпирическое "я" (это готов признать и Штейнер<sup>41</sup>) есть функция глубинного "я", есть "создание" его в эмпирическом плане — и вне этого глубинного "я" оно не

---

<sup>40</sup> См. об этом мою книгу "Проблемы психической причинности".

<sup>41</sup> О "работе" глубинного "я" см.: "Духоведение", "Порог духовного мира", почти все сочинения Штейнера.

мыслимо. Но и обратно: глубинное "я", вызывающее к бытию эмпирическое самосознание, само живет и действует именно в этом эмпирическом самосознании. Пусть эмпирическое самосознание лишь частично и неполно выявляет и вбирает в себя все то, чем живет глубинное "я", но как функция последнего, эмпирическое "я" не может быть от него оторвано. Оно само есть некое событие в жизни глубинного "я", часть его жизни, всецело с ним связано и не может быть мыслимо в какой-то отдельности от него. Его нельзя мыслить "отделяемым" от глубинного "я": мы разъяснили выше, что вся эмпирическая психика всецело духовна, иначе говоря всецело пронизана "я", срастается внутренне с ним настолько, что никакое "отделение" здесь немыслимо. Или вообще единства в "я" нет, или же эмпирическое "я" неразрывно и глубоко связано с глубинным "я". То, что личность вообще имеет свое эмпирическое существование, то, что в ней есть эмпирическая сфера, — это есть явление в вечности, явление, укорененное настолько в духовном ядре личности, что "погибнуть", "раствориться" в чем-то оно может лишь при смерти самого глубинного "я". И речь идет не о тех "следах", какие могут запечатлеться в глубинном "я" от его общей жизни с эмпирической сферой; речь идет о том, что сама эмпирическая личность не может исчезнуть, если живет глубинное "я".

Надо отметить — и это совсем немаловажно при погружении нашем в эти глубокие проблемы — что все эмпирическое самосознание непосредственно знает эту неотделимость свою от глубинного "я" и никак не может вместить идею, что глубинное "я" может жить без него. Это настолько противоестественно, что не одна инерция идеи индивидуального бессмертия, но и глубокое сознание чистой невозможности этого определяет глубочайшие движения нашей души. С моим эмпирическим сущес-

твованием связаны все близкие мне существа, как отец и мать, вся семья в старших и младших поколениях, — связаны все те, с кем проходил я мою жизнь, кто глубоко входит в нее. Можно еще мыслить полное исчезновение личности, но нельзя — этому противится не одно желание сохранить всю полноту жизненных связей (хотя сила и глубина этого желания сами есть свидетельство их ясно-видения) — нельзя мыслить, что в глубинном моем "я" будет идти жизнь, если все то, чем жило, во что уходило, чем само себя наполняло это "я", т.е. вся эмпирическая полнота пережитого может быть "стерта", как стирается пыль, может быть "снята", как снимается одежда. Если бы это было так, то никогда невозможно было бы в самом составе эмпирического самосознания сознание того, что "я" осталось единым во всех изменениях моего эмпирического "я". Оно меняется, но не меняется то, что это суть "состояния" моей подлинной, реальной личности. В этом "чувстве", что все эмпирическое есть состояния глубинного "я", есть события подлинной моей личности, — заключена невозможность мыслить какое-то "чистое" "я", забывшее или стершее все то, в чем оно само жило.

11. Но эта методологическая невозможность разорвать связь "я" глубинного и "я" эмпирического означает не только ошибку в этом пункте антропологии Штейнера. Суть ошибки заключается в том, что то, что он различает в мысли, становится в его построении онтологически отдельным: в этом и есть логический скачок, отвергающий приемлемость всех этих разделений человека на разные составные части. Если Аристотель учил о "трех" душах, то даже для него было неприемлемо отрицание живого единства личности. Тем более неприемлемы для нас те раздробления личности, которые идут еще от индуизма, а отчасти от позднейшего (эпохи начала христианства) оккультизма. Как в христологических пост-

роениях Штейнера решительно никакого серьезного за собой основания не имеют все предположения о различной "истории" физического, эфирного и астрального тела Иисуса Христа, — так и по отношению к строению человека вообще неприемлемо учение Штейнера, устанавливающее такую многочисленность разноприродных начал в нем. Единство личности есть не фактическая связанность разных жизненных процессов в этих разных началах, а есть единая, подлинно единая жизнь целостного организма. Личность не есть сумма отдельных центров или сфер, не есть их химическое или органическое сочетание, а есть новое единство, одна жизнь, укорененная в своем духовном начале, иерархически целостная. В этом едином и целостном в своей жизни существе есть разные части, разные члены, — и самое существенное, глубокое различие происходит между телесной и психической стороной. Но личность остается единой, несмотря на это кардинальное различие: тело человека не есть только орган или инструмент, но есть живая сторона личности, оно тоже лично, оно соучаствует в жизни личности.<sup>42</sup> Неприемлема поэтому антропология Штейнера, разрывающая целостное единство человека на ряд самостоятельных сфер, — и тем более неприемлемо учение о возможности для духа, нашедшего свою индивидуализацию в одном воплощении — развоплотиться. Смерть либо есть всецелое исчезновение личности, либо вовсе не есть развоплощение: *tertium non datur*. После смерти возможно поэтому либо воскресение тела, либо угасание и исчезновение индивидуальности во всем целом.

12. Но если невозможно перевоплощение, то как следует понимать все же распад телесной жизни при смерти с христианской точки зрения? Заметим, что эта

---

<sup>42</sup>Напомню еще раз учение В. Штерна.

проблема существует только для христианства, так как для натурализма смерть есть исчезновение всей жизни, бывшей в личности, а для Штейнера смерть есть освобождение духа от одной эмпирической оболочки для перехода в другую оболочку. Возвращение духа к телесному бытию понятно в идее кармы, но не может быть оправдано в онтологии, — ибо если грехи были совершены во время эмпирического бытия, — почему бы чистый дух (по освобождении от тела и души) не мог освободиться от них в чисто духовной жизни, раз они запечатлены в нем, как духовные следы? Основание перевоплощения отсутствуют во всей этой системе, ибо тело и душа вовсе не принадлежат человеческому духу по его природе. Христианство же в своем учении о воскресении тела утверждает единичность и неповторимость воплощения, т.е. утверждает неразрушимость связи духа с его эмпирическим бытием. Воскресение не есть новое воплощение, — иначе говоря, с христианской точки зрения смерть вовсе не есть развоплощение, не есть гибель эмпирической сферы в человеке. Распад тела не есть гибель телесности в человеке, не есть развоплощение — вот глубочайшая метафизическая идея христианства, одинаково важная и для понимания человека и для понимания смерти. Не все в телесной оболочке человека, очевидно, погибает со смертью.

Как и что сохраняется при смерти, почему смерть, неся с собой распад тела, не есть развоплощение, — об этом сейчас мы не можем вести речь. Мы можем кончить наш анализ лишь утверждением — единство и целостность личности никоим образом не допускают перевоплощения. Метафизика человека может колебаться лишь между полным исчезновением человека при смерти или воскресением, восстановлением (преображением) его индивидуальности. Учение же о перевоплощении реши-

тельно несоединимо с тем пониманием человека, которое покоится на твердо установленных фактах и утверждает единство и целостность личности при иерархическом строе в ее составе.

В. В. Зеньковский

## ПРАВОСЛАВИЕ И БУДДИЗМ\*

*Всяк возносяйся смирится и смиряяйся  
вознесется (Ев. от Луки XIV, 11)*

Основная идея Богооткровенной религии заключается в следующем: Бог, абсолютный, предвечный, триипостасный Дух, надмирный и всемогущий, творит все из ничего, "из несущего". Только Бог есть сущий в полном смысле этого слова, или "Жизнь Вечная", другими словами, "Имеющий жизнь в Самом Себе", "Самодовлеющее Существо". Между тварью и Творцом бездна, которая преодолевается любовью Бога. В Богочеловечестве Христа совершается великая тайна этого преодоления.

Итак, тварная природа человека, возникшая "из несущего", бесконечно отличается от природы Творца. И в этом начало и основание смиренномудрия (онтологическое обоснование). Человек не самодовлеющее существо. Как физическое его тело нуждается во всем извне: в пище, одежде, воздухе, солнце и т. д., так и дух его имеет жизнь вечную в высшем истинном смысле этого слова не в самом себе, а получает ее в Богообщении. Таков замысел Творца о человеке. Человек — малый тварный бог, в нем образ (отображение) Божие, и он по самой природе своей стремится к своему Первообразу. Только в Боге может человек осуществить свое призвание и, следовательно, найти блаженство. Человек нуждается в питающих его дух Божественных энергиях, в непосредственном, таинственном единении со Христом в тайне Евхаристии: "Аще не

---

\* Статья взята из книги И. М. Концевича "Истоки душевной катастрофы Л. Н. Толстого" (прим. ред.).

снете плоти Сына Человеческого, ни пиете крови Его, живота не имате в себе" (Ио. VI, 53). В общении таинств и личном подвиге человек может бесконечно совершенствоваться, уподобляясь своему Первообразу — Богу: "Будьте совершенны, как совершен Отец ваш Небесный".

Богооткровенная религия, и только она, раскрывает нам тайну троичности Божества. Бог — сверхлично-личный<sup>1</sup> триипостасный Дух, и в любви вся полнота внутритроичной Божественной жизни. Любовь есть гармония двух противопологающихся индивидуальностей. Всегда одно лицо является объектом любви другого. Так в Боге: Бог-Отец и Бог-Сын, любовь Отца к Сыну и Сына к Отцу.

Затем Творец и тварь, — Бог и человек. Любовь Творца к Своему созданию вызывает Боговоплощение и ответная любовь человека — Богосыновство.

Личность человека, являясь отображением Абсолютного Духа, в нем укореняясь и утверждаясь, приобретает благодаря этому всю свою исключительную ценность. Она, эта личность, "единственная и неповторимая" в "очах Божиих" дороже всего остального мира, и христианство раскрывает нам всю ее абсолютную ценность. Но и теперь, в современном нам нео-язычестве, она, эта личность, обесценивается как и до Христа.

Абсолютная ценность личности является основанием и христианской любви. Мой ближний в христи-

---

<sup>1</sup> Все Свойства Творца бесконечно отличаются от свойств твари. Так и Божественное единое Начало выражается в 3-х Лицах. Это значит, что Его личное бытие глубоко отлично от нашего ограниченного единоличного бытия, и термин личности мы применяем лишь по аналогии, указывая на то, что все ценное, имеющееся в личном бытии, есть в Боге, однако в такой превосходной степени, что все же нет тождества между понятием тварной личности и понятием Лиц Божественной Троичности (Н. Лосский).

анстве есть индивидуальность, лицо мне противоположное, единственное и неповторимое. И только при такой высокой оценке личности приобретает свое значение высшее проявление любви — "полагать душу свою за други своя" и "любить ненавидящих тебя".

Любовь это великая сила: "любовь есть подательница пророчества, любовь — виновница чудотворений, любовь — бездна осияния, любовь — источник огня в сердце, который чем более истекает, тем более распалает жаждущего. Любовь — утверждение ангелов, вечное преуспеяние" (Иоанн Лествичник, сл. 30, 35).

Божественная любовь это плод молитвы, и есть не что иное, как благодать, проникшая во внутрь нашего существа. Любовь согласно св. Диадоху не есть только движение души, но и нетварный дар — "божественная энергия", которая воспламеняет душу непрестанно и соединяет ее с Богом по дару Духа Святого. Оттого она и невыразима.

Любовь, это мистическое соприкосновение с Богом и ближним, осуществляется через посредство сердца. Сердце есть орган, устанавливающий эту особую интимную связь с Богом и ближним.

На пути человека к Богу непреодолимой стеной стало его грехопадение. Преодолеть свое падение своими силами человек уже не мог. Необходим был "Избавитель", обещанный Богом еще прародителям. И Бог-Слово нисходит на землю, чтобы спасти человека и открыться ему. "Как власть Имущий", Он совершает искупление всего рода человеческого на кресте, и своим воскресением Он, "Победитель смерти", предваряет всеобщее воскресение мертвых. Он учреждает Свою Церковь, "единую, святую, соборную и апостольскую", мистическое "Тело Христово", и этим основывает Свое Царство, которому "не будет конца". То грядущее Царство жизни вечной, где

Господь "утрет всякую слезу", где, наконец, падший, но теперь восстановленный "образ Божий", — человек, в своем Первообразе, вернувшись к Нему, найдет полноту бытия, блаженство и бесконечное развитие своей индивидуальности.

"Христианство есть полнота (плирома) живой конкретной личности Богочеловека и, следовательно, оно единственно, неповторимо, индивидуально" (Вышеславцев).

Иисус Христос есть тот "Краеугольный Камень, который отвергли строители". Боговоплощение это величайшее событие в мире. Оно вызывает грандиозный исторический сдвиг, крушение старого и начало нового мира. Достоевский говорит: "произошло столкновение двух самых противоположных идей, которые только могли существовать на земле: человекобог встретил Богочеловека, — Апполон Бельведерский — Христа" (Дневник писателя).

"Огонь пришел Я низвесть на землю, и как желал бы, чтобы он уже возгорелся!" (Лук. XII, 49), говорит Спаситель, Огонь, долженствующий возродить человечество! И как оно нуждается в этом огне! Ибо оно по грехопадению, предоставленное лишь своим собственным силам, к началу нашей эры окончательно изжило свои моральные силы, растратило их окончательно на широких путях "мира сего", смысл жизни был утерян: человечество находилось в безвыходном духовном тупике.

Но вот, в Божественном огне, в огне благодати Святого Духа, рождается первохристианство, единственное и неповторимое в своей девственной чистоте и красоте. Мученическим своим подвигом оно преодолевает язычество. Возникает новая Византийская империя уже на основе духовных начал, и там, непосредственно из первохристианства, зарождается великая православная куль-

тура. Появляются "огромной внутренней духовной силы канонические памятники универсального значения, литература святых отцов и учителей Церкви, вековое литургическое богатство" (Архим. Киприан).

Восточные православные аскеты при содействии благодати Святого Духа в совершенстве изучили душу человека, законы ее жизни и пути к духовному ее восхождению. В их творениях разработан и передан всем народам и на все времена путь к высшему совершенству, святости и Боговедению.

Возьмем хотя бы творения Великого Макария, жившего в 4-м веке. Они представляют собою запись небожителя, небесного человека. Ему, как достигшему высочайших степеней совершенства, открыт духовный мир и его законы. Он также созерцает душу и видит все, что в ней происходит. Он указывает ей путь к совершенству. Он весь в Богосозерцании и восхищении. Ему открыты великие тайны горнего мира. Творения Макария говорят нам, главным образом, об обожении. Он развивает философию Богообщения, хотя и не строит философской системы. "Эллинские философы, — говорит он, — учатся владеть словом. Но есть другие философы, невежды в слове, которые радуются и веселятся о Божией благодати".

Итак, создавалась богатейшая богословская и аскетическая литература. Многие до сих пор еще не изучено, многое еще не переведено на русский язык и многое хранится еще только в рукописях. И на протяжении всех веков в православии были разительные примеры достижения Богообщения, состояния "обожения", святости, следствием чего всегда были необыкновенные благодатные дары, для всех очевидные, как в Византии, так и в России, ее наследнице.

Каковы же законы постижения духовных истин, в чем эта тайна познания?

Для этого требуется соответствующее "устройство души"<sup>2</sup>, та ее особенная настроенность, дающая возможность воспринимать и постигать духовные сущности подобно тому, как и музыкальный инструмент требует определенную настроенность, чтобы он мог передать мелодию. Для этого необходимо обновление души. Тогда силы ее, "приведенные в чудесное согласие и стройность, делаются способными при прикосновении к ним Божественной благодати, издавать звуки и глаголы духовные, восходящие на небо, пред престол Божий, благоприятные Богу".<sup>3</sup>

Силы души распадаются на две части: первая из них находится в области сознания человека. Это "внешний человек" или внешняя сфера с многочисленными функциями. Второй частью является внутренняя сфера, "внутренний", или "потаянный сердца человек" (I Петра III, 4); сфера, лежащая уже за порогом сознания, центральное сосредоточение которой можно назвать "глубинным я". Это те силы духа, которые отодвинуты грехом внутрь человека за порог сознания. Грех нарушил исконную, "первозданную" цельность личности, ту цельность, в которой таится корень индивидуальности личности.

Этот "сокровенный сердца человек" закрыт от сознания властью греха. И цель православной аскезы — преодолеть грех и собрать силы души, связать эмпирическую внешнюю сферу с глубинным центром, этим "внутренним средоточием" или, по слову Писания, "сердцем" человека и подчинить ему внешнюю сферу.

"Надо собрать все силы души в одну силу, надо

---

<sup>2</sup>"Устройство души" — определенное понятие в аскетике, означающее ее настроенность, ее строй. Цель подвига — дать правильное устройство душе.

<sup>3</sup>Игнатий Брянчанинов. Т. II. С. 283, 284.

отыскать то внутреннее средоточие бытия, где разум и воля, и чувство, и совесть, прекрасное и истинное, удивительное и желаемое, справедливое и милосердное, и весь объем ума сливаются в одно живое единство, и, таким образом, восстанавливается существенная личность человека в ее первоизданной неделимости" (цельности) (Киреевский). Тогда жизнь души сосредоточивается в сердце, этом непосредственном и всеобъемлющем органе жизни. Тогда открывается и постижение высших духовных истин.

"Постигает, созерцает и усматривает все не только один интеллект: постижение шире, чем мышление, чем интеллектуальное сознание. Сердце есть тоже орган постижения. Оно постигает многое, что недоступно интеллекту, оно постигает святость, красоту, ценность.

Кроме умственного, есть эмоциональное постижение. Сердце есть орган познания, если мы берем познание во всей широте узрения и постижения, далеко выходящего за пределы научного познания. Чтобы постигнуть недоступное изолированному интеллекту, нужно "умом в сердце стоять", то есть когда ум, соединившись с сердцем, господствует в нем; ибо и ум, по восстановлению цельности личности, концентрируется в сердце, так как личность имеет единый сокровенный центр".

"Понятие "сердца" занимает центральное место в мистике, в религии и поэзии всех народов". "В Библии сердце встречается на каждом шагу"; это орган всех чувств вообще, а религиозного в особенности: оно орган воли, — принимает решения. "В сердце помещается такая интимная, скрытая функция сознания, как совесть, которая, по слову Апостола, есть "закон, написанный в сердцах". Сердце обнимает собою не только явления психической, но и физической жизни. Сердце есть центр свободы. Только так можно объяснить, что из сердца

исходят как добро, так и зло, как ненависть, так и любовь. Все явления жизни исходят от него и возвращаются к нему и действуют на сердце. "Больше всего оберегаемого оберегай свое сердце, ибо из него исходит жизнь" (Прит. IV, 23).<sup>4</sup>

Сердце есть то самое, что в психологии хорошо известно как принцип единства сознания, как центр сознания.

Но сердце есть нечто более глубокое, религиозное, остающееся недоступным для научной, эмпирической психологии. Сердце есть предельный, таинственный центр личности, скрытый мистический центр души, вечный и бессмертный.

Цельность личности восстанавливается по мере преодоления греха, в меру очищения сердца от страстей: поэтому постижение духовных истин находится в прямой зависимости от состояния моральной сферы человека: "Блаженни чистии сердцем, яко тии Бога узрят".

"Те, кто суть сыны света и сыны служения Нового Завета во Святом Духе, те от людей ничему не научаются, ибо они богонаучены: сама благодать пишет в их сердцах законы Духа. Им не нужно достигать полноты убеждения в писаниях, написанных чернилами, ибо на скрижалях сердца Божественная благодать пишет законы Духа и небесные тайны. Сердце же начальствует и властвует над всеми органами тела. И если благодать проникла в долины сердца, то она властвует над всеми членами тела и над всеми помышлениями. Ибо там (в сердце) находится ум и все помышления души и ее упование; через это и проникает благодать во все члены тела.

Соответственно этому обратно те, кто суть сыны

---

<sup>4</sup>Б. Вышеславцев. Сердце в христианской и индийской мистике. Париж. 1929. С. 5-7, 12, 74, 75.

мрака, в сердцах тех царствует грех и проникает во все члены, ибо "из сердца исходят злые помышления", и, так распространяясь оттуда, омрачает всего человека" (Макарий Египетский. Беседы, 15, 58).

Святитель Димитрий Ростовский различает три состояния познавательной способности ума в зависимости от состояния моральной сферы человека: "Разум невозделанный и долгим временем неочищенный есть разум неразумный, неправый и неистинный разум. В разуме бывает различие, как и во всех внешних вещах: бывает разум совершенный, духовный, бывает разум и весьма грубый, плотский. Кто не позаботится самолично пройти тесным путем евангельским и будет иметь небрежение об очищении ума, тот слеп душою, хотя бы и всю внешнюю мудрость изучил. Он держится только буквы убивающей, а оживляющего духа не принимает. Ум, будучи очищен и просвящен, может разуметь все внешнее и внутреннее, ибо он духовен, а о нем самом судить никто не может" (I Кор. 2, 15).

Восточная (православная) аскеза зиждется на смирении. Смирение — ее исходное положение, ее основание.

"Познавший себя никогда не бывает поруган, чтобы предпринять дело выше своей силы. Он утвердил ногу свою на блаженной стези смиренномудрия" (Лествичник, 25, 50). Смирение приводит человека в состояние трезвости, когда все видится в истинном свете, как оно есть на самом деле. Подвижник опытно знает всю немощь своей человеческой природы, видит все безумие полагаться на свои немощные силы, поврежденные и ослабленные первородным грехом. Но в этом унижении открываются бесконечные перспективы: через унижение, (кенозис), открывается путь к бесконечному совершенствованию, так как смиренный человек прив-

лекает божественную помощь. "Вся могу о укрепляющем мя Иисусе", утверждает Апостол Павел. Апостол может говорить так, потому что на той духовной высоте, на которой он находится, смирение становится уже "некоей таинственной силой". Ее воспринимают только совершенные святые, так как только они "становятся способными по природе своей принять ее", потому что "эта добродетель заключает в себе все" (Исаак Сирий, стр. 237). Смирение "есть духовное учение Христово" и "чувственными словами изъяснить его невозможно" (Иоанн Лествичник, сл. 25, 41). "Смирение есть безымянная благодать души, имя которой тем только известно, кои познали его собственным опытом. Оно есть несказанное богатство, Божие именование" (Иоанн Лествичник, сл. 25, 4).

Солнце освещает все видимые твари, а смирение утверждает все разумные действия. Где нет света, там все мрачно; и где нет смиренномудрия, там все наши дела суетны" (Иоанн Лествичник, сл. 25, 17). "Итак, мы не можем сказать, в чем собственно состоит сила и существо сего солнца (смиренномудрия), однако, по его свойствам и действиям можем постигать его существо" (Иоанн Лествичник, сл. 25, 26).

"Невозможно пламени происходить от снега. Еще более невозможно быть смиренномудрию в иноверном, или еретике. Исправление это принадлежит одним православным, благочестивым и уже очищенным" (25, 33).

\* \* \*

Полной противоположностью Христианству является индуизм. Он всегда отличался и отличается особенной пластичностью и способностью поглощать новые идеи. Так, приблизительно за пятьсот лет до нашей эры он принял учение Готамо-Будды и ввел его в свой пантеон. У себя на

родине индуизм различен и многообразен с своих формах и проявлениях, и языческом многобожии, но к западу нео-индуизм обращен, главным образом, своими буддийскими идеями и философией. Буддизм имеет различные философские направления, но в существенном они сходятся.

Исходным моментом христианского подвига, как уже было сказано, есть смирение, исходным же положением в аскезе индуизма является самоутверждение, чувство своего могущества.

Один из современных нам учителей нео-индуизма суами Ашокананда говорит: "Кандидат должен сознавать, что владеет энергией и могуществом для достижения успеха и почета. Он должен сознавать это могущество свое, чувствовать заранее триумф, который исключает противоположные чувства страха, неудачи, дезертирства. Если он видит в себе последние, он трус, а таковые не годятся для отречения"<sup>5</sup>. Необходимость этого интимного чувства могущества для начинающего подчеркивает и суами Вивекананда.

Итак, самоутверждение — исходный момент аскезы индуизма. Это неизбежно вытекает из его понятия о Боге. Здесь, в индуизме, оно снижается до слияния с человеческой природой. Человек единосущен Богу. "Мы знаем", говорит Ашокананда, "что все игра Божия, что Творец и создание одно"; человеческое "я" совпадает до неразличимости с Божественным "Я". Как говорит Откровение, причиной падения человека был соблазн: "Вы будете как боги!" А тут горше этого: вы сами боги по природе своей.

Как мы видим, первородный грех в индуизме

---

<sup>5</sup>Pratiques Spirituelles par Swami Ashokananda de l'ordre de Ramakrichna. Paris. 1946.

остаётся неопределённым, и он, этот первородный грех, кладёт свою роковую, мертвящую печать на все миро-созерцание индуиста: оно все в категориях безблагодатного язычества, в плену и рабстве "стихий мира сего", вне свободы духа.

Христианство раскрывает нам, что Бог есть абсолютное Добро, Красота и Истина; и первоначальный мир носит отпечаток Творца: все прекрасно, "вся добро зело". И в этой первоначальной красоте мира зла нет: оно чуждо природе мира. Корень зла не в природе твари, а в ее свободе.

Свобода воли — величайший, божественный дар Творца разумной твари, одно из свойств богоподобия, основа совершенствования, обожения, необходимое его условие, так как в очах Божиих имеет цену только свободное произволение, свободное приятие добра, и по этому признаку свободы выбора происходит отбор, так как свобода обуславливает возможность и уклонения от добра, отказа от него, измены своему призванию, отрыва от Источника жизни — Бога, самозамкнутости и самоутверждения. Зло ипостазуруется в падшем ангеле, отделившемся от Бога.

"И видел Я сатану спадшего с неба, как молния!" говорит Спаситель.

"Как ты пал с неба, Денница, сын зари? А говорил в сердце своем: взойду на небо выше звезд Божиих, вознесу престол мой и сяду на горе в сонме богов на краю севера. Взойду на высоты облачные. Буду подобен Всевышнему! Но ты низвержен во ад, в глубины преисподней" (Пророк Исая). Как созвучны с этим самопревозношением "падшего херувима", по слову Господню "древнего зла", слова йога суами Абехаданды: "я есмь уже ни ненависть, ни любовь; я не имею ни добродетели, ни порока; я абсолютная сущность, я вечность, я — божество,

я — всемогущий, я абсолютное знание и свобода, я — Он”.<sup>6</sup>

Здесь, как мы видим, человек отождествляется с Божеством, которое по индуизму есть безличное мировое Начало: “Личность гуру (учителя) составляет одно с Безличным”, говорит Ашокананда, и “вся могущественная космическая энергия заключается в нас самих”.

Если в христианстве личность, возникнув из небытия, возрастая и совершенствуясь, может развиваться до бесконечности, то в индуизме, наоборот, вначале возвеличившись до отождествления с Божеством, но Божеством безличным, фатально обречена на исчезновение. “Наша индивидуальность угасает по мере роста нашей религиозности” (Ашокананда).

Грех, эта болезнь души, если он не преодолен, ведет ее к гибели, непреодоленный же в метафизике индуизма, этот грех влечет всю его философскую систему к полному уничтожению личности.

Евангелие открывает нам, что совершенство — в полноте любви. По учению Будды совершенство в полноте знания, которое заключается в усмотрении, что нет ничего ценного и достойного любви, что всякое бытие не субстанционально, что оно существует только в связи с потоком сознания и должно быть уничтожено радикально путем самоуничтожения личности.

По буддизму знание постигает ничтожность всего сущего, и вся его аскеза направлена к освобождению от

---

<sup>6</sup> В этом случае йог мнит себя уже бесстрастным. Он ставил себе целью угасить все свои чувства (эмоции) и не только греховные, за исключением гордости. Но всякое сильное господствующее чувство, переходящее в страсть, способно поглощать все другие чувства и может расти за их счет. И бесстрастие индуиста только кажущееся, мнимое: за ним кроется гордость. Она, развиваясь за счет других эмоций, заполняет собою всю его эмоциональную сферу души.

влечения к бытию постепенным угашением всех проявлений духа.

Все усилия буддийского мудреца в его "полуфилософской, полумистической работе" направлены не "к величайшей Реальности, к абсолютному Бытию — Богу, а к уменьшению интенсивности бытия, к слиянию саморазлагающегося и искусственно разлагаемого живущего существа с абсолютным небытием — нирваной. Это не рост духа, составляющий цель христианской аскетики и мистики, не очищение и обожение чувств, желаний, мыслей, а полное угашение их.

Проф. Б. Вышеславцев различает два типа индийской мистики: первый тип — система Веданты: личность растворяется в Абсолютном без остатка, как капля воды в океане, как кусок соли в холодной воде, и тогда существует только Брахман (Бог), и нет человека, — теософский пантеизм. Все бытие призрачно, все "игра Божия", "покров Майи", все уравнивается в безразличии, все исчезает под покровом савана смерти.

Во втором типе индуизма, системе Санкья, "мое высшее "я", от всего отрешенное, будет высшей последней реальностью. Тогда будет только человек, и не будет Бога. Здесь уже атеизм чистой воды, — антропософский атеизм. Таким образом, нирвану можно истолковать в последнем случае, как атеистическое потухание сознания; или в первом, как пантеистическое растворение в Абсолютном".

"Здесь перед нами вскрываются кощунственные с религиозной точки зрения и философски непоследовательные формы учения пантеизма, чрезмерное сближение мирового бытия с Абсолютным и внесение недостатков ("суеты", "волнения") в само Абсолютное".

Вместе с отрицанием индивидуальности исчезает и понятие свободы воли, а следовательно и греха. Таким образом, стирается грань между добром и злом. В хрис-

тианстве же резкая грань разделяет их. Между добром и злом непроходимая пропасть. Они несовместимы, как огонь и вода.

Цель христианского подвига — освободиться совершенно от зла, достигнуть совершенства за период своей земной жизни. Таким образом, время в христианстве приобретает очень высокую ценность. Особенно хорошо понимали это великие святые и каждым мгновением своей жизни стремились приобретать вечные ценности. Земная жизнь коротка и исчезает совершенно пред бесконечной вечностью; но последняя всецело зависит от первой. Залог истинной жизни должен получить свое начало здесь "в месте смерти": "кто не старается здесь стяжать эту жизнь в душе своей, да не обольщает себя тщетною надеждою" (Исаак Сирий, стр. 57).

Индиузм же совершенно обесценивает время своим предательским учением о переселении душ. По древнеиндийской легенде Сакья Муни, чтобы стать Буддой и достигнуть совершенства, был 83 раза аскетом, 53 раза царем, 24 раза брамином, 43 — богом деревьев, 5 раз рабом, 1 раз плясуном, 2 раза лягушкой и 2 раза свиньей.

По вере буддиста этот целый ряд перевоплощений неизбежен по причине закона возмездия, "кармы", механического закона причины и следствия, перенесенного в духовную жизнь. Каждое новое воплощение несет всю ответственность за прежнюю жизнь, и закон кармы требует искупления, главным образом за тяготение к бытию. Христианин же в Боге получает всю полноту свободы и возвышается над миром и всеми его законами, и грех преодолевается покаянием и приятием креста: "Разбойника благоразумного во едином часе раеви сподобил еси, Господи, и мене древом крестным просвети и спаси мя" (Эксапостиларий на утрени Великого Пятка).

Чуждо и непонятно буддисту такое благоговейное

и полное надежды и любви обращение христианина к своему Спасителю. Буддисту не к кому обратиться с молитвой: "не проси ничего у Молчания, ибо Оно не может ни говорить, ни слышать", говорит ему Будда.

Первобытное учение о переселении души, сохраняемое престолярной религией буддизма, отрицается его философией: происходит не переселение (трансмиграция) души (субстанционального я), которой будто бы нет, а лишь перегруппировка элементов (дарм) в новое существо под влиянием кармы; она же, карма, связывает предыдущий индивидуальный поток сознания с последующим. Кожевников указывает на произвольность и непонятность этого учения: с одной стороны, утверждается осмысленная нравственная связь перевоплощений, а с другой — отрицается существование души, без которой эта связь невозможна. (Кожевн., II, 739, 741. Указания на буддийскую литературу II, 301).

Завершая свой огромный труд, Кожевников говорит: "Ни до буддизма, ни после него никто не отваживался на столь решительный шаг в сторону полной безнадежности; только он решился на этот шаг"... Значение его для нас в том, что он к нам "приблизил чашу отчаяния, почерпнутую из мертвящих струй нирваны" и этим "осязательнее и убедительнее" дает понять нам и заставляет нас принять всю "истину речения Спасителя: Без Мене не можете творити ничесоже".

"В лице буддизма тварь забыла и отинула своего Творца и Промыслителя, поставив не его место роковой, бессмысленный круговорот будто бы безначальных, слепых, космических сил. Отсюда неутешная, неисцелимая скорбь буддийского пессимизма, этого законченного воплощения "души, не имеющей упования".

Утративши веру в Творца, она потеряла веру и в себя, а неверие и гордость помешали ей примкнуть к

молению "души болезнующей, помощи и спасения требующей". "Творение и создание Твое быв, не отчаяваю своего спасения" (2-я молитва Василия Великого пред Святым Причащением). "Твой есмь аз, спаси мя!" (Пс. 118, 94) (Кожевн. II, 754).

\* \* \*

В нашем исследовании говорилось о тяготении Запада к индуизму, о его там распространении и горделивом притязании заменить собою христианство. Отмечалось и то, что индуизм отличается необыкновенной пластичностью и приспособляемостью. Так, приспособляясь и к психологии европейца, он многое брал из христианства. Надо полагать, что и в дальнейшем индуизм будет продолжать заимствовать нечто у христианства, может быть, даже до неразличимости своей с последним для неопытного или поверхностного взгляда. Да и теперь многим кажется, что разница между ними не так уж и велика. Но для индуизма всегда останется недоступным исповедать Иисуса Христа Сыном Божиим, воплотившимся Логосом (Словом), Вторым Лицом Пресвятой Троицы, а также принять основание Христова учения — смиренномудрие, другими словами, признать христианство. Основа индуизма самоутверждение, гордыня. Отречься от этого значит отречься от самого себя.

В противоположность индуизму в Православии все стройно и незыблемо. Так, в Православии догмат и аскеза (вера и подвиг) гармонично связаны между собой. Догмат обуславливает аскезу, а аскетический опыт подтверждает догмат. Всему же основа смиренномудрие. Православие можно принимать только всецело: взятое от него частично, оторванное от целого, сразу же лишается своей реальности. Остается лишь мечтательность, а "всякая мечтательность

есть скитание ума вне истины, в стране призраков, несуществующих и немогущих осуществиться, льстящих уму и его обманывающих” (Игнатий Брянчанинов, II, 379).

Мрачно и жутко становится при соприкосновении с буддизмом, хотя последний и рядится в тогу величия. Он ведет человека к величайшему греху — греху духовного самоубийства, вечного отлучения бессмертной души от источника жизни — Бога. На нем печать гордого отверженного духа отрицания, смерти.

Вера же Христова исполнена величайшего оптимизма.

”Не видел того глаз, не слышало ухо и не приходило то на сердце человеку, что приготовил Бог любящим Его” (Исайя, 64, 4; I Кор. 2, 9).

Все Божие выше понимания ограниченного разума человеческого; для него непостижимо и грядущее блаженство праведников. У человека величайшее призвание. Отец Иоанн Кронштадский говорит:

”Мы приглашаемся в сообщество Херувимов, Серафимов, Престолов, Господств, Ангелов и Архангелов вместо падших, возгордившихся духов. Эти возгордились и сказали в себе Богу: как-то ты восполнишь наш недостаток, который для Тебя нестерпим и ощутителен, как для Премудрого, не терпящего ни в чем недостатка и дисгармонии в мире Своем?”<sup>7</sup>

Но премудрости и всемогуществу Божиим нет предела. По бесконечному пространству, как бы мановением Божественной руки, рассыпаны бесчисленные звездные миры, необыкновенной красоты и гармонии. И среди этого огромного космоса затерялась пылинка-Земля. И на ней из праха и ничтожества возникает новое существо — человек с величайшим даром богоподобия.

---

<sup>7</sup> Иоанн Кронштадский. ”Моя жизнь во Христе”, II, 299.

”Господь изволил, — говорит Иоанн Кронштадский, — создать из персти человека и перстными существами восполнить недостаток ангельских миров, вследствие отпадения гордых духов; и это бесконечное посрамление, бесконечно великое наказание гордецам. Оттого-то они все силы адские употребляют на погубление людей. Для большего показания любви Своей и для большего посрамления диавола Сам Господь облекся в перстное тело человека, чтобы исхитить его из власти диавола” (там же).

Св. Григорий Палама указывает целый ряд причин Боговоплощения:

”Итак, Сын Божий стал человеком, чтобы показать, на какую высоту Он нас возводит;

чтобы мы не превозносились, будто мы сами по себе победили порабощение диаволу;

чтобы Он (Сын Божий), как сугубый естеством, стал посредником, соразмерно согласуя свойства обоих естеств;

чтобы разрушить узы греха;

чтобы показать любовь Бога к нам;

чтобы показать в какую бездну зла мы впали, что потребовалось воплощение Бога;

чтобы стать для нас примером унижения, которое связано с плотью и страданиями;

чтобы стать целительным средством против гордости;

чтобы показать, что Бог создал наше естество добрым;

чтобы стать начальником новой жизни, подтвердить воскресение и прекратить безнадежность;

чтобы, став Сыном Человеческим и причастившись смерти, сделать людей сынами Божиими и участниками божественного бессмертия;

чтобы показать, что естество человеческое в отличие от всех тварей создано по образу Божию, что оно настолько сродно, что может с Ним соединиться в одной Ипостаси;

чтобы почтить плоть, именно смертную плоть;

чтобы высокомерные духи не смели считать и о себе думать, что они честнее человека, и что они могут обожиться вследствие своей бесплотности и кажущегося бессмертия;

чтобы сочетать разделенных естеством людей и Бога, Сам Христос становится посредником в обоих естествах”.<sup>8</sup>

Воплощение Логоса, принесшее миру неисчислимые блага, является, может быть, большим проявлением любви Божией, чем даже творение мира. Но помимо этих двух главных моментов в домостроительстве Божиим, творения мира и Боговоплощения, предстоит еще третий момент, не менее значительный, чем эти первые два. Это восстановление падшего мира (Апокатастасис) новым Божественным творческим действием во время грядущего второго пришествия Сына Божия на землю, когда зло и смерть будут окончательно побеждены, зло окончательно изъято из мира и изолировано, когда мир будет преображен Божественными энергиями. “И видел я новое небо и новую землю, ибо прежнее небо и прежняя земля миновали”, восклицает Тайнозритель: “Я, Иоанн, увидел святой город Иерусалим, новый, сходящий от Бога с неба, приуготовленный, как невеста... И услышал я громкий голос с неба, говорящий: се скиния Бога с человеками, и Он будет обитать с ними; они будут Его народом, и сам Бог с ними будет Богом их... И сказал Сидящий на престоле: се творю все новое!” (Ап. 21, 1-5).

И. М. Концевич

---

<sup>8</sup> Архимандрит Киприан. Антропология Св. Григория Паламы. Париж. 1950. С. 379.

## Оглавление.

Предисловие	3
С. Л. Франк. Учение о переселении душ (религиозно-исторический сборник).	7
Н. О. Лосский. Христианство и буддизм.	34
Б. П. Вышеславцев. Бессмертие, перевоплощение и воскресение.	90
В. В. Зеньковский. Единство личности и проблема перевоплощения.	116
И. М. Концевич. Православие и буддизм.	144