

ПЕРЕСЕЛЕНІЕ ДУШЪ

ПРОБЛЕМА БЕЗСМЕРТІЯ ВЪ ОККУЛЬТИЗМЪ
И ХРИСТІАНСТВЪ

СБОРНИКЪ СТАТЕЙ:

Николая Бердяева, О. Сергія Булгакова, Б. Вышеславцева,
В. В. Зѣньковскаго, О. Г. Флоровскаго, С. Франка

YMCA PRESS
PARIS

КНИГОИЗДАТЕЛЬСТВО YMCA-PRESS

10, Bd Montparnasse, Paris (XV°).

Фр.

Прот. С. БУЛГАКОВЪ	—	Купина Неопалимая	30.—
»	»	— Другъ Жениха	25.—
»	»	— Лѣстница Іаковля	25.—
»	»	— Икона и Иконопочитаніе	25.—
»	»	— О чудесахъ евангельскихъ	12.50
»	»	— Агнецъ Божій	50.—
»	»	— Очерки ученія о Церкви. («Путь» №№ 1, 2, 4, 15, 16, 20 и 21).	

Н. БЕРДЯЕВЪ	—	Споръ объ антропософіи («Путь» № 25).	
»	—	Философія свободнаго духа.	
»	Ч. I:	Духъ и природа. Символь, мифъ и догматъ. Откровеніе, вѣра, ступе- ни сознанія. Свобода духа. Зло и искупленіе	27.50
	Ч. II:	Богъ, Человѣкъ и Богочело- вѣкъ. Мистика и духовный путь. Теософія и гносисъ. Духовное раз- витіе и эсхатологическая проблема. Церковь и міръ	27.50
»	—	О назначеніи человѣка (опытъ па- радоксальной этики)	52.50
»	—	Я и міръ объектовъ (опытъ фило- софіи одиночества и общенія)	22.—

(см. продолженіе на слѣд. стр. обложки)

ПЕРЕСЕЛЕНІЕ ДУШЪ

ПРОБЛЕМА БЕЗСМЕРТІЯ ВЪ ОККУЛЬТИЗМЪ
И ХРИСТІАНСТВЪ

СБОРНИКЪ СТАТЕЙ:

Николая Бердяева, О. Сергія Булгакова, Б. Вышеславцева,
В. В. Зѣнковскаго, О. Г. Флоровскаго, С. Франка

YMCA PRESS
PARIS

Printed in France



ОГЛАВЛЕНІЕ

	СТР.
1. С. ФРАНКЪ. — Ученіе о переселеніи душъ (религіозно-историческій очеркъ)	7
2. Прот. С. БУЛГАКОВЪ. — Христіанство и Штейнеріанство	34
3. НИКОЛАЙ БЕРДЯЕВЪ. — Ученіе о перевоплощеніи и проблема чловѣка	65
4. В. В. ЗЪНЬКОВСКІЙ. — Единство личности и проблема перевоплощенія	83
5. Б. ВЪШЕСЛАВЦЕВЪ. — Безсмертіе, перевоплощеніе и воскресеніе	109
6. О. Г. ФЛОРОВСКІЙ. — О Воскресеніи мертвыхъ	135

УЧЕНИЕ О ПЕРЕСЕЛЕНИИ ДУШЪ

(Религіозно-историческій очеркъ).

Ученіе о *переселеніи* душъ нужно отличать отъ ученія о *перевоплощеніи*. Послѣднее относится къ первому, какъ родъ къ виду. Общая мысль, что индивидуальная человѣческая душа не привязана разъ навсегда къ данному тѣлу, а способна (по смерти, а иногда даже при жизни) отъ него отрываться и воплощаться въ новое тѣло — въ тѣло другого человѣческаго существа, животнаго и растенія, и даже въ неорганическое тѣло, напримѣръ, камень и т. п. — есть едва ли не общая вѣра всѣхъ или большинства первобытныхъ народовъ. Это есть естественный выводъ изъ «анимистическаго» представленія о душѣ, какъ о «духѣ» (аналогичномъ демонамъ и другимъ духамъ, населяющимъ весь міръ), т. е. какъ объ особомъ существѣ лишь случайно обитающемъ въ данной тѣлесной оболочкѣ. Фольклоръ едва ли не всѣхъ народовъ полонъ повѣрій въ способность человѣка «оборотиться» животнымъ, растеніемъ, камнемъ и т. п. Злыя силы могутъ заколдовать человѣка въ этомъ направленіи и обречь его на какой либо нечеловѣскій тѣлесный обликъ, добрыя силы могутъ сдѣлать тоже въ интересахъ спасенія человѣка отъ враговъ или успѣха его предпріятія. Извѣстенъ мотивъ

русской сказки, по которому «Иванушка» может не только превратиться въ козленка, но и рассказать кто его убилъ через дудочку, вырѣзанную изъ дерева, которое выросло на его могилѣ. «Метаморфозы» («Превращенія») Овидія есть собраніе легендъ и сказокъ античнаго міра о такого рода «превращеніяхъ» человѣка, т. е. переходѣхъ его «я» изъ его обычнаго, собственнаго тѣла въ самыя разнообразныя иныя тѣлесныя формы. Такого рода сказки, повѣрія и сказанія на первоначальныхъ ступеняхъ народной духовной культуры нельзя, конечно, отчлѣново отличить отъ религіозныхъ вѣрованій: то и другое слито въ общемъ, первоначально совершенно чуждомъ элемента художественной игры и фикціи, представленіи какъ объ одушевленности и сродствѣ между собою всѣхъ существъ и вещей природы, такъ и о легкости, съ которой любая душа можетъ мѣнять свой внѣшній обликъ или переселяться въ другое тѣло. Исторія первобытныхъ религій показала, что первоначальнымъ религіознымъ міросозерцаніемъ, если не всѣхъ то огромнаго большинства первобытныхъ народовъ былъ «тотемизмъ» — вѣра въ происхожденіе даннаго племени отъ опредѣленнаго животнаго, которое почитается священнымъ покровителемъ и божествомъ племени. Сколь бы неясенъ ни былъ въ другихъ отношеніяхъ смыслъ этой вѣры, она во всякомъ случаѣ свидѣтельствуетъ о томъ, что на первыхъ ступеняхъ духовно-религіознаго развитія людямъ представлялось естественнымъ тождество человѣческаго существа съ животнымъ (несмотря на различіе тѣлеснаго обличья), откуда и возникаетъ представленіе о легкости перехода одного въ другое. Сюда же относится, конечно, и языческое представленіе объ идолахъ и истуканахъ, какъ реальныхъ воплощеніяхъ боговъ. Еврейское ветхозавѣтное представленіе объ особомъ твореніи человѣка по «образу и подобію Божію», т. е. о принципиальномъ, неизгладимомъ различіи между человѣкомъ и всѣми остальными живыми существами есть, несомнѣнно, настоящій «уникумъ» въ

исторіи релігійозныхъ вѣрованій, подлинно новое, единственное и небывалое откровеніе о существѣ человѣка (и Божества) (1). Съ библейскимъ представленіемъ о человѣкѣ, какъ образѣ Божіемъ, связана и мысль о единственности и неповторимости каждой человѣческой индивидуальности, съ чѣмъ несовмѣстима и вѣра въ перевоплощеніе въ другое человѣческое существо (2).

Отъ этого общаго представленія большинства первобытныхъ народовъ о *возможности* для человѣческой души перевоплотиться послѣ смерти или даже при жизни въ другое человѣческое, животное и растительное существо или даже неодушевленный предметъ надо, какъ указано, отличать ученіе о *переселеніи душъ* въ точномъ специфическомъ смыслѣ этого понятія. Подъ нимъ разумѣется вѣра, что *нормальной и необходимой формой посмертнаго существованія души* является ея переходъ въ другое живое тѣло — въ тѣло другого человѣка, животного или расте-

1) Случайный отголосокъ тотемистическихъ представленій въ Библии содержится не только въ осуждаемомъ Библіей культѣ золотого тельца, но и въ сказаніи пророка Даниила о вавилонскомъ царѣ Новуходоносорѣ, который въ наказаніе за самопревознесеніе былъ «отлученъ отъ людей» и питался травой какъ волъ (Дан. 4, 26-30).

2) Приводимыл современными теософами мѣста изъ Евангелія, будто бы содержащія ученіе о перевоплощеніи, лишь внѣшнимъ образомъ содержатъ подобіе этого ученія, по существу же имѣютъ совершенно иной смыслъ. Если народъ принимаетъ Іисуса за воскресшаго Ілію, Іеремію или другого пророка, или Иродъ предполагаетъ, что Онъ воскресшій Іоаннъ Креститель, то здѣсь подразумѣвается не вѣра въ перевоплощеніе, а въ подлинное воскресеніе на землѣ умершаго — со стороны людей не знавшихъ какъ слѣдуетъ личности Христа. Слова же самого Іисуса объ Іоаннѣ Крестителѣ, какъ о пришедшемъ на землю Ильѣ, имѣютъ явно иносказательный смыслъ: пользуясь народной вѣрой въ новое пришествіе Ильи (взятаго живымъ на небо), Христосъ въ терминахъ этой вѣры указываетъ, что Іоаннъ уже исполнилъ функцію, предназначавшуюся Ильѣ: «Если хотите принять, онъ есть Ілья, которому должно прійти» (Мат. II, 14).

ніа, вѣра въ странствованіе, «блужданіе» (таковъ смыслъ индусскаго слова «самсара») души — отъ одной тѣлесной смерти къ другой — черезъ разныя органическія тѣла. Такого рода вѣра составляетъ въ исторіи религиозныхъ представленій скорѣе исключеніе, чѣмъ общее правило. Она встрѣчается у трехъ древнихъ «арійскихъ» народовъ: у индусовъ, кельтовъ и фракійцевъ; отъ послѣднихъ она вмѣстѣ съ культомъ бога Діониса перешла въ орфическую секту древнихъ грековъ. Принадлежность этихъ трехъ народовъ къ такъ называемому «арійскому» племени, впрочемъ, ровно ничего не объясняетъ по существу. Не только потому, что «арійство» есть, какъ извѣстно, въ научномъ смыслѣ лишь лингвистическое понятіе (понятіе народовъ, языки которыхъ принадлежатъ къ «индо-германской» группѣ и вѣроятно произошли отъ одного праязыка) и ни въ какой мѣрѣ не указываетъ на единство расы, но и въ особенности потому, что древнѣйшіе индусы до своего смѣшенія съ исконными темными аборигенами индусскаго полуострова, какъ разъ *не знали* ученія о переселеніи душъ, такъ же какъ оно отсутствовало и у несомнѣнно географически ближайшаго и расово-родственного имъ «арійскаго» народа *иранцевъ*, съ которыми они нѣкогда составляли одно индо-иранское племя (не знали этого ученія и другіе «арійскіе народы», за исключеніемъ только, какъ указано, кельтовъ и фракіянъ). Древнѣйшая религиозная вѣра индусовъ, какъ она встрѣчается въ религиозныхъ гимнахъ «Ригведы», имѣла теистическій характеръ. Это была вѣра если не въ единое, то въ высшее Божество — творца, промыслителя и судію міра (Асура — Варуна, тождественнаго съ Ахура-Мазда древнихъ иранцевъ — «владыку священнаго закона») — и, въ связи съ этимъ, вѣра въ личное безсмертіе на небесахъ, въ божественномъ мірѣ умершихъ «отцовъ». Строгое блюденіе культа обожествленныхъ предковъ и обязанность вдовы соблюдать вѣрность умершему мужу (позднѣе даже — добровольно слѣдовать за нимъ въ загробный міръ) — эти

характерныя черты древнѣйшей индусской религіозности явно не сомѣстимы съ вѣрой въ переселеніе душъ, которая даже въ зачаткахъ не встрѣчается въ древнѣйшемъ памятникѣ индусской письменности — въ «Ригведѣ».

Очень интересно прослѣдить, въ какой формѣ впервые проявляются въ Индіи — классической странѣ ученія о переселеніи душъ — представленія, которыя въ чисто хронологически-генетическомъ порядкѣ содержатъ первый зачатокъ этого ученія ⁽³⁾. Постепенно слѣды этого духовнаго процесса начинаютъ встрѣчаться въ древнѣйшихъ богословскихъ текстахъ такъ называемыхъ «брахманъ», т.е. богословскихъ толкованій ритуала жертвоприношеній: представленіе о блаженной вѣчной жизни умершихъ предковъ начинаетъ колебаться и замутняться тревогой объ ихъ судьбѣ. Не только нарастаетъ сознаніе, что души неочищенные и неподготовленные къ вѣчной жизни могутъ не сразу найти обитель вѣчной жизни, а «оглушенные огнемъ и дымомъ» — при сжиганіи тѣлъ — до отысканія своей истинной обители на небесахъ должны долго скитаться (нѣчто вродѣ идеи чистилища), но возникаетъ и странное, единственное въ своемъ родѣ представленіе о возможности для умершихъ «повторной смерти» въ иномъ мірѣ. Уже въ Ригведѣ встрѣчается молитва за душу умершаго, именно о дарованіи ей подлиннаго безсмертія, которое слѣдовательно не считается само собою обезпеченнымъ. Въ «брахманахъ» же прямо говорится, что невѣдающій правильныхъ магическихъ обрядовъ послѣ своей земной смерти становится «снова и снова пищей бога смерти». Это странное представленіе въ сущности

³⁾ Къ послѣдующему какъ и сказанному выше, см., Deussen, Allgemeine Geschichte der Philosophie, B. I. Abt. 1, Oldenberg, Die Lehre der Upanishaden und die Anfänge des Buddhismus, 1915, стр. 27-35 и I. Farguhar, The crown of Hinduism, 1913 стр. 67-140, а также статью «Seelenwanderung» въ словарѣ «Religion in Geschichte und Gegenwart».

довольно естественно на почвѣ общаго сознанія, представляющаго загробную небесную жизнь души вполне сходной по содержанію съ жизнью земной: если въ иномъ мірѣ повторяется все земное, то легко придти къ заключенію, что въ немъ повторяется — и притомъ неоднократно — и смерть. Эта повторная смерть уже умершаго по общему правилу не мыслится, какъ новое воплощеніе его на землѣ, а какъ событіе измѣняющее, но не прекращающее его загробную жизнь: «въ томъ мірѣ богъ солнца (смерти) убиваетъ человѣка (еще не окончательно освобожденнаго отъ смерти) много разъ». Но въ немногихъ текстахъ съ этимъ связывается и мысль о воплощеніи, которое въ эту эпоху разсматривается, какъ рѣдкое радостное событіе возвращенія къ жизни. Такимъ образомъ первоначальнымъ источникомъ древне-индусскаго ученія о воплощеніи или переселеніи душъ является жуткое сознаніе, что ужасъ смерти есть не однократное испытаніе, черезъ которое долженъ пройти человѣкъ — «двумъ смертямъ не бывать, одной не миновать», — а, быть можетъ, суждена человѣку многократно — послѣ первой смерти, какъ конца земной жизни, его ожидаетъ еще цѣлый рядъ смертей и въ загробной жизни. Религіозное удареніе лежитъ при этомъ не на идеѣ новыхъ жизней, а на идеѣ *множества смертей*. Однако мысль о вторичной загробной смерти сама собой склонна была вести къ представленію, что смерть въ иномъ мірѣ такъ же означаетъ начало новой земной жизни, какъ смерть на землѣ — начало жизни въ иномъ мірѣ.

Приведенное представленіе было, вѣроятно, исходной точкой позднѣйшаго индусскаго ученія о переселеніи душъ — но лишь въ чисто внѣшнемъ, хронологически-генетическомъ порядкѣ. По своему религіозному мотиву оно скорѣе прямо противоположно послѣднему. Оно истекаетъ изъ присущаго древнѣйшей эпохѣ индусской культуры чувства страстной привязанности къ жизни и соотвѣтствующаго ей ужаса при мысли о смерти, и есть лишь

потенцирование страха смерти, тогда какъ позднѣйшее классическое индусское ученіе о переселеніи душъ — такъ же какъ соотвѣтствующее греческое ученіе — есть напротивъ продуктъ отвращенія и усталости отъ жизни и жажды окончательнаго успокоенія въ смерти (какъ увидимъ дальше). Между этими двумя міросозерцаніями и жизнеощущеніями лежитъ эпоха какой-то радикальной духовной революціи, недостаточно отмѣченной въ исторіи индусской религіозной письменности.

Историки индусской религіозности считаютъ, что однимъ изъ первыхъ источниковъ этого позднѣйшаго ученія о переселеніи душъ было усвоеніе арійскими завоевателями Индіи тотемистическихъ представленій темныхъ аборигеновъ страны, короче говоря — вліяніе натуралистическаго элемента первобытной индусской религіозности. Въ такой натуралистической религіи нѣтъ принципиальной грани между человѣческой душой и одушевленностью остальной природы, такъ же какъ нѣтъ ощущенія абсолютнаго незамѣнимаго значенія каждой человѣческой индивидуальности. Вполнѣ естественно, что человѣческая душа начинаетъ разсматриваться, какъ нѣкая волна разлитой въ природѣ безличной психической энергіи или космическаго психическаго субстрата, откуда легко возникаетъ представленіе, что послѣ смерти человѣка запасъ психической энергіи или психическаго субстрата, составлявшій его душу, продолжаетъ жить и дѣйствовать въ другихъ твореніяхъ природы.

Но и этотъ мотивъ не является центральнымъ и основополагающимъ въ индусскомъ ученіи о переселеніи душъ. Самъ по себѣ онъ могъ бы такъ же легко повести къ представленію объ окончательномъ раствореніи души въ безличномъ психическомъ океанѣ; и въ буддѣйскомъ религіозномъ міровоззрѣніи какъ разъ отказъ отъ вѣры въ субстанціальность индивидуальной души, постиженіе души, какъ безличнаго комплекса отдѣльныхъ ея элементовъ и процессовъ, является условіемъ спасенія души отъ

будущихъ переселеній, окончательнаго ея успокоенія въ блаженствѣ «нирванѣ». Истинное происхожденіе ученія о переселеніи душъ заключено въ сочетаніи натуралистическаго міроощущенія со своеобразной идеей, которая составляетъ подлинно оригинальное достояніе индусской религіозности — съ идеей *кармы*.

Извѣстно, что такое карма. Это есть судьба человѣческой души въ новой земной жизни, опредѣленная ея дѣлами въ жизни предыдущей — имманентное возмездіе — награда или наказаніе, — испытываемое душой въ новомъ воплощеніи, въ итогъ того, что ею было совершено въ предшествующей жизни. Карма есть прежде всего индусская форма *теодицеи*. Правда на землѣ всегда торжествуетъ — только не въ данномъ отрывкѣ жизни одного воплощенія души, а въ послѣдующемъ земномъ ея воплощеніи; страданія и радости жизни лишь мнимо могутъ быть незаслуженными — они всегдѣ заслужены въ предшествующей жизни. Карма даетъ оправданіе и кастовому строю общества: несправедливость общественнаго устройства, въ которомъ одинъ человѣкъ отъ рожденія пользуется всѣми привилегіями и почетомъ высшей касты, а другой обреченъ на бѣдность и позоръ принадлежности къ низшей кастѣ, исчезаетъ, если вѣрить, что каждый рождается въ той кастѣ, которую онъ заслужилъ себѣ своей предшествующей жизнью. Карма есть нѣкій законъ сохраненія нравственной энергіи въ жизни каждаго человѣка — добро и зло, осуществленные въ одной его жизни, сохраняются и продолжаютъ дѣйствовать и опредѣлять его судьбу въ слѣдующей его жизни.

Могло бы показаться, что здѣсь есть полная аналогія съ христіанскимъ ученіемъ о наградѣ и карѣ на небесахъ. Но въ ученіи о кармѣ есть и другія черты, рѣзко отличающія ее отъ христіанскаго міровоззрѣнія. Прежде всего — содержащійся въ немъ мотивъ полной *деперсонализаціи* человѣческой души. Человѣческая душа распадается здѣсь безъ остатка на комплексъ или сумму добрыхъ и

злыхъ дѣлъ. «Подобно тому, какъ въ хозяйственномъ оборотѣ блага всякаго рода лишаются своего своеобразія и превращаются въ однородныя денежныя цѣнности, такъ здѣсь намѣчена мысль, что живая своеобразная цѣнность личности превращается въ нѣкотораго рода моральную денежную цѣнность, въ сумму благопріятныхъ или неблагопріятныхъ кармъ» ⁴⁾. Единственное, что есть подлинно безсмертнаго въ человѣкѣ, есть его *дѣла*. Такъ опредѣленно формулируется ученіе о кармѣ въ томъ мѣстѣ одной изъ древнѣйшихъ Упанишадъ (Брихадъ-Араньяка Упанишадъ), въ которомъ впервые въ индусской литературѣ встрѣчается, въ качествѣ новаго таинственнаго открытія въ области духовнаго бытія, это ученіе. Нѣкто спрашиваетъ мудреца, вѣдателя божественныхъ тайнъ Яджनावалькію, что собственно есть безсмертнаго въ человѣкѣ. «Если послѣ смерти человѣка рѣчь его входитъ въ огонь, дыханіе его — въ вѣтеръ, глазъ его въ солнце, его манасъ (умственная или психическая сила, ср. латинское *менсъ*) — въ мѣсяцъ, его ухо — въ полюсы, его тѣло — въ землю, его атманъ (самость) въ акашу (міровое пространство), волосы его тѣла — въ травы и волосы его головы — въ деревья, его кровь и сѣмя въ воду, — *гдѣ же остается самъ человѣкъ*». «И сказалъ Яджनावалькія: «возьми меня, дорогой мой, за руку; объ этомъ мы должны сговориться одни, а не здѣсь въ собраніи». И они оба ушли и говорили; и то о чемъ они говорили было *дѣло*, и что они славили было *дѣло*. Поистинѣ добрымъ становится человѣкъ черезъ доброе дѣло, и злымъ — черезъ злое»: ⁵⁾

Второй мотивъ ученія о кармѣ есть абсолютный *фатализмъ*, въ связи съ мыслью о невозможности искупленія разъ совершенной вины. Дѣло, разъ совершенное че-

⁴⁾ Н. Oldenberg. Die Lehre der Upanischaden und die Anfänge des Buddhismus. 1915, S. 113.

⁵⁾ Deussen. Geheimlehre des Veda, S. 37.

ловѣкомъ, есть сила продолжающая жить независимо отъ него, сила, надъ которой онъ болѣе невластенъ и которая опредѣляетъ всю его будущую судьбу. Правда, въ ученіи Упанишадъ о сліяніи (или тождествѣ) человѣческаго «я» (Атманъ) съ Брахмой (абсолютной божественной первоосновой Бытія), какъ и въ ученіи системъ Йоги, Санкья и буддизма о нирванѣ, о блаженствѣ «погасанія», дается возможность выхода изъ безконечности страданія, какъ послѣдствія злыхъ дѣлъ; но этотъ выходъ предполагаетъ прекращеніе всякой дѣятельности, выступленіе, путемъ отказа отъ индивидуальной жизни, изъ рокового круга блужданія по міру черезъ перевоплощенія. Въ *предѣлахъ* этого круга жизни, напротивъ, все предопредѣлено и ничто уже не можетъ быть измѣнено покаянiемъ и стремленіемъ къ добру — уже потому, что человѣкъ совершившій злое дѣло, въ силу кармы лишается этихъ нравственныхъ силъ и обреченъ своимъ прошлымъ творить злыя дѣла.

Отсюда вытекаетъ и третій мотивъ ученія о кармѣ — его *пессимизмъ*, и притомъ какъ бы двойной. Не только этимъ какъ бы увѣковѣчивается зло — злыя дѣла обрекаютъ человѣка и въ будущей жизни быть злымъ и творить новое зло —, но въ силу этой закономерности — неумирующей разъ совершеннаго зла и порожденія имъ новаго зла — количество злыхъ дѣлъ и побужденій, а потому и количество бѣдствій и несчастій въ мірѣ должно неустанно накапливаться и возрастать. И дѣйствительно, мы встрѣчаемся съ ученіемъ о постепенномъ ухудшеніи и вырожденіи міра. Карма опредѣляетъ не только своеобразное морально-психическое *perpetuum mobile*, но каждый поворотъ въ этомъ безконечномъ самовращеніи колеса увеличиваетъ роковую движущую силу вращенія — зло. По ученію о блужданіи (самсара) душъ, дѣйствіе кармы ведетъ къ постепенному разрушенію и исчерпанію благихъ силъ міровой жизни. Добро сперва полностью властвуетъ надъ жизнью — когда души, эманации божества,

впервые вступаютъ въ міръ, — потомъ на три четверти, на половину, на одну четверть, пока зло не разрушить окончательно міровой жизни и души не вернутся къ своей исходной точкѣ (нынѣшнее состояніе міра есть именно послѣднее, наихудшее). Но этимъ дѣло не кончается — за однимъ зономъ слѣдуетъ другой, съ совершенно такой же судьбой душъ и міра, и такъ безъ конца. Ученіе о переселеніи душъ связано такимъ образомъ здѣсь — какъ позднѣе у пифагорейцевъ — съ ученіемъ о вѣчномъ повтореніи мірового бытія. Вся міровая жизнь не имѣетъ иного смысла и иной цѣли, кромѣ вѣчнаго возмездія за разъ совершенное зло ^{*)}).

Отчасти въ силу своей неразрывной связи съ ученіемъ о роковой связанности цѣпи будущихъ жизней съ *кармой*, отчасти и независимо отъ этого, просто въ силу основного индусскаго міроощущенія, ученіе о переселеніи душъ здѣсь глубоко пессимистично — такъ же, впрочемъ, какъ во всемъ древнемъ мірѣ. Если первоначальной исходной точкой этого ученія былъ, какъ мы видѣли, *страхъ смерти*, который ведетъ къ кошмару повторныхъ смертей, то классическое индуское ученіе о переселеніи душъ есть, напротивъ, выраженіе *страха жизни*. Нельзя достаточно рѣзко подчеркнуть, что мысль о цѣпи новыхъ рожденій и жизней для индуся — какъ и для греческихъ орфиковъ — означаетъ то же, что для христіанина кошмаръ

^{*)} Легко возникаетъ здѣсь возраженіе: отчего только злыя дѣла приносятъ плодъ и опредѣляютъ безысходное теченіе мірового процесса? Куда же дѣваются плоды добрыхъ дѣлъ и не могутъ ли они перевѣсить первыя? Въ кармѣ отдѣльнаго человѣка добрыя дѣла также сказываются въ будущей его судьбѣ, какъ и злыя. Если, несмотря на это, перевѣсъ мыслится всегда на сторонѣ злыхъ дѣлъ и ученіе о кармѣ принципиально пессимистично, то, очевидно, потому, что добро мыслится, какъ уходъ изъ жизни, выходъ изъ круговорота міровой жизни, а потому не можетъ имѣть на послѣднюю положительнаго вліянія.

вѣчныхъ адскихъ мукъ. Самая земная жизнь есть для индуса мука неутоленныхъ желаній и постоянныхъ страданій, и ученіе о переселеніи душъ выражаетъ жуткое сознаніе, что и смерть не приноситъ конца этой муки, а черезъ новыя рожденія ее увѣковѣчиваетъ. Таинственная древняя мудрость «Упанишадъ» знаетъ спасеніе отъ этихъ вѣчныхъ адскихъ мукъ земной жизни въ уходѣ сознанія въ ту послѣднюю первооснову духа, въ которой человѣческое «я», «атманъ» совпадаетъ съ всеобъемлющимъ, вѣчнымъ, безстрастно-неизмѣннымъ божествомъ Брахма. Исторія индусской религіи съ достаточной достовѣрностью теперь выяснила, что первоначальное міровоззрѣніе здѣсь строго дуалистично: міръ и земная жизнь есть реальность зла, отличная отъ блаженной вѣчности Брахмы — продуктъ нѣкоего грѣхопаденія самого божества (это міровоззрѣніе позднѣе систематизировано въ ученіи мудреца Капила, въ такъ наз. Санкхя). Позднѣе реальность матеріи, «Пракрити», какъ источника зла, превращается въ иллюзорность земной жизни, въ очарованность «майей» (въ системѣ Веданты). Въ обѣихъ концепціяхъ сліяніе съ божествомъ, возвратъ къ непоколебимой блаженной вѣчности есть уходъ изъ жизни, исчезновеніе мірового бытія. Брахма есть предѣльное мистическое понятіе *сущаго небытія*, положительнаго блаженства потуханія, исчезновенія, растворенія, аналогичнаго состоянію глубокаго сна или обморока безъ сновидѣній — но безъ опасности новаго пробужденія. «Брахма», съ одной стороны, близко къ идеѣ божественнаго «Ничто» христіанскихъ учителей отрицательнаго богословія, но, съ другой стороны, отличается отъ него абсолютнымъ исчезновеніемъ, потуханіемъ въ непостижимомъ всеединствѣ человѣческаго сознанія. *Буддизмъ* въ этомъ отношеніи не внесъ ничего новаго въ индусское религіозное сознаніе — онъ лишь упростилъ и популяризировалъ его, уничтоживъ мистическую метафизику брахманизма. Онъ не только уже не знаетъ Брахмы и сліянія съ нимъ, но — что еще важнѣе —

онъ не знаетъ и неподвижнаго центра человѣческой личности, «Атмана», въ послѣдней своей глубинѣ совпадающаго съ «Брахмой». Напротивъ, спасеніе отъ вѣчныхъ адскихъ мукъ переселенія душъ — спасеніе это есть и въ буддизмѣ основная цѣль религіознаго ученія, такъ же какъ и въ брахманизмѣ — дается здѣсь черезъ усмотрѣніе иллюзорности самой человѣческой души, какъ единства. Душа есть не что иное, какъ совокупность, комплексъ, «пучекъ» желаній, жизненныхъ страстей, ея кажущееся единство лишь мнимо, есть злое навожденіе слѣпой похоти къ жизни, и съ усмотрѣніемъ этого заблужденія человѣкъ спасется отъ цѣпи рожденій, окончательно умираетъ, растворяется въ нирванѣ (7). Будда, такъ же какъ мудрецы «Упанишадъ» и авторы системъ Санкья и Веданты, есть *спаситель отъ жизни*, отъ дурной безконечности цѣпи рожденій, возвѣститель окончательнаго потуханія жизни въ вѣчномъ покоѣ нирваны. И если Будда начинаетъ свою проповѣдь торжественными словами: «откройте ваши уши, монахи: спасеніе отъ смерти найдено», то это имѣетъ лишь внѣшнее сходство или лишь малую точку соприкосновенія съ Христовымъ дѣломъ побѣды надъ смертью. Ибо Будда побѣждаетъ смерть именно какъ переходъ къ мукамъ новой жизни, или побѣждаетъ смерть черезъ уничтоженіе самого субстрата, которымъ питается смерть — самой жизни. Лишь западное сознаніе, когда оно соприкоснулось съ этимъ ученіемъ, могло — въ силу аксіоматической цѣнности для него жизни — впасть въ заблужденіе, принявъ ученіе о переселеніи душъ за *благую вѣсть* о своеобразномъ безсмертіи, о большей полнотѣ жизни.

Этотъ смыслъ индусскаго ученія о переселеніи душъ, какъ о вѣчныхъ адскихъ мукахъ на землѣ, остается неиз-

7) Для всего вышесказаннаго ср. прекрасное изслѣдованіе іезуита D a h l m a n n'a: Nirwana. Berlin 1896 а также цитированную выше книгу Ольденберга.

мѣннымъ во всемъ древнемъ мѣрѣ. Генетическая связь соотвѣствующихъ религіозныхъ представленій фракійцевъ съ индусскимъ ученіемъ остается невыясненной и, повидимому, и по существу сомнительной; тѣмъ болѣе замѣчательно, что когда древніе греки въ лицѣ секты «орфиковъ» восприняли отъ фракійцевъ вмѣстѣ съ культомъ бога Діониса, и ученіе о переселеніи душъ, оно имѣло у нихъ и то же содержаніе и тотъ же религіозный смыслъ, что въ Индіи ^{*)}. Въ оргіастическихъ мистеріяхъ фракійскаго культа Діониса, въ священномъ безуміи вакханалій, которое въ теченіе 8-6 вѣковъ до Р. Х. распространяется по всей Греціи, какъ «зараза» или «пожаръ» (выраженіе Эврипида въ «Вакханкахъ»), участники ихъ имѣли опытъ «экстаза», какъ бы выхода души изъ тѣла, ея пребыванія въ иномъ божественномъ мѣрѣ и, тѣмъ самымъ, опытъ совершенной инородности души тѣлу. Греческій мифъ о сынѣ Зевса, Діонисѣ-Загревсѣ, растерзанномъ и проглоченномъ титанами, о сожженіи послѣднихъ Зевсомъ и о происхожденіи человѣческаго рода изъ пепла титановъ, проглотившихъ Діониса, символизируетъ двойственную природу человѣка, смѣщеніе въ ней божественной субстанции съ злой, титанической. Въ позднѣйшей, очищенной греческой религіозности опытъ вакхическаго экстаза (подобный опыту мусульманскихъ дервишей и персидскихъ суфи) замѣняется опытомъ аскезы — духовнаго (отнюдь не чисто моральнаго) максимальнаго очищенія души отъ соприкосновенія со всѣмъ земнымъ, нечистымъ, тѣлеснымъ (хотя идея «священнаго безумія» и извлекаемаго изъ него высшаго знанія играетъ, какъ извѣстно, еще большую роль въ религіозно-метафизической психологіи Платона). Изъ этого рѣзкаго дуализма между душой и тѣломъ, въ связи съ пессимистической установкой въ отношеніи земной тѣ-

^{*)} Къ дальнѣйшему см. Erwin Rhode. Psyche. Seelenkult und Unsterblichkeitsglaube der Griechen, 7 изд. 1921, т. II, стр. 1-137.

лесной жизни души (тѣло есть для орфиковъ, какъ извѣстно, «темница» или «могила» души) возникаетъ, съ одной стороны, идеаль блаженнаго безсмертія, какъ безтѣлеснаго бытія души (идеаль какъ извѣстно, совершенно отсутствующій у Гомера) и, съ другой стороны сознаніе трудности въ достиженіи этого идеала. Ученіе о переселеніи душъ есть у орфиковъ и пифагорейцевъ именно выраженіе этого трагическаго сознанія трудности для души окончательно вырваться изъ тѣлесной тюрьмы души: послѣ смерти душа вновь воплощается въ новое тѣло, попадаетъ въ новую тюрьму. Замѣчательнымъ образомъ мы встрѣчаемъ въ этой связи и индусское ученіе о *кармъ*: въ новой тѣлесной жизни души получаютъ возмездіе за дѣла ихъ прошлой жизни; душъ суждено испытать на себѣ въ новомъ воплощеніи то зло, которое она причинила другимъ въ жизни предшествовавшей. Единственное — но религіозно мало существенное — отличіе этого греческаго ученія отъ индусскаго состоитъ въ томъ, что по ученію орфиковъ перевоплощеніе послѣ смерти происходитъ не сразу, а прерывается временнымъ пребываніемъ души въ подземномъ мірѣ, гдѣ она также несетъ возмездіе за грѣхи своей прошлой жизни (по мифу у Платона въ 10-й книгѣ «Государства» это пребываніе въ аду длится 1000 лѣтъ — есть десятикратное возмездіе за земную жизнь, нормальный срокъ которой исчисляется въ 100 лѣтъ). И такъ же, какъ у индусовъ, задача «посвященія» и чистой жизни состоитъ въ томъ, чтобы научить душу *вырваться изъ круга (рожденій) и вздохнуть отъ бѣдствій*. Переселеніе душъ и здѣсь есть, слѣдовательно, вѣчныя адскія муки на землѣ, и спасеніе состоитъ въ избавленіи отъ новыхъ рожденій. Существенно отличенъ отъ индусскихъ представленій здѣсь лишь идеаль бытія души *послѣ ея спасенія* отъ круговорота рожденій: онъ состоитъ не въ потуханіи души въ нирванѣ, а въ ея блаженномъ индивидуальномъ безсмертіи въ божественномъ небесномъ мірѣ. Но и тамъ и здѣсь переселеніе душъ есть зло безконечно

длительной прикованности души къ тѣлу и землѣ и спасеніе отъ него состоитъ въ окончательномъ отрывѣ отъ тѣлеснаго міра, или, какъ позднѣе сказалъ Плотинъ, въ «бѣгствѣ одинокого къ одинокому», души — къ Богу, (θυγὴ τοῦ μόνου πρὸς τὸν μόνον) — заключительныя слова 9-ой книги шестой «эннеады», заканчивающія по распоряжку ученика Плотина Порфирія всю сложную систему религіозно-метафизическихъ размышленій Плотина.

Орфическое ученіе перешло въ неизмѣненномъ видѣ и въ такъ называемую «пифагорейскую» школу, основанную полу-мифическимъ Пифагоромъ въ шестомъ вѣкѣ до Р. Х. въ южной Италіи. Пифагоръ былъ въ гораздо большей мѣрѣ религіознымъ реформаторомъ и основателемъ религіозной общины, чѣмъ основателемъ той философской системы, которая развилась среди его учениковъ; во всякомъ случаѣ насъ здѣсь интересуетъ только религіозное ученіе о душѣ его и его послѣдователей. Основой этого ученія было, какъ у орфиковъ, представленіе о полной *чужеродности* между душой и тѣломъ, и вмѣстѣ съ тѣмъ объ однородности души всѣхъ органическихъ существъ, слѣдовательно, о возможности для *любой души* пребывать въ *любомъ тѣлѣ*, въ силу чего переселеніе души становится дѣломъ вполнѣ естественнымъ. Уже современникъ Пифагора, философъ Ксенофанъ, упоминаетъ это ученіе, высмѣивая его: «говорятъ, что когда онъ однажды, проходя по улицѣ, увидѣлъ, какъ бьютъ собаченку, онъ воскликнулъ, полный состраданія: перестань бить — въ ней сидитъ душа моего друга, я узналъ его по голосу». Пифагору приписывалась чудесная способность вспоминать свои собственные прошлыя жизни (такъ же, какъ и въ Индіи Буддѣ, который подробно во всѣхъ деталяхъ рассказываетъ о своихъ прежнихъ жизняхъ). Аскетическій и пифагорейскій образъ жизни имѣли цѣлью спасти душу отъ дальнѣйшихъ перевоплощеній и помочь ей вернуться на ея небесную родину. Отчетливо выражено

и ученіе о «кармѣ»: въ каждомъ слѣдующемъ воплощеніи человѣкъ получаетъ возмездіе за свою прошлую жизнь. Особенно рѣзко высказана мысль, что вообще вся земная жизнь человѣка есть результатъ грѣхопаденія, прегрѣшенія, совершеннаго душой на ея небесной родинѣ, гдѣ она была божествомъ или богоподобнымъ существомъ. (Въ пылинкахъ, играющихъ въ солнечномъ лучѣ, пифагорейцы усматривали такія души, спускающіяся съ неба на землю). Съ большой художественной выразительностью и религіознымъ пафосомъ описываетъ Эмпедоклъ (въ этомъ отношеніи пифагореецъ) горькую участь боговъ, падшихъ за свои грѣхи на землю и обреченныхъ на круговоротъ перевоплощеній:

«Есть судьбы приговоръ, боговъ безсмертныхъ рѣшеніе
Древнее — скрѣплено оно нерушимою клятвой:
Кто загрязнитъ свои руки грѣховнымъ пролитіемъ крови
Или кто лжеприсягою въ спорѣ себя обезчеститъ
Изъ духовъ, надѣленныхъ вѣчно-длящейся жизнью —
Тридцать тысячъ лѣтъ вдали отъ блаженныхъ блуждаютъ,
Тяжкіе смертныхъ пути мѣняють они неустанно,
Въ множествѣ разныхъ тѣлъ съ временъ теченьемъ рож-
даясь.

Ибо воздуха сила къ морю ихъ изгоняетъ,
Море на землю ихъ изрыгаетъ, земля же обратно
Гонитъ ихъ къ солнца лучамъ, лучи же — въ воздушные
вихри.

Все ихъ беретъ отъ другого и всѣмъ они ненавистны.
Нынѣ и я таковъ, бѣглець боговъ и заблудшій.
Я ужъ нѣкогда юношей былъ и дѣвой и птицей,
И кустомъ, и нѣмой въ водѣ обитающей рыбой.
Плакалъ я и рыдалъ, увидавъ мнѣ чуждое мѣсто.
О, съ какой высоты, съ какого царства блаженства
Павъ на низкую землю, теперь живу среди смертныхъ!
Темное мѣсто, въ которомъ царятъ убійство и злоба,

Духи злочастій витають толпою и несуться во мракъ,
Засуха, тлѣнье чредой, наводненье и всякія бѣды». *)

Эмнедоклъ оплакиваетъ горькую судьбу человѣческаго рода, возникшаго изъ «брани и стонѡвъ боговъ». Черезъ очищеніе и аскезу люди могутъ подниматься въ новыхъ рожденіяхъ на высшія ступени бытія — рождаются ясновидцами, поэтами, врачами, вождями и, наконецъ, снова становиться богами.

Любопытно, что и у пифагорейцевъ, какъ и въ Индіи (см. выше), ученіе о переселеніи душъ связывалось съ ученіемъ о возвращеніи всего сущаго, съ удручающимъ представленіемъ (которое нравилось Ничше именно безисходнымъ трагизмомъ и восхвалялось имъ, какъ сильнѣйшее испытаніе мужественности нашей души), что по истеченіи нѣкоего мірового эона, все въ мірѣ повторяется (безконечное число разъ) въ абсолютно тождественномъ видѣ. Ученикъ Аристотеля Эвдемъ говорилъ на лекціяхъ своимъ слушателямъ: «если вѣрить пифагорейцамъ, что все повторяется многократно, то я нѣкогда снова буду разсуждать передъ вами, и вы будете сидѣть здѣсь и все остальное снова будетъ такимъ же». Очевидно, что и спасеніе очищенныхъ душъ отъ круговорота рожденій мыслилось не окончательнымъ, а лишь временнымъ, и за нимъ должно было слѣдовать новое ихъ паденіе и новый круговоротъ рожденій и такъ безъ конца. Это ученіе о вѣчномъ возвращеніи встрѣчается и у орфиковъ и позднѣе было воспринято въ систему *стоиковъ*. Орфически-пифагорейскія представленія о переселеніи душъ были, съ несущественными измѣненіями, популяризованы греческимъ лирическимъ поэтомъ *Пиндаромъ*. Для душъ, способныхъ къ очищенію, достаточно, по Пиндару, три послѣдователь-

*) Diels, Vorsokratiker, 4 изд. 1922, т. I, fr. 115, 119, 117, 121. Привожу въ моемъ посильномъ стихотворномъ переложеніи съ греческаго.

ныхъ земныхъ рожденія (прерываемыхъ временнымъ пребываніемъ въ аду); послѣ послѣдняго изъ нихъ, въ которомъ душа рождается «героемъ», вождемъ людей, она возвращается къ вѣчной блаженной жизни въ божественномъ мірѣ. Не само ученіе о переселеніи душъ, но явно его отголосокъ, встрѣчается въ своеобразной «кармѣ», опредѣляющей судьбы людей у греческихъ трагиковъ, въ особенности у Эсхила и Софокла: сила и какъ бы субстанція разъ совершеннаго грѣха продолжаетъ снова жить въ судьбѣ потомковъ и карается въ нихъ все новыми злодѣяніями и бѣдствіями. И съ этимъ совпадаетъ пессимистическое представленіе о жизни, какъ о длящейся «смерти» душъ.

Но величайшимъ умомъ, который воспринялъ и философски развилъ ученіе о переселеніи душъ, былъ *Платонъ*.

Центръ тяжести ученія Платона о душѣ, ея судьбѣ и назначеніи (ученія, которое въ его связи съ общей метафизикой Платона, мы не можемъ здѣсь подробно излагать) лежить, впрочемъ, въ другомъ пунктѣ: въ исторіи челоуѣческой мысли Платонъ является величайшимъ предвозвѣстникомъ ученія о духовной, безтѣлесной и неземной *природѣ* души и о ея *безсмертіи*. Душа по своей природѣ *вѣчна*, будучи сродни незримому для чувственныхъ очей вѣчно-неизмѣнному міру идей, принадлежа по своей природѣ и происхожденію потустороннему божественному міру и будучи носителемъ на землѣ начала *жизни*, которое само по себѣ непреходяще. Можно смѣло сказать, что вѣра въ личное безсмертіе души въ связи съ вѣрой въ ея богоподобіе, укрѣпилась въ сознаніи челоуѣчества въ значительной мѣрѣ подъ вліяніемъ платонизма. Сама по себѣ эта вѣра отнюдь не совпадаетъ съ ученіемъ о переселеніи душъ, а въ нѣкоторыхъ отношеніяхъ ей даже противоположна: по меньшей мѣрѣ, индусское и орфико-пифагорейское представленіе о возможности воплощенія челоуѣческихъ душъ въ животныхъ и даже растенія явно

несовмѣстимо съ платоновскимъ убѣжденіемъ, что основой души и источникомъ ея безсмертія является начало чистой духовности, сверхъ-чувственного интеллектуального созерцанія, да и вообще основной истинный путь души, соотвѣтствующій ея подлинной природѣ, есть «путь вверхъ», въ небесный міръ. Однако, рѣзкій дуализмъ между небеснымъ и земнымъ мірsmъ, представленіе о земной жизни, какъ объ изгнанничествѣ души, какъ итогъ ея грѣхопаденія на небесахъ (въ мифѣ изложенномъ въ «Федрѣ», въ результатѣ ослабленія интеллектуального созерцанія на небесахъ у души отпадаютъ ея крылья и она низвергается на землю) и общій пессимизмъ Платона сближаютъ его съ орфико-пифагорейскимъ кругомъ идей (или заимствованы имъ оттуда); и въ этой связи онъ воспринимаетъ и ученіе о переселеніи душъ. Оно излагается у него, правда, всегда въ мифологической формѣ, съ ссылкой на «древнее сказаніе», или, какъ въ заключительной книгѣ «Государства», на свидѣтельство легендарнаго лица, побывавшаго временно въ загробномъ мірѣ и извѣдавашаго его тайны, — такъ что остается въ сущности не вполне яснымъ, въ какой мѣрѣ Платонъ серьезно вѣритъ въ буквальный смыслъ ученія о переселеніи душъ и въ какой мѣрѣ оно служитъ ему лишь мифологической иллюстраціей для иныхъ, фундаментальныхъ представленій объ общей природѣ и назначеніи душъ. Во всякомъ случаѣ основной дуализмъ Платона, представленіе о совершенной чужеродности души тѣлу и какъ бы лишь внѣшней случайной связи между ними дѣлало для Платона естественной пифагорейскую мысль, что *любая* душа можетъ обитать въ *любомъ* тѣлѣ (см. выше) — мысль, противъ которой позднѣе рѣзко протестовалъ съ точки зрѣнія своего пониманія души, какъ энтелехіи тѣла, ученикъ Платона Аристотель. Нѣтъ надобности болѣе подробно останавливаться на ученіи о переселеніи душъ, какъ оно развивается у Платона: оно въ общемъ повторяетъ ученіе орфиковъ и пифагорейцевъ. Отмѣтимъ лишь два отличія Платонова ученія, изъ кото-

рыхъ наиболѣе существенно второе. *Во-первыхъ*, Платонъ нигдѣ не упоминаетъ возможности воплощенія человѣческой души въ растенія — предѣломъ воплощенія остается животный міръ, и притомъ преимущественно въ лицѣ высшихъ его породъ: хищныхъ звѣрей, орла, лебедя, пѣвчихъ птицъ; да и это суть какъ бы предѣльные случаи, тогда какъ по общему правилу переселеніе душъ ограничено міромъ человѣческихъ существъ. *Второе*, болѣе принципиальное отличіе платонова ученія состоитъ въ томъ, что существенно ограничивается безнадѣжное ученіе о предопредѣленности будущихъ судебъ души «кармой»: въ упомянутомъ выше міеологическомъ описаніи въ 10-й книгѣ «Государства» души умершихъ, пройдя очистительныя испытанія въ подземномъ мірѣ, сами избираютъ себѣ будущую земную судьбу, т. е. родъ своего воплощенія, руководствуясь при этомъ опытомъ прошлой жизни. Разъ избравъ себѣ судьбу, души уже въ дальнѣйшемъ подпадаютъ власти рока, необходимости, но самый выборъ — свободенъ. Таинственный пророкъ, берущій изъ лона Лахезисъ («мойры» т. е. судьбы *прошлаго*) листки съ очертаніями будущей жизни и кладущій ихъ передъ душами, которыя могутъ выбирать изъ нихъ, говоритъ имъ: «однодневныя души, начинается новый смертоносный оборотъ жизни безсмертнаго рода. Не васъ (т. е. не вашу судьбу) выбираетъ себѣ демонъ, а вы сами выберете себѣ демона (жизненный путь)... Вина выбирающаго; богъ не виновенъ». Здѣсь рѣзко подчеркивается свобода и отвѣтственность человѣка за его грядущую судьбу. Прошлая жизнь не тяготѣетъ на дальнѣйшей судьбѣ души, какъ немолчаливая карма, не обрекаетъ ее съ безысходной необходимостью на зло и страданіе въ послѣдующей жизни — Платонъ ясно говоритъ, что это было бы несовмѣстимо ни съ всеблагостью Бога, ни съ свободой человѣка. Дѣло обстоитъ, напротивъ, такъ, что опытъ предыдущей жизни чему то научаетъ человѣка (разныхъ людей — въ разной степени), и это (относительное) знаніе того, что ему под-

линно нужно и чего онъ долженъ избѣгать, руководить имъ при свободномъ выборѣ новой жизни. Именно отсюда вытекаетъ важность въ теченіе земной жизни пріобрѣсти истинныя, философски обоснованныя понятія объ истинномъ существѣ добра и зла.

Вѣра въ переселеніе душъ не сохранилась въ позднѣйшія эпохи греческой религіозности — ни въ греческой философіи, гдѣ она была вытѣснена и совершенно иной аристотелевской концепціей души, и пантеизмомъ стоиковъ, для которыхъ душа есть частица божественнаго огня, имѣющая слиться съ своимъ источникомъ, и матеріализмомъ школы Эпикура, который ставилъ своей основной задачей именно спасти людей отъ страха мысли о какомъ либо загробномъ существованіи и проповѣдывалъ полное исчезновеніе души со смертію, — ни въ народныхъ религіозныхъ вѣрованіяхъ (по свидѣтельству лучшаго знатока этого вопроса Родэ). Вновь встрѣчается эта вѣра въ возрожденіи платонова міросозерцанія въ новоплатонизмѣ. Но у величайшаго мыслителя новоплатонизма, Плотина, мысль настолько поглощена созерцаніемъ божественнаго міра, родствомъ съ нимъ и тяготѣніемъ къ нему человѣческой души, что ученіе о странствованіи душъ по земнымъ тѣламъ играетъ у него еще гораздо болѣе подчиненную роль, чѣмъ у Платона; воплощеніе человѣческихъ душъ въ животныхъ Плотинъ явно колеблется признать, лишь условно считаетъ его возможнымъ («если, какъ говорятъ, души животныхъ суть души согрѣшившихъ людей») и склоненъ самъ скорѣе къ мысли о коренной противоположности между человѣческими и животными душами (послѣднія онъ считаетъ скорѣе продуктомъ разлитія единой міровой души по всему органическому міру). Да и вообще перевоплощеніе (поскольку въ него можно вѣрить) есть для него нѣчто въ сущности противорѣчащее истинному небесному существу души и возможно только въ силу того, что душа загрязняется земными впечатлѣніями, какъ бы

облѣпляется чужеродными ей элементами (ср. въ особен-ности Эннеада I, 1: «что такое человѣкъ и что такое жи-вотное»).

Съ побѣдой и распространіемъ христіанства, съ укрѣпленіемъ вѣры въ подлинно личное безсмертіе и въ воскресеніе умершихъ изъ сознанія западнаго міра ис-чезаетъ вѣра въ переселеніе душъ, которая и въ антич-номъ мірѣ была всегда лишь случайнымъ и исключитель-нымъ явленіемъ. Вѣра эта въ особенности несовмѣстима съ укрѣпившимся постепенно подъ вліяніемъ христіан-ства сознаніемъ абсолютной и незамѣнимой цѣнности каждой индивидуальности въ ея своеобразіи. Вѣра въ переселеніе душъ, помимо прочихъ своихъ (намѣченныхъ выше) предпосылокъ, опирается на древнѣйшее представ-леніе, по которому сущность личности заключается въ нѣ-которой «душевной матеріи», въ тождествѣ ея суб-страта, въ «душѣ», какъ нѣкой «субстанціи», независи-мой отъ ея выраженій въ индивидуальномъ сознаніи. Существенно при этомъ только численное нумерическое различіе душъ, а не качественное различіе индивидуаль-ныхъ сознаній: только при этомъ условіи «одна и та же душа» могла, какъ у Эмпедокла, «бѣжать и юношей, и дѣвой, и птицей, и кустомъ, и рыбой». Въ этомъ отношеніи лю-бопытна и имѣетъ общее систематическое значеніе, какъ выраженіе западнаго сознанія, выросшаго изъ христіан-скихъ корней, та критика, которой подвергаетъ ученіе о переселеніи душъ англійскій философъ Джонъ Локкъ. Въ своемъ «Опытѣ о человѣческомъ разумѣ» (1690), об-суждая проблему субстанціи и въ частности субстан-ціальности души, Локкъ указываетъ, что единство и тож-дественность личности, какъ носителя душевной жизни, основана на *единствѣ личнаго самосознанія*, личной па-мяти о прошломъ, а никакъ не на единствѣ вѣчной суб-станціальности души. Если допустить переселеніе душъ, то при каждомъ новомъ воплощеніи душа, не помня преж-нихъ, будетъ совсѣмъ иной личностью, качественно, а

потому и численно другимъ человѣкомъ, по своему конкретному сознанію ничѣмъ не будетъ отличаться отъ впервые рожденнаго новаго человѣка — чѣмъ уничтожается всякій практическій моральный и религіозный смыслъ вѣры въ переселеніе душъ, которая, такимъ, образомъ оказывается пустою и безпредметной игрою ума.

Поскольку вѣра въ переселеніе душъ спорадически встрѣчается въ религіозно-философскомъ сознаніи новаго времени, она имѣетъ существенно иной религіозно-моральный смыслъ, чѣмъ въ своей классической формѣ въ Индіи и въ древней Греціи. Тамъ, какъ мы видѣли, переселеніе душъ есть «блужданіе» души по землѣ (самсара), «круговоротъ рожденій», какъ нѣкоторая форма адскихъ мукъ на землѣ, какъ *злая участь*, отъ которой душа ждетъ *избавленія* — въ пантеистическомъ ли сліяніи съ «Брахмой», въ потуханіи ли въ «нирванѣ» или въ покоѣ блаженнаго личнаго безсмертія въ небесномъ мірѣ. Въ новомъ европейскомъ сознаніи, въ связи съ его оптимизмомъ, съ положительной оцѣнкой земной жизни и съ вѣрой въ ея прогрессъ этотъ классическій смыслъ ученія о переселеніи душъ совершенно утрачивается и замѣняется представленіемъ о переселеніи душъ, какъ нѣкоей наиболѣе полной и желанной формѣ загробнаго безсмертія души. Опредѣляется ли эта вѣра просто жаждой длительного участія въ земной жизни, жаждой, которая остается неудовлетворенной краткостью одного человѣческаго вѣка, или моральными соображеніями объ исправленіи въ будущемъ воплощеніи ошибокъ предыдущаго и возмѣщеніи незаслуженныхъ несчастій и несправедливостей — въ обоихъ случаяхъ вѣра въ переселеніе душъ исповѣдуется и возвѣщается, какъ *благая вѣсть*, приносящая утѣшеніе человѣческой душѣ. Въ этомъ отношеніи показательны размышленія Лессинга въ его «Воспитаніи человѣческаго рода» — одномъ изъ первыхъ въ исторіи европейской мысли обоснованій вѣры въ об-

щій прогрессъ человѣчества. Эта вѣра предполагаетъ, что каждое новое поколѣніе живетъ морально и интеллектуально гармоничнѣе и счастливѣе предыдущаго, пожиная плоды усилій и страданій послѣдняго. Но цѣнность прогресса была бы неполной и даже заключала бы въ себѣ противорѣчіе, если бы каждое данное поколѣніе было — только средствомъ для блага послѣдующаго, если бы каждой личности не дана была возможность соучаствовать во всей полнотѣ нравственнаго и духовнаго совершенствованія человѣчества. И именно въ этой связи Лессингъ считаетъ «отнюдь не бессмысленной» идею, что «я на своемъ пути совершенствованія долженъ пройти черезъ многія оболочки человѣчности». Лессингу очевидно не приходится при этомъ въ голову существенное, приведенное выше возраженіе Локка.

Въ нѣчто аналогичное «переселенію душъ» вѣрилъ — въ силу своей неутомимой жажды творческаго участія въ жизни — и Гете. Извѣстны его слова въ старости: «Если я въ теченіе всей своей жизни неутомимо тружусь, и мой духъ способенъ еще многое сотворить, то природа обязана предоставить мнѣ новую форму существованія, когда моя нынѣшняя тѣлесная оболочка откажется мнѣ далѣе служить». Гете вѣрилъ въ вѣчность души, какъ индивидуальной «монады», какъ неразрушимаго и незамѣнимаго качественно своеобразнаго индивидуальнаго существа. Восточное и древне-греческое орфическое представленіе о переселеніи душъ, какъ о «блужданіи» душъ по любымъ тѣламъ, было совершенно чуждо его титаническому самосознанію, сочетавшему универсализмъ съ напряженнымъ индивидуализмомъ. Онъ рѣзко подчеркивалъ іерархическій строй «монадъ», избранность отдѣльныхъ высшихъ монадъ и ихъ принципиальное отличіе отъ остальной «кучи монадъ» («Monadenpack»). Вотъ почему терминъ «переселеніе» душъ въ сущности совершенно неадекватенъ мысли Гете: «переселеніе» душъ бы-

ло бы несомѣстимо съ незблемой ихъ іерархіей. Гете вѣрилъ скорѣе въ послѣдовательныя воскресенія души въ новыхъ адекватныхъ ей индивидуальному существу тѣлесныхъ формахъ. Одинъ изъ его современниковъ передаетъ, что въ ночномъ воѣ собакъ онъ узналъ вопль какого то низшаго демона — ему не пришло бы въ голову, какъ Пифагору, въ сатирическомъ описаніи Ксенофана (см. выше), узнать въ немъ «голосъ умершаго друга». Въ своихъ философско-поэтическихъ размышленіяхъ «Urworte. Orphisch» онъ изображаетъ личность, какъ «челканную, живую, развивающуюся форму», которую «не можетъ раздробить никакое время и никакая сила» — «таковъ ты есть — нѣтъ бѣгства отъ себя — такъ говорили уже Сивилла и пророки». Это «монада» терпитъ на землѣ отъ множества случайностей, сбивающихъ ее съ ея установленнаго пути — любовь влечетъ ее къ сліянію съ общимъ, но въ ограничивающемъ нравственномъ законѣ, въ самопреодолѣніи возсоздается на высшей ступени индивидуальность; но свое завершеніе она находитъ, въ концѣ концовъ, въ окрыляющей надеждѣ на вѣчную жизнь, въ которой выражается ея глубочайшее существо: «одинъ взмахъ крыльевъ — и зоны остались позади насъ». Широта метафизическаго міросозерцанія Гете явно не вмѣщается въ узость представленія о перевоплощеніи души въ обычныхъ знакомыхъ намъ формахъ земного бытія. Онъ мыслить безконечность міровъ и формъ жизни и вѣрить въ воскресеніе и новое воплощеніе въ какихъ то невѣдомыхъ намъ новыхъ зонахъ и формахъ вселенской жизни. Религіозное представленіе Гете, въ согласіи съ общимъ универсализмсмъ его духа, можно понять только, какъ нѣкій синтезъ моментовъ небеснаго безсмертія, воскресенія во плоти и «перевоплощенія». Въ силу пантеистическаго представленія о единствѣ Бога и вселенскаго бытія, какъ и объ единствѣ «небеснаго» и «земнаго», безсмертіе души есть для него тѣмъ самымъ и воскресеніе ея во плоти, «воплощеніе», новая эпоха въ

ея соучастіи въ вселенскомъ бытіи. Это воззрѣніе стоить совершенно особнякомъ въ кругу вѣрованій въ грядущую судьбу душъ и лишь соприкасается съ обычнымъ ученіемъ о «переселеніи душъ».

С. Франкъ.

ХРИСТИАНСТВО И ШТЕЙНЕРІАНСТВО

Задачей настоящего очерка является сопоставленіе церковнаго христіанскаго ученія и доктрины Р. Штейнера, — съ имманентно вытекающими отсюда выводами. Но предварительно сдѣлаемъ самое краткое сопоставленіе положеній христіанской метафизики съ основными предпосылками антропософіи и теософіи. Христіанство исповѣдуетъ вѣру въ единаго тріипостаснаго премірнаго Бога, Абсолютнаго Духа, живущаго Своей абсолютной жизнью въ единой природѣ и самооткровеніи (Софія). Мірѣ есть твореніе Божіе, которое вызвано изъ небытія творческимъ актомъ Божіимъ. Между Богомъ и міромъ постольку существуетъ непреходимая бездна, какъ между Творцомъ и твореніемъ, но въ то же время мірѣ имѣетъ въ себѣ и божественную основу (Софія). Человѣкъ является его средоточіемъ, какъ сущій образъ Божій, имѣющій въ себѣ искру Божественнаго духа. Человѣкъ имѣетъ безсмертный личный духъ, сопряженный съ животной душою и тѣломъ. Духъ есть личное начало въ человѣкѣ, которое остается самотождественнымъ, продолжающимъ свою единую жизнь какъ въ земной оболочкѣ, такъ и послѣ смерти, въ загробномъ состояніи временной развоплощенности, такъ и въ жизни

воскресенія, когда онъ снова облекается въ прославленное тѣло. Личное *я* развивается и возрастаетъ въ своей жизни, въ разныя ея эпохи и зоны, въ отношеніи къ ея содержанію, но само оно, какъ личное начало, имѣетъ въ себѣ печать вѣчности и эволюціи не подлежить. Христіанство въ этомъ смыслѣ существенно персоналистично, личное *я* въ человѣкѣ принадлежитъ къ Образу Божію въ немъ, подобно Божественной вѣчности. Міръ есть живое и живущее — въ до-человѣкѣ (животныхъ) и въ человѣкѣ естество, воодушевляемое тварными животными душами. Духовное и духовно-тѣлесное начала въ человѣкѣ различаются своей природой, какъ божественное и тварное. Какъ имѣющій образъ Божій и частицу Божества, человѣкъ есть тварный богъ, богъ по благодати, призванный возглавлять собою твореніе, — микрокосмъ въ макрокосмѣ. Человѣкъ сотворенъ Богомъ во всей полнотѣ, имѣя духъ, душу и тѣло, и въ этомъ отношеніи онъ эволюціи не подлежить, хотя полнота силъ его раскрывается въ развитіи. Наряду съ человѣкомъ существуетъ ангельскій міръ безплотныхъ тварныхъ духовъ, которые творять волю Божію въ мірѣ, какъ служебные духи, ангелы, въ силу своей сообразности человѣку, своей сочеловѣчности, хотя она и ограничена въ нихъ ихъ безплотностью. Они не творцы, но слуги Божіи, «ангелы». Человѣкъ палъ на грани своего бытія въ силу свойственной ему свободы, погрузившись въ космизмъ и утративъ господственное положеніе въ мірѣ, который черезъ то лишился своей гармоніи. Для возстановленія человѣка, для искупленія его отъ грѣха и спасенія міра самъ Богъ, именно Вторая Вѣчность Божества, Логосъ, сошедъ съ неба, принявъ человѣческое естество, сталъ Богочеловѣкомъ и это Богочеловѣчество сообщилъ всему человѣческому роду и его утвердилъ чрезъ сошествіе Св. Духа, соединившаго земное и небесное. Церковь съ ея ученіемъ и благодатными таинствами есть жизнь Богочеловѣческая, въ которой совершается спасеніе, — живой вѣрой въ Господа Іисуса

Христа и жизнью по этой вѣрѣ (дѣлами). Состояніе земной церкви, въ которой мы въ свободѣ своей совершаемъ свое спасеніе, преодолевая въ себѣ ветхаго Адама жизнью въ Новомъ Адамѣ, не есть окончательное, но переходное. По исполненіи временъ и сроковъ исторіи, когда невѣста Христова Церковь уготоваетъ себя на бракъ, совершится Второе Пришествіе Христово, наступитъ конецъ этого міра, преображеніе его Духомъ Св., судъ Христовъ надъ живыми и мертвыми и жизнь будущаго вѣка. Предѣломъ здѣсь является обоженіе творенія, когда воцарится Христосъ и предастъ царство Отцу, и будетъ Богъ все во всемъ.

Итакъ, христіанство есть, во-первыхъ, теизмъ, въ своемъ противопоставленіи Бога міру, Творца — творенію; во-вторыхъ, ученіе богочеловѣчества въ признаніи прямого и положительнаго соотношенія Творца творенію, имѣющему средоточіе въ человѣкѣ; въ третьихъ, эсхатологизмъ, въ чаяніи новыхъ свершеній въ мірѣ, онтологическихъ катастрофъ, каковыми въ извѣстномъ смыслѣ являются боговоплощеніе, сошествіе Св. Духа, второе пришествіе Христово и преображеніе міра, — творческіе акты Бога въ мірѣ, которымъ соотвѣтствуютъ творческіе акты и со стороны человѣка.

Мировоззрѣніе тео- и антропософіи характеризуется вполне противоположными чертами. Оно есть прежде всего пантеистическій натурализмъ или спиритуалистическій гилозоизмъ (въ исторіи философіи болѣе всего напоминающій метафизику древняго стоицизма). Нѣтъ Бога и міра, какъ Творца и творенія, но существуетъ міръ, представляющій собою живую лѣствицу божественныхъ потенцій или сущностей (Wesenheiten), «іерархій», «плановъ» и под. «Богъ, боги, божественное, божественныя сущности» и т. д., подобныя синонимическія выраженія въ невообразимой и какой то нарочито неряшливой неточности пестрятъ въ сочиненіяхъ Штейнера, отличающіяся разными оттѣнками, временами даже почти теиз-

ма, ⁽¹⁾ но, какъ правило, самаго рѣшительнаго пантеизма или космо-теизма, даже политеизма или, что въ данномъ случаѣ есть одно и то же, и атеизма. Это есть своеобразное языческое міробожіе, которое не знаетъ Бога н а д ъ міромъ, но только в ъ мірѣ. Вторая черта этого міровоззрѣнія есть принципиальное отсутствіе различія между духомъ и не-духомъ, духовнымъ и недуховнымъ: все духовно, а духовность эта есть внутренняя сторона разныхъ «плановъ» или «тѣлъ». «Духъ» есть первовещество міра, «*der Mensch ist aus dem Geiste entsprungen, und alles äussere ist wie eine Verdichtung aus dem heraus*» (Mr. Ev. 84). Нѣтъ слова болѣе употребительнаго въ «*Geisteswissenschaft*» нежели Geist, и вмѣстѣ съ тѣмъ, нѣтъ понятія, которое оставалось бы въ большей многозначности и неуловимости нежели это (въ этомъ отношеніи оно раздѣляетъ судьбу лишь съ понятіемъ «богъ»). Полное отсутствіе богословско-философскаго опредѣленія духа и духовнаго позволяетъ употреблять это понятіе въ отношеніи къ живому, къ душевному, къ духовному ⁽²⁾. Благодаря этому съ неимоверной легкостью совершается переходъ отъ духа къ «тѣламъ», а въ самыхъ тѣлахъ отъ «физическаго» тѣла къ тѣламъ восходящей духовности, къ я и къ тому, что лежитъ за я. Этотъ мнимый спиритуа-

¹⁾ Можно встрѣтить у Штейнера и такое, напр., также неуловимое по своей неточности сужденіе: «*Dieses Göttlich-Geistige in der heutigen Gestalt... die unsichtbare Welt hinter dieser ganzen sichtbaren Tageswelt, das nennt die Christliche Esoterik den «Logos» oder das «Wort»... alles Tierreich, Pflanzenreich, Mineralreich aus dem Logos entstanden. Alles ist Verkörperung dieses Logos*» (Ioh. 56).

²⁾ Штейнеръ, какъ онъ самъ рассказываетъ о себѣ въ *Aus meinem Lebensgang* до своего послѣдняго теософско-антропософскаго періода, соприкасался (хотя, очевидно, дилетантски) съ разными философскими ученіями и былъ, во всякомъ случаѣ, во всеоружіи европейской культуры 19 вѣка. Между тѣмъ, въ своихъ антропософскихъ сочиненіяхъ онъ пишетъ какъ человѣкъ, никогда не соприкасавшійся съ философіей.

лизмъ, который по существу есть гилозоизмъ, одинаково уничтожаетъ существо и духовнаго, и недуховнаго бытія, потому что беретъ ихъ за одну скобку, какъ разныя лишь состоянія или ступени жизни. Слѣдующая черта одинаково какъ теософскаго, такъ и антропософскаго міровоззрѣнія есть универсальный э в о л ю ц і о н и з мъ: міръ есть эволюція бога въ міръ, теокосмоса, которая опредѣляется особыми планетарными состояніями. Эта эволюція связана духовно-тѣлеснымъ детерминизмомъ, въ путяхъ своихъ она опредѣляется кармой необходимости, а въ осуществленіи дѣйствіемъ іерархій. Эти духовныя іерархіи и есть собственно подлинная онтологія міра, который самъ по себѣ и не существуетъ, есть майя или иллюзія, такъ же какъ и самъ человѣкъ. Истинно лишь то, что имѣется «Sammelplatz fuer geistige Hierarchien», дѣла которыхъ выражаются въ теплотѣ и свѣтѣ... Тоже и сердце въ человѣкѣ есть Scheingebilde, — bewirkt durch ganz bestimmte Kräfte, которыя притекаютъ съ неба и пересѣкаются». Также и «der Mensch ist nur ein Scheinbild» (Mr., 73). Scheingebilde есть все, что существуетъ на физическомъ планѣ, солнце и все (ib.). Онтологически существуетъ лишь макрокосмъ, совокупность духовныхъ «іерархій», которыя своимъ дѣйствіемъ осуществляютъ эволюцію міра. Это не мѣшаетъ однако признанію того, что въ микрокосмѣ-человѣкѣ наличествуетъ эта же совокупность, и въ этомъ смыслѣ становящійся міръ есть и становящійся (но еще не ставшій, не совершившійся) человѣкъ. Въ міръ онъ возникаетъ, но полнота его возникновенія есть дѣло эволюціи будущаго. Потому все есть человѣкъ, но вмѣстѣ еще и нѣтъ человѣка, а тѣмъ болѣе человѣческой личности, которая есть лишь скрещиваніе вліяній космическихъ іерархій.

Отсюда проистекаетъ и слѣдующая и притомъ важнѣйшая черта всего этого теокосмическаго міровоззрѣнія: общій законъ эволюціи въ отношеніи къ человѣку осуществляется какъ законъ перевоплощенія, который имѣетъ

самое всеобщее антропокосмическое значение: alles in der grossen Welt und in der kleinen Welt unterliegt dem Gesetze der Wiederverkörperung» (Joh. 25), и, вслѣдствіе тождества человѣка и міра въ его эволюціи, «существуетъ столько же прежнихъ воплощеній планетъ, сколько и прежнихъ воплощеній человѣка». Перевоплощеніе есть универсальный законъ эволюціи міра и человѣка. Очевидно, при этомъ *космическомъ* пониманіи перевоплощенія трудно говорить о немъ въ томъ смыслѣ, въ какомъ оно понималось въ ученіяхъ метампсихозиса, т. е. воплощенія одной и той же души въ разныхъ тѣлахъ, при наличіи все же единого, такъ сказать, субъекта этихъ перевоплощеній. Такого субъекта здѣсь нѣтъ, онъ только становится, возникаетъ. Личное самосознаніе, Ich, есть стадія въ развитіи «тѣль» человѣка, которая притомъ есть уже довольно поздняго происхожденія и не до конца совершившаяся. Строго говоря, нѣтъ индивидуального субъекта перевоплощенія, но лишь его объектъ, если есть, впрочемъ, и послѣдній, поскольку и онъ есть лишь «мая», точка скрещенія дѣйствія іерархій. Тѣмъ не менѣе, вообще перевоплощеніе, хотя и неопредѣлимо кого и чего, есть основной догматъ антропософіи, которая въ этомъ смыслѣ является предѣльнымъ имперсонализмомъ, радикальнымъ отрицаніемъ личнаго, неповторимаго начала въ человѣкѣ въ пользу неопредѣленно расплывшейся космической реальности. Въ этомъ имперсонализмѣ всѣ кошки сѣры. Одинаково возникаетъ и эволюціонируетъ богъ, какъ и міръ, какъ и человѣкъ, и не существуетъ ничего законченнаго, устойчиваго и вѣчнаго, какъ не существуетъ и ничего личнаго (самое употребительное выраженіе у Штейнера, даже и о высшихъ божественныхъ агентахъ, есть «Wesenheiten»). Одинаково не существуетъ личнаго Бога, какъ и личности человѣка, въ качествѣ неизмѣннаго субъекта всѣхъ своихъ состояній. Поэтому нѣтъ мѣста и личному отношенію человѣка къ Богу, каковымъ является молитва и любовь, но существуетъ лишь

безличное и обезличивающее раствореніе въ космосѣ, медитація, «упражненія». Поэтому, въ точномъ смыслѣ слова, нѣтъ мѣста и перевоплощенію, но лишь безличной эволюціи, безкрайному Бергсоновскому *élan vital* ^(*). Поэтому то «перевплощеніе» какъ принципъ космической эволюціи, существенно имперсоналистичный, въ ученіи Штейнера не имѣетъ того значенія, которое нерѣдко этому ученію придается его сторонниками, видящими здѣсь разгадку индивидуальной судьбы въ кармѣ, а съ другой стороны, путь очищенія индивидуальной души чрезъ перевоплощеніе въ разныя тѣла. Конечно, это примѣненіе можетъ быть попутно сдѣлано и здѣсь, однако центръ тяжести лежитъ тутъ не въ микрокосмѣ, но въ макрокосмѣ, и, что самое важное, то ж е с т в а личности въ перевоплощеніяхъ вообще не существуетъ, поскольку не существуетъ и самой личности, но лишь эволюционирующая, измѣняющаяся, нарастающая *Wesenheit*. Поэтому даже о перевоплощеніи *sensu stricto* здѣсь рѣчи быть и не можетъ, и то, что называется «перевплощеніемъ», есть въ сущности безличная эволюція. Проблема личности съ ея самотождествомъ и непрерывностью, столь существенными для христіанства въ его ученіи о смерти и воскресеніи, здѣсь совсѣмъ не разсматривается, и ученіе о безличной личности вообще представляетъ собой самый уязвимый пунктъ этой доктрины.

Эта же самая предпосылка примѣняется и къ истолкованію христіанскаго ученія. Очевидно, здѣсь нѣтъ

^{*)} Штейнеръ иногда говорилъ своимъ слушателямъ: когда вы были въ такомъ-то перевоплощеніи или когда будете въ одномъ изъ слѣдующихъ перевоплощеній. И хотя возможно, что почтенные слушатели были польщены такимъ почетнымъ освѣдомленіемъ, но они не замѣчали, что имъ доказывалось лишь ихъ собственное личное несуществованіе. Это же примѣнимо и къ «Auf Wiedersehen» (конечно, въ будущихъ перевоплощеніяхъ), которое вообще неизвѣстно, къ кому можетъ относиться, хотя и можно сказать къ чему.

мѣста личному Троичному Богу (4), и Второй впостаси, сошедшей съ небесъ и воплотившейся отъ Духа Св. и Маріи Дѣвы. Логосъ — не Богъ, и Христосъ — не Богочеловѣкъ, но Онъ включается въ космическую эволюцію, какъ одинъ изъ ея моментовъ, для нашей эпохи имѣющій рѣшающее значеніе. Эволюція міра и человѣка совершается въ рядѣ переходовъ планетарныхъ состояній (Сатурна, Солнца, Луны, Земли, а далѣе — Юпитера, Урана, Венеры). Этими планетарнымъ состояніямъ соотвѣтствуютъ отлагающіяся въ человѣкѣ «тѣла»: физическое, эфирное, астральное, я (а далѣе идутъ Manas, Budhi, Atman), которымъ соотвѣтствуютъ духовныя «сущности» въ іерархіи міра. Одной изъ такихъ сущностей является и Христосъ или — Логосъ, который есть Солнечный Духъ. Солнце для оккультнаго воспріятія подъ своей внѣшней свѣтовой оболочкой содержитъ эту «духовную сущность» (5). Ближайшимъ образомъ этотъ Логосъ опредѣляется такъ. На лунѣ въ пору ея полной зрѣлости обитало 7 духовныхъ сущностей, изливавшихъ любовь. При переходѣ луннаго состоянія въ солнечное одинъ изъ этихъ духовъ, Ягве-Іегова, остался на лунѣ, а шесть перешли на солнце, эти шесть элогимовъ и суть Логосъ (6). Въ томъ, что мы назы-

4) Обычная въ такихъ случаяхъ игра словъ относительно основныхъ понятій христіанства въ ученіи о Св. Троицѣ здѣсь достигаетъ предѣла. Оказывается, что и здѣсь есть своя троица, именно въ послѣдовательной іерархіи духовно-природныхъ сущностей: троица «являетъ себя надъ серафимами, какъ высочайшая сущность, какъ ихъ Манасъ, Будхи и Атма» (Духовныя существа, лек. 5, стр. 8). Другими словами, троица включается въ общую іерархическую систему космизма, какъ опредѣленная ея ступень.

5) «Какъ ваше тѣло относится къ душѣ, такъ и солнечный лучъ относится къ Логосу. Въ солнечномъ свѣтѣ къ землѣ притекаетъ духовное» (Ioh. 57).

6) «Луна есть символъ Ягве или Іеговы, а солнце ничто иное какъ символъ Логоса, который есть сумма другихъ 6 элогимовъ» (Ioh. 61).

ваемъ «богoвoплoщeнiемъ», совершилось то, что эти шесть элогимовъ или Логосъ (?) сдѣлался земнымъ существомъ, принявъ челоvѣческое тѣло «Christus-Jesus» и ставъ уже духомъ земли. «Die Christus Wesenheit есть та сущность, которую мы должны назвать вождемъ тѣхъ духовныхъ сущностей, которыя тогда, когда солнце отдѣлилось отъ земли, вышли изъ земли вмѣстѣ съ солнцемъ и основали для себя высшее поприще (Schauplatz), чтобы съ этого солнца — также извнѣ внутрь — дѣйствовать на землю... Вождь (Der Fuehrer) всѣхъ другихъ сущностей, которыя посылали свои благотѣльные дѣйствiя съ солнца на землю, есть то существо, которое позднѣе было названо «Christus». Такимъ образомъ въ дохристiанскiя времена надо было искать его не на землѣ, но на солнцѣ» (Luk., 174-5). Эта сущность есть то, что Заратустра называлъ Ahura Mazdao (Ib). Это даетъ новый импульсъ, «Christus Impuls» мировой эволюцiи, есть Christus-Ereignis, именно Gollgatha-Ereignis. Космическое значенiя событiя Голгофы, связанное съ излiянiемъ крови Христовой, состоитъ въ томъ, что въ связи съ этимъ измѣнилась вся аура земли, эфирное ея и астральное тѣло, словомъ, alle geistigen (!) Verhältnisse der Erde (Ioh. 148), «сила, импульсъ, который ранѣе могъ изливаться на землю отъ солнца лишь въ свѣтѣ, началъ соединяться съ землей» (147), «Христосъ самъ излился въ существо земли» (260). «Der Christus ist der Geist der Erde und die Erde sein Leib» (161, 151). Въ челоvѣческой эволюцiи воплощенiе Логоса означаетъ возбужденiе принципа я, Ich bin, который въ эпоху земли привождаетъ къ тройному доселе составу челоvѣка изъ физическаго, эфирнаго и астральнаго тѣлъ. «Christus war derjenige, der den Impuls giebt, dass die Menschen alle-

?) Съ обычной для антропософiи игрой словъ и понятiй оказывается, что «Sonnenlogos» есть и Святой Духъ, вселившiйся въ челоvѣка, «das Welten-Ich», «das kosmischen Ich» (Joh. 258, ср. 250). Въ другомъ контекстѣ Духъ Св. оказывается отцомъ «Христа Исуса» (205).

jeder als einzelnes Wesen empfinden koennen das Ich Bin» (Ioh. 61). «Christus ist die Kraft, die Menschen zu diesem freien «Ich-bin» Bewusstsein gebracht hat» (65). «Голгоеское событіе» и «Христовъ импульсъ» возбуждаютъ въ человѣкѣ яйность, личное самосознаніе (*). Этотъ принципъ я какъ изначально духовный, долженъ распространить свое вліяніе: до сихъ поръ оно сосредоточено въ одной точкѣ, но «мы все превращаемъ въ я во внутреннее переживаніе» (Mark. 28, 32). «Теперь приносить Христосъ въ міръ я, которое проникаетъ человѣческое физическое тѣло, эфирное и астральное такъ, что оно будетъ оказывать дѣйствіе, могущее вліять на всю организацію тѣлесности» (Luk. 21-12). «Посмотрите на ваше будущее: теперь ваше я, насколько оно себя развило, еще слабо, оно имѣетъ еще мало господства. Но оно постепенно станетъ господствовать надъ астральнымъ, эфирнымъ и физическимъ тѣломъ и будетъ ихъ преобразовывать. Предъ вами поставленъ великій идеалъ Христа, который указываетъ человѣчеству, какова можетъ быть власть я надъ астральнымъ, эфирнымъ и физическимъ тѣломъ» (218) (оба сужденія влагаются Штейнеромъ въ уста евангелиста Луки) (Ср. Joh. 33 fg. о постепенномъ преобразованіи тѣль чрезъ я — въ результатъ чего получается Manas-Geistselbst; Budhi-Lebensgeist и Atman-Geistesmensch). Сущность же этого воздѣйствія есть любовь. «То, что человѣкъ дѣйствительно можетъ дать землѣ, это есть любовь, которая развивается отъ чувственного образа къ одухотворенному (*)». Это есть задача развитія земли. Земля есть кос-

*) На основаніи ветхозавѣтнаго имени Божія Ягве — Ich bin далѣе устанавливается извѣстное отождествленіе между этимъ 7-мъ элогимомъ и тѣмъ же принципомъ, воплощенномъ во Христѣ (143), и «настоящій «Духъ Бога» въ древности есть никто иной какъ Христосъ» (196) (въ связи съ этимъ разъясняется христіанское различіе Отца, Сына и Св. Духа, какъ недоразумѣніе).

*) — «То, что произошло на Голгоѣ, не является прозрачнымъ для химика. Если кто-либо подвергнулъ бы химиче-

мость любви» (53). Этому я приписывается вѣчность (хотя совсѣмъ неясно, что можно разумѣть на антропософическомъ языкѣ, при абсолютизаціи времени, какъ принципа эволюціи, подъ вѣчностью: не все ли здѣсь равно временно или равно вѣчно?) Въ уста Христа, какъ космическаго я вкладываются такія слова: «когда я говорю объ я, то я говорю о вѣчномъ я въ человѣкѣ, которое едино съ духовной первоосновой міра. Когда я говорю объ этомъ я, говорю о чемъ то самомъ внутреннемъ въ человѣческой душѣ. Каждый долженъ Бога, котораго я возвѣщаю, найти въ себѣ какъ свое вѣчное основаніе» (Joh. 120). Здѣсь еще разъ устанавливается пантеистическій принципъ тождества Бога и міра въ человѣкѣ.

Что было бы, если бы Христосъ не пришелъ на землю? Это имѣло бы слѣдующія послѣдствія: «человѣческое развитіе въ такомъ случаѣ зашло бы такъ далеко, что я вполне вышло бы (*herausgekommen waere*). Но въ той же мѣрѣ, какъ я вполне вышло бы, всѣ прежнія выдающіяся способности астральнаго, эфирнаго и физическаго тѣлъ исчезли бы; все древнее ясновидѣніе, вся древняя власть души и духа надъ тѣломъ вполне исчезла бы, ибо это было необходимою для развитія. Человѣкъ сталъ бы самостоятельнымъ я, которое все больше вело бы человѣка къ эгоизму, которое все болѣе вело бы землю къ тому, чтобы любовь вымерла, исчезла бы съ лица земли. Люди стали бы я (*Ich*), но вполне эгоистическими я. Человѣчество созрѣло бы къ развитію я, но я было бы пустымъ я,

скому изслѣдованію кровь, излившуюся на Голгоѣѣ, то онъ нашелъ бы ее тождественной съ тѣми веществами, которыя онъ могъ бы найти въ крови другихъ людей. Но кто изслѣдуетъ эту кровь методомъ оккультнаго изслѣдованія, тотъ найдетъ, что это есть дѣйствительно другая кровь... Б е з к о н е ч н а я л ю б о в ь примѣшана къ крови, которая пролита на Голгоѣѣ, и оккультный изслѣдователь находитъ эту безконечную любовь, какъ она совершенно проникаетъ собой кровь на Голгоѣѣ» (Luk. 271-2).

которое думало бы лишь о себѣ и ничего не хотѣло бы думать или дѣлать для другихъ людей и для міра. Этому я дать содержаніе, это я постепенно направить къ такому развитію, чтобы оно изъ себя источало такую силу, которую мы называемъ любовью, — таково было дѣло Христово на землѣ. Я было бы безъ Христа какъ пустой сосудъ, но какъ постепенно наполняющійся любовью сосудъ предстоитъ я благодаря явленію Христа» (Luk. 226). Таково значеніе Christus-Impuls и Golgatha Ereigniss въ космической и человѣческой эволюціи: аура земли и человѣка стала иной. Очевидно, что въ этой схемѣ напрасно было бы искать христіанскаго ученія о боговоплощеніи, искупленіи, о грѣхѣ и спасеніи отъ грѣха и вообще самыхъ священныхъ и дорогихъ христіанскому сердцу вѣрованій, связанныхъ съ воплощеніемъ Слова.

Обратимся теперь къ земной исторіи «Христа Іисуса», какъ она излагается Штейнеромъ въ его курсахъ объ четырехъ Евангеліяхъ, а также и нѣкоторыхъ другихъ. Прежде всего, надо установить, что первымъ и послѣднимъ источникомъ познанія объ этомъ являются не Евангелія, но сверхъ-евангеліе, «пятое евангеліе», основанное на чтеніи въ Акашѣ-Хроникѣ. Евангелія лишь расцѣниваются и провѣряются на основаніи этого высшаго и послѣдняго источника и сами по себѣ совсѣмъ не являются необходимыми и незамѣнимыми. Многократно повторяется мысль, что «*fuer die Geisteswissenschaft nicht im eigentlichen Sinne die Evangelien Quellen der Erkenntniss sind. Dadurch, dass irgend etwas in den Evangelien steht, wuerde es fuer denjenigen, der streng auf dem Boden der Geisteswissenschaft steht, durchaus noch nicht eine Wahrheit sein. Die Geisteswissenschaft schoepft nicht aus den geschriebenen Urkunden, sondern... aus dem, was die geistwissenschaftliche Forschung selbst zu seiner Zeit giebt*» (Luk. 14, op.) 16 (10).

¹⁰⁾ «Тожѣ было бы сказано, если бы о событіяхъ въ Палестинѣ не было бы никакого историческаго источника. Ибо въ

Поэтому съ точки зрѣнія духовнаго изслѣдованія вполне возможно восполненіе евангельскихъ источниковъ новыми свѣдѣніями о земной жизни Христа, — и мы увидимъ, сколь въ широкомъ масштабѣ это дѣлается, — вмѣстѣ съ разъясненіемъ сокровеннаго смысла Евангелій. Именно они оказываются «книгами посвященій», относящихся къ разнымъ ихъ образамъ. Въ частности, Іоанново Евангеліе принадлежитъ посвященному, имѣющему «*inspirierte-intuitive Erkenntniss des Christus-Ereignisses*, которому мало свойственны образы имажинаціи; остальные евангелисты суть ясновидящіе» (Luk. 12, 15) (причемъ Мѳ. преимущественно въ области эфирнаго тѣла, Лк. — астральнаго). Евангелія были даны человѣчеству въ извѣстномъ смыслѣ слишкомъ рано (*verfrueht*) и лишь теперь начинается (конечно въ антропософіи ¹¹) ихъ истинное пониманіе (Luk. 246), въ частности и въ от-

глубочайшемъ основаніи руководящимъ о *Christusvorgänge* для насъ является не то, что находится въ томъ или другомъ источникѣ, но что въ вѣчномъ (*in der ewigen*), внутреннемъ, духовномъ источникѣ Акашѣ-Хроникѣ» (Marc. 2). Отношеніе къ Евангеліямъ и другимъ новозавѣтнымъ источникамъ опредѣляется тѣмъ, что даетъ сравненіе установленнаго черезъ «духовное изслѣдованіе» съ этими источниками, причемъ лишь на основаніи такой провѣрки или сравненія устанавливается *unsere Hochschätzung* этихъ послѣднихъ (*ibid.*). На этомъ основаніи слѣдуетъ сказать, что если бы какой либо изъ «религіозныхъ источниковъ и оказался потеряннымъ, это могло бы быть восполнено при наличіи имѣющихся теперь способностей проникновенія въ тайны бытія». «*Und die Geisteswissenschaft muss durchaus auf diese, von allen Urkunden unabhængige Erkenntnisquellen bauen*» (Joh. 2, ср. Luk. 19).

¹¹ «Ибо сила, чтобы мочь интерпретировать Евангелія, возрастаетъ единственно и исключительно на почвѣ духовной науки» (Luk. 228). Тоже самое говорится и о Библии вообще: «прежде всего духовно-научное міровоззрѣніе должно повести къ тому, чтобы снова дать міру библейскіе источники, какъ они суть. Ибо теперь міръ не имѣетъ Библии» (231).

ношеніи къ тому, что не было прямо высказано въ Евангеліяхъ, именно въ ученіи о кармѣ и реинкарнаціи.

Земная жизнь Христа, соотвѣтственно универсальному принципу эволюціи и реинкарнаціи, также включаетъ въ себя рядъ перевоплощеній. Если согласно воинствующему религіозному синкретизму теософіи всѣ религіи согласны между собою, и въ этомъ смыслѣ нѣтъ различія между христіанствомъ и нехристіанскими религіями, между Христомъ и другими «учителями», то въ антропософіи самъ «Христосъ Іисусъ» есть сложное существо, соединяющее въ себѣ, путемъ перевоплощеній и совоплощеній, Будду, Зороастра, и Солнечнаго Духа, именно, ему свойственно астральное тѣло Будды, эфирное тѣло Зороастра, также и я послѣдняго, которое смѣнилось, наконецъ, солнечнымъ логосомъ «агура маздао». Для изъясненія возникновенія этого сложнаго существа евангельскія повѣствованія восполняются, конечно, доброй долей Акаши-хроники. Извѣстно, что между генеалогіями Іисуса по Ев. Луки и Ев. Мѣ. существуетъ разница, составляющая немало затрудненій экзегетамъ, но никогда не влекшая за собой какихъ либо догматическихъ трудностей. Различіе это въ томъ, что одна генеалогія ведется отъ Давида къ Соломону и далѣе (Мѣ. 1, 6), вторая же отъ Давида къ Наѣану (Лк. 3, 31). Этого для Штейнера достаточно, чтобы, конечно, на основаніи Акаши-хроники, утверждать, что былъ не одинъ, а два младенца Іисуса, одинъ изъ Соломонова, царскаго рода, родившійся въ Виелеемѣ Іудейскомъ, а другой изъ Наѣанова, первосвященническаго рода, въ Назаретѣ. Также былъ не одинъ Іосифъ и Марія, ихъ плотскіе родители, но два Іосифа и двѣ Маріи, отъ каждой изъ этихъ паръ родилось по младенцу Іисусу, причемъ у Наѣановской Маріи были другія дѣти («братья Іисуса» и три сестры), у Соломоновской же Іисусъ остался единственнымъ. Хотя они были и современниками, но въ восполненіе Евангелій сообщается, что между обоими младенцами была небольшая разница

возраста, именно Наоановскій Іисусъ родился на нѣсколь-
ко мѣсяцевъ позже Соломоновскаго (а соотвѣтственно и
Іоаннъ Предтеча), почему онъ и не подвергся избіенію Иро-
довому, которое было ранѣе его рожденія, но отъ котора-
го спасался бѣгствомъ въ Египетъ младенецъ линіи Соло-
моновской (Luc. 118, 119). Эти «двѣ личности пригото-
вляютъ Іисуса: физическое и эфирное тѣло у Мѡ. Іисуса,
астральное и я у Лк. Іисуса» (Math. 112). Надо прослѣ-
дить въ отдѣльности судьбы каждаго изъ двухъ младен-
цевъ, составляющихъ Іисуса (Luc. 24). Наоановскій мла-
денецъ описывается въ Ев. Луки, причемъ послѣднее
вообще, по Штейнеру, отмѣчено буддизмомъ: *es ist Bud-
dhismus der aus dem Lukas-Evangelium auf den Menschen
herausstroemt*» (Luc. 59).

Существуютъ посвященные учителя, Bodhisatwas, ко-
торые имѣютъ оплѣдѣленную задачу. Когда она ими ис-
полняется, то эти посвященные уже не вступаютъ въ «фи-
зическій планъ», не нуждаются въ воплощеніи для про-
долженія своего дѣла. Будда былъ именно такимъ Bod-
hisatwa, который въ образѣ Будды завершилъ — до вре-
мени — свои перевоплощенія (38-9, 41, 55, 84) и сущест-
вуетъ лишь въ высшихъ планахъ. Эта высшая, астральная
тѣлесность Будды называется Nirmanakaya (13). Тѣ «не-

¹³⁾ Дальнѣйшее повѣствованіе о бохисатвахъ включаетъ
въ себя еще слѣдующія черты. Когда Бохисатва становится
Буддой, на его мѣсто вступаетъ его замѣститель, который бу-
детъ занимать это «Амѣ» еще 2500 лѣтъ, послѣ чего онъ бу-
детъ возвышенъ, какъ и первый Будда (Mih. 100). Вообще су-
ществуетъ «коллегія бохисатвъ» съ живымъ источникомъ
ихъ ученій, который «есть ничто иное какъ то, что мы по свое-
му словоупотребленію называемъ «Христосъ» (101). Итакъ,
указанный Бохисатва имѣлъ особую задачу руководить
движеніемъ терапевтовъ или ессеевъ. Онъ послалъ для руко-
водства ессеямъ (ок. 125-77 г. до Р. Х.) особую личность,
это именно Іисуса бен-Пандиру, имя извѣстное по талмудиче-
скимъ кошунствамъ противъ Христа. Ученіе ессеевъ пріурочи-
вается къ 42 ступенямъ родословной Ев. Мѡ., на ихъ значеніе
предварительно указалъ ессеямъ этотъ Іисусъ бен-Панди-

бесныя воинства», которыя явились пастухамъ при Рождествѣ Христовѣ, были въ дѣйствительности явленіе этого Nirmanakaya Будды. Черезъ Акашу-хронику «мы смо- тримъ и видимъ изначала надъ младенцемъ сіяніе славы, и знаемъ, что въ этомъ образѣ выражается сила Bodhi- satva, который былъ нѣкогда Будда», онъ же теперь осіялъ Виелеемское дитя» (56) ⁽¹³⁾. Когда Наановскій Иисусъ на 12 году сбросилъ, по общему оккультному за- кону развитія, свою астральную материнскую оболочку, она не подверглась обычному разложенію въ астральной сферѣ, но была воспринята Nirmanakaya Будды, который черезъ это обмолодился и освободился отъ старчества, быв- шаго въ результатъ долгихъ предыдущихъ перевоплощеній. Этотъ Nirmanakaya воплотится еще разъ въ Будду черезъ 3000 лѣтъ. Его вліяніе въ Наановскомъ Иисусѣ проявля- лось какъ дѣтская простота (87, 91). Это дитя и должно было быть удержано въ состояніи этой простоты и относи- тельной отсталости, въ отступленіе отъ общей нормы, что недоступно для человѣка, но «die Goetter koennen es» (95). Но что же представляло собой собственное я этого наановскаго, осѣненного Буддой, младенца? Его «про-

ра (Mth. 108-9). Онъ имѣлъ 5 учениковъ, продѣлавшихъ внутренне эти ступени, они назывались Netzer, имѣвшихъ колонію въ Netzereth-Nazareth (Mth. 131-2), одинъ изъ этихъ учениковъ есть Mathai, авторъ Ев. Мѳ.

¹³⁾ Симеонъ Богопріимецъ, соотвѣтственно этому яв- ляется перевоплощеніемъ мудреца Аситы, который еще во дворцѣ видѣлъ Будду и пророчествовалъ о немъ (57). Про- повѣдь Іоанна Крестителя также была подъ «инспираціей» Будды (157). Объ Іоаннѣ Крестителѣ въ отношеніи къ Иисусу сообщается еще болѣе занимательная вещь: «великая материн- ская лояла» устроила такъ, что въ Іоаннѣ жила душа безъ соб- ственнаго развитого я: «то, что живетъ какъ Seelenwesen въ Ев. Лк. въ Иисусѣ и Іоаннѣ Крестителѣ, находится въ нача- лѣ въ тѣснѣйшей связи. Поэтому при посѣщеніи Маріей Ели- заветы я Иисуса дѣйствуетъ въ Іоаннѣ, какъ собственное я послѣдняго, который вострепеталъ во чревѣ: es ist das Ich, welches das Kind in der anderen Mutter angeregt wird» (Лк. 133).

визорное я» (109) было я перваго Адама. Что это значить? Сложное объясненіе, которое дается по этому поводу, указываетъ прежде всего, что въ лемурийскую эпоху отдѣленія луны отъ земли было очень трудно душамъ воплощаться въ слишкомъ плотную земную оболочку, онѣ воплощались на другихъ планетахъ, и вслѣдствіе этого земля опустѣла. Была единственная человѣческая пара, которая все-таки смогла воплотиться на землѣ: то были Адамъ и Ева, «посвященные въ солнечномъ оракулѣ» (103-4). Въ Иосифа и Марію вошла эта сила изъ этой материнской ложи человѣчества, которою руководить великій солнечный посвященный Ману. Физическое тѣло Адама и Евы было ими воспринято безъ умаленія, но эфирное тѣло было нѣсколько умалено, что соответствуетъ сказанію о вкушеніи отъ древа познанія добра и зла и отлученія отъ древа жизни. Лишь оставшаяся «невинная часть» Адама была сохранена въ великой материнской ложѣ человѣчества и въ первые годы навановскій младенецъ Іисусъ имѣлъ силу изначальнаго отца земного человѣчества, сохранившуюся въ дѣтской свѣжести и не прошедшую черезъ рядъ воплощеній (109). Это есть «перевоплощеніе перваго члена человѣчества» (111).

Таково это первое дитя, живущее въ Виелеемѣ въ состояніи особой дѣтскости (266-7) до 12-лѣтняго возраста. Второе, Соломоновское, дитя жило въ Назаретѣ. Въ него перевоплотилась индивидуальность (Ichheit) Заратустры (115). Заратустра былъ древній посвященный, научившій чрезъ внѣшнее свѣтовое тѣло солнца прозирать и почитать духовное его существо, Ahura Mazdao. «Одно изъ послѣдующихъ воплощеній Заратустры есть Іисусъ изъ Назарета» (Math. 24). Заратустра имѣлъ двухъ учениковъ, египетскаго Гермеса и іудейскаго Моисея, которымъ онъ пожертвовалъ часть своей сущности, именно Гермесу — астральное тѣло (внѣшнее знаніе міра), Моисею — эфирное (развитіе во времени) (Lk. 125, Math. 32-3). Собственное же я Заратустры перевоплощалось

въ другихъ индивидуальностяхъ: Zarathas, во время Вавилонскаго плѣненія, учитель Пифагора за 600 л. до Р. Х., и Иисуса, который есть «перевоплотившійся Заратустра» (Lk. 129). Съ фактомъ перевоплощенія я Заратустры въ Соломоновскомъ Иисусъ связано и бѣгство въ Египеть, ибо тамъ находились силы, которыя влились въ его астральное и эфирное тѣло. Онѣ были отданы Заратустрой Гермесу и Моисею, но ихъ нужно было снова впитать, чтобы въ обмолоченной (verjuengert) формѣ опять отдать чело-вѣчеству (Lk. 128-9). Поклоненіе волхвовъ Заратустрѣ, которые видѣли въ немъ «звѣзду чело-вѣчества», отблескъ самого солнца, привело ихъ въ Вилеемъ, чтобы принести дары: золото, какъ символъ мышленія, ливанъ — какъ символъ благочестія, проникающаго чувство, и смирну, какъ силу воли (Lk. 126-7, Mth. 128). «Это была сущность (Wesenheit) самого учителя, который, какъ «звѣзда» привелъ волхвовъ къ мѣсту рожденія Иисуса Ев. Мѡ.» (Mth. 128). Черезъ рядъ послѣдовательныхъ 42 ступеней въ генеалогіи Заратустра-Иисусъ воспринялъ всѣ тѣ способности, которыя можно развить черезъ употребленіе инструментовъ физическаго и эфирнаго тѣла.

Такимъ образомъ, одновременно жили два младенца Иисуса, изъ которыхъ въ первомъ (Мѡ.) подготавливается физическое и эфирное тѣло, а въ другомъ астральное тѣло и я, но затѣмъ оба они становятся о д н и м ъ . Это произошло на 12 году чрезъ переселеніе личности Заратустры изъ соломоновскаго Иисуса (Мѡ.) въ навановскаго (Лк.): «Долженъ былъ совершиться переходъ къ соединенію теченія Будды и Заратустры» (Lk. 155), и мудрость Заратустры соединилась съ задушевностью Будды. Это выхожденіе я Заратустры и вселеніе его въ навановскаго Иисуса совершилось на 12 году и оно внѣшне отмѣчено проповѣдью 12-лѣтняго отрока во храмѣ, когда сами родители не узнавали его въ проявленіи этой силы и мудрости, — не узнавали, потому что онъ подлинно сталъ инымъ. Соломоновскій же Иисусъ, который ранѣе достигъ высокой

и рѣдкой мудрости, лишившись своего я, не могъ уже далѣе развиваться и обреченъ былъ на скорую смерть. Въ это же время умерла мать навановскаго Иисуса, одна изъ Марій, и съ собою унесла въ высшія сферы то, что имѣло вѣчную цѣнность, именно экстрактъ изъ эфирнаго тѣла (¹⁴) Соломоновскаго Иисуса (¹⁵). Иосифъ, отецъ Соломоновскаго младенца, также умеръ. Мать Соломоновскаго младенца переселилась къ Иосифу, овдовѣвшему отцу Навановскаго младенца, въ котораго вселилось я Заратустры — изъ Соломоновскаго младенца, со всѣми своими остальными дѣтьми, и такимъ путемъ образовалось сводное и сложное семейство. Иосифъ, отецъ Навановскаго младенца скоро умеръ (¹⁶), и «Иисусъ изъ Назарета»

¹⁴) Этимъ еще не исчерпывается вся исторія. Та сущность, которая жила въ тѣлѣ Соломоновскаго Иисуса до 12-лѣтняго возраста, «влилась въ душу мачехи (или воспитательницы навановскаго Иисуса), такъ что теперь эта Stiefmutter жила съ душой тѣлесной матери навановскаго младенца Иисуса» (Golg. Myst.). Въ этой пляскѣ перевоплощеній и совоплощеній не легко разобраться.

¹⁵) Дальнѣйшая исторія этого тѣла такова. Когда я Заратустры оставило тѣло Иисуса Навановскаго въ крещеніи, то установилось естественно сродство между этимъ я и тѣмъ эфирнымъ тѣломъ, въ которомъ это я жило до 12-лѣтняго возраста Соломоновскаго Иисуса. Не имѣя нужды вслѣдствіе высокаго развитія своей личности въ прохожденіи чрезъ «Devachan», я Заратустры, пользуясь этимъ эфирнымъ тѣломъ, могло снова воплощаться, повторяя это и будучи великимъ помощникомъ человѣчеству. Это есть «Meister Jesus», который снова и снова появляется, будучи вдохновителемъ живого и, конечно, «эзотерическаго» христіанства (Luc. 172). Загадочная картинка: кто это?

¹⁶) При всѣхъ этихъ воплощеніяхъ получается сложное родство: о какомъ собственно отцѣ «Иисуса изъ Назарета», представляющаго собой комбинацію двухъ Иисусовъ, можно говорить? Штейнеръ говоритъ по этому поводу, что, когда умеръ отецъ Навановскаго Иисуса, въ которомъ жило уже я Соломоновскаго Иисуса (Заратустры), то «Иисусъ изъ Назарета» оказался ein Waisenkind (Lc. 138), и этотъ Навановскій Иосифъ былъ «мнимый» для него отецъ.

остался сиротой, живя съ матерію этого Соломоновскаго младенца и ея дѣтьми («братьями и сестрами» Іисуса). Я Заратустры оставалось въ «Іисусѣ изъ Назарета» до 30-го года жизни, до крещенія его у Іоанна. Тогда это я оставило его оболочки (¹⁷) и въ него вселилась «Christus-Wesenheit». Во время крещенія «его эфирное тѣло было извлечено и въ него сошла и погрузилась та высокая сущность, которую мы зовемъ Христова сущность» (Lk. 174), онъ сталъ «сынъ неба, Христосъ» (ib.). Оплодотворяющимъ было «die einheitliche Gottheit, die durch die Welt webt, а приемлющимъ тѣло и вся организациа Наановскаго Іисуса» (ib.). Это та сущность, которую Заратустра называлъ Ahura Mazdao (Vishva Karman семи Rischis). Такимъ образомъ возникъ и получился Христосъ (¹⁸).

¹⁷) Въ лекціяхъ «Das Mysterium von Golgatha», которыя особенно изобилуютъ конкретными восполненіями Евангелій изъ Акаши-Хроники (напр., совершенно невыносимые по безвкусоности и бездарности рассказы о встрѣчахъ и разговорахъ Христа по дорогѣ къ Іоанну съ разными лицами), сообщается, что вслѣдствіе исчезновенія въ немъ Selbst, я Заратустры его оставило, и онъ остался состоящимъ изъ трехъ оболочекъ, и въ такомъ видѣ онъ пришелъ къ Іоанну Крестителю, руководимый чувствомъ истины, имъ свойственной.

¹⁸) Ближе это воплощеніе описывается такъ: «когда Іисусъ изъ Назарета былъ 30 лѣтъ, благодаря тому, что онъ нажилъ въ своей тогдашней инкарнаціи, онъ продвинулся столь далеко, что онъ могъ совершить процессъ, возможный лишь въ исключительныхъ случаяхъ... Когда человекъ стоить на извѣстной высотѣ духовнаго развитія, ему возможно въ опредѣленный пунктъ времени удалить свое я изъ трехъ тѣлъ (физическаго, эфирнаго и астральнаго), и оставить ихъ въ цѣлости (intakt) какъ совершенно здоровыя тѣла. Это я уходитъ тогда въ духовный міръ, а три тѣла остаются.... какъ годныя еще орудія для высшей сущности, которая вступаетъ во владѣніе ими. На 30-мъ году жизни Іисуса изъ Назарета вступаетъ во владѣніе его физическимъ, эфирнымъ и астральнымъ тѣломъ та сущность, которую мы называемъ Христосъ. Эта Христова сущность не могла бы воплотиться въ обыкновенномъ дѣтскомъ тѣлѣ, но лишь въ тѣлѣ, которое къ тому подготовлено высокоразвитымъ я. Ибо эта Христова

Слѣдовательно, нужно различать «Исуса изъ Назарета» и «Христа Исуса», Христа въ Исусѣ изъ Назарета (Joh. 254). Содержаніе самихъ Евангелій, проповѣдь Христа и Его дѣло, въ цѣломъ не составляютъ предмета Штейнеровскихъ толкованій, которыя останавливаются лишь на отдѣльных частностяхъ, въ томъ или иномъ отношеніи привлекающихъ вниманіе оккультиста. Обычно, онѣ истолковываются, конечно, помощью общихъ принциповъ эволюціи (19). Однако, центральное значеніе имѣетъ не служеніе Христово (конечно, для первосвященническаго Его служенія и искупительной жертвы въ этой концепціи мѣста не находится), но самый фактъ инкарнаціи *Christus-Wesenheit*, завершающійся тѣмъ, что здѣсь зовется «*Gol-gatha-Ereigniss*», «*das Mysterium von G.*», въ которомъ осуществила себя космическая сила «*Christus-Jesus*». Что обозначаетъ собою это «событіе», а въ частности, изліяніе крови? Въ двухъ словахъ это можно выразить такъ: это есть основной опредѣляющій фактъ въ космической эво-

сущность прежде еще никогда не воплощалась въ физическомъ тѣлѣ. Такимъ образомъ, съ 30-го года мы имѣемъ дѣло уже со Христомъ въ Исусѣ изъ Назарета». Естественно, что *im-maculata conceptio*, безсѣменное зачатіе отъ Дѣвы Маріи, этой концепціей совершенно устраняется, «*das ist nicht*», ибо плотскій отецъ былъ Іосифъ (256). Другое толкованіе ср. Mth. 89-91.

19) Приведемъ нѣсколько примѣровъ: толкованіе заповѣдей блаженства (Math., лекціи VIII-IX); толкованіе о тѣлѣ ныхъ текстовъ: «былъ въ пустынь» (Мг. 67-9), «Боже Мой, вскую оставилъ Меня» (Mth. 297); Іоаннъ Предтеча, крестящій въ водѣ — посвященіе Водолея (71), почему апостолы — рыбаки въ слѣдующемъ вышемъ посвященіи Рыбъ; толкованіе текста о преданіи Сына Человѣческаго въ руки грѣшниковъ (Лк., 9, 44-5), какъ относящееся къ изліянію силы я въ человѣческую жизнь (Лк. 265), слова Христа о Ц. Б., принадлежащемъ дѣтямъ, какъ о соединеніи силы Христа съ лучшей частью человечества (267); прямо невѣрные переводы и тексты (Joh. 196, Мг. 67-9). Преображеніе (Лк. 264-5) есть восхожденіе въ духовный міръ, родъ посвященія, восхожденіе въ Деваханъ (Mth. 229-30). Разныя перевоплоще-

люціи (20), осуществляющій собой древнія посвященія. Der Vorgang auf der Golgatha есть превращенное въ исторію, вынесенное на передній планъ міровой исторіи древнее посвященіе» (Lk. 270). Въ міръ вошла новая космическая сила, «Christus Impuls», дѣйствующій чрезъ тѣла Іисуса изъ Назарета въ земной аурѣ и чрезъ то въ человѣческой жизни.

нїя: царь Мельхиседекъ (Mth. 90) — великій посвященный въ мистеріи Солнца, времени Авраама, принявшій эфирное тѣло Сима, сына Ноя; пророкъ Ілія имѣлъ духовную сущность, которая только частью воплотилась въ немъ, а другой частью принадлежала духовному міру, перевоплотился въ Іоаннѣ Предтечѣ, слѣдствіемъ чего былъ установленъ переходъ между ученіями Будды и Заратустры (Lk. 153-6). Чудеса: воскрешеніе сына Наинской вдовы — посвященіе, которое осуществится вполнѣ лишь въ дальнѣйшемъ перевоплощеніи съ таинственнымъ намекомъ на это неназываемое лицо (Lk. 253); воскрешеніе Лазаря есть новое посвященіе его самимъ Христомъ въ христіанскую эзотерику, причемъ снѣ и есть «любимый ученикъ», авторъ 4-го Евангелія (Joh. 72, сл.); Никодимъ, приходившій ночью, былъ внѣ физическаго тѣла (118), Павелъ — эзотерикъ школы Діонисія, сила вѣры — сила Христова (Lk. 238) и т. д., и т. д.

²⁰⁾ То, что совершилъ Христосъ Іисусъ, можетъ быть описано такъ: снѣ привлекъ чрезъ притяженіе своего особо приготовленнаго физическаго и эфирнаго тѣла, чрезъ всю свою сущность, силу солнца, луны и всего звѣзднаго міра, вообще космоса, принадлежащаго нашей землѣ; и чрезъ это его воздѣйствіе теперь дѣйствовало чрезъ его посредство то, что всегда (sonst) проникаетъ изъ космоса оздоравливающей силоподательной жизнью, когда онъ *во снѣ* находится внѣ физическаго и эфирнаго тѣла. Силы, которыя дѣйствовали чрезъ Христа Іисуса, были тѣ силы, которыя притекали изъ космоса притяженіемъ *его тѣла*, и изъ его тѣла истекали и изливались на его учениковъ» (Mth. 223). «Christus Ereigniss имѣетъ то значеніе, что сама Христова сущность снизошла въ физическое и эфирное тѣло. Вслѣдствіе этого физическое и эфирное тѣло человѣческой сущности настолько освящено (?) этимъ схожденіемъ Христовой сущности, въ развитіе человѣчества вошелъ такой импульсъ, что каждый человѣкъ, того ищущій, свободнымъ образомъ можетъ пережить схожденіе въ физическое и эфирное тѣло» (Mth. 153).

Само собою разумѣется, что въ этой концепціи просто нѣтъ мѣста тѣлесному воскресенію. «Christus Jesus подготовилъ своихъ учениковъ къ тому, чтобы они могли видѣть выходженіе внутренняго человѣческаго существа въ макрокосмъ чрезъ его смерть, но онъ не подводитъ ихъ къ воскресенію въ томъ тривіальномъ смыслѣ, какъ это часто понимается» (Mth. 295). Онъ видимъ былъ или такъ, какъ ап. Павломъ во видѣніи въ Дамаскѣ, т. е. на высшемъ планѣ: «физическое тѣло онъ отдалъ землѣ, но остался столь же дѣятеленъ на землѣ, какъ былъ и въ физическомъ тѣлѣ». «Солнечное слово, солнечная аура, о чемъ говорилъ Заратустра, какъ находящемся внѣ земли, это чрезъ жизнь Христа Іисуса стало нѣчто такое, что связано съ землею, и останется связано» (296). Поэтому и ожиданіе Второго пришествія Христова на физическомъ планѣ (очевидно, какъ и всеобщаго воскресенія мертвыхъ) есть недоразумѣніе, ибо эволюція вообще ведетъ з а физическій планъ. «Это не было бы прогрессомъ, если бы Христосъ долженъ былъ бы являться второй разъ въ физическомъ тѣлѣ, ибо тогда онъ напрасно являлся бы въ первый разъ, тогда его первое явленіе было бы недостаточно, чтобы развить высшія силы въ человѣчествѣ и... чтобы этими новыми силами онъ былъ бы видимъ, какъ онъ дѣйствуетъ изъ духовнаго міра» (Mth. 233). Въ связи съ этимъ загадочная картинка изъ области перевоплощеній: таинственно намекается на новое перевоплощеніе Іисуса бенъ-Пандиры, инспирированнаго великимъ богисатвой, которымъ нѣкогда станетъ Maureya Будда. «Въ наше время онъ имѣетъ важнѣйшею задачей указать на эфирнаго Христа, который имѣетъ появиться въ эфирныхъ облакахъ. При этомъ подчеркивается, что (лишь) о д н а ж д ы Christus Ereigniss совершилось въ физическомъ тѣлѣ» (Mth. 324). Этотъ Іисусъ бенъ-Пандира укажетъ именно на то, что Христосъ не можетъ явиться на физическомъ планѣ, но «явится въ эфирной одеждѣ, какъ его видѣлъ Павелъ предъ Дамаскомъ». «И по тому именно можетъ быть опознанъ

перевоплотившійся Ісусъ бенъ-Пандира» (ib.). Онъ, вдохновляемый этимъ богисатвой, инспирируетъ насъ такъ: «приближается время, когда Христось въ новой формѣ, въ эфирномъ тѣлѣ, будетъ благодатью для людей, которые разовьютъ новыя силы новою мудростью ессеевъ въ такое время, когда новое пришествіе Христа въ эфирной одеждѣ оживляюще приблизится къ людямъ» (237), «вполнѣ въ смыслѣ инспирирующаго богисатвы, который будетъ Maytreya Buddha»²¹⁾.

Это видѣніе Христа на эфирномъ планѣ, за которымъ послѣдуютъ въ болѣе отдаленномъ будущемъ новыя видѣнія Христа въ другихъ образахъ (232), уже приблизилось: «мы живемъ навстрѣчу такому времени — это должно быть принято какъ сообщеніе (sic!) — когда высшія силы человѣчества смогутъ видѣть Христа. И это произойдетъ еще до истеченія 20-го столѣтія (сказано въ лекціи, прочитанной въ Бернѣ 10 сентября 1910 года), такъ что небольшое число людей будутъ дѣйствительно Theodoren (?), т. е. фактически открывшіеся глаза будутъ видѣть то с о б ы т і е, которое Павелъ видѣлъ передъ Дамаскомъ... Нѣкоторое число людей будутъ имѣть подобное Christus-Erlebniss и не будутъ нуждаться въ Евангеліяхъ и источникахъ, какъ и Павелъ не нуждался ни въ чемъ, чтобы знать Христа» (233). Ясно, что эти люди воспитываются и готовятся въ антропософскомъ обществѣ, развивая ясновидѣніе «оккультными упражненіями» и просвѣщая свое сознаніе данными и выводами оккультнаго изслѣдованія, догматически воспринимаемыми отъ учителя, еще прежде нежели они могутъ ихъ воспринять и провѣрить собственнымъ переживаніемъ. «Движеніе духовной науки имѣетъ задачей приготовить ту часть чело-

²¹⁾ Штейнеръ особенно подтверждаетъ аутентичность этого свидѣтельства въ заключеніе цикла объ Ев. Мѣ.: wir sprechen es mit den Formeln aus der Inspiration des Bohisatva selber, wie die kuenftige Erscheinung des Christus sein wird (238).

вѣчества, которая даетъ себя приготовить, къ встрѣчѣ Христа на землѣ, таково всемірноисторическое значеніе духовной науки: подготовить человѣчество и открыть ему глаза, когда Христосъ снова явится въ шестую культурную эпоху». Въ этомъ смыслѣ духовная наука есть «исполненіе завѣщанія христіанства» (Joh. 265). Христіанство, «какъ духовное явленіе», еще не было понято, это совершится чрезъ «антропософское изслѣдованіе». Чрезъ это примѣненіе антропософіи къ христіанству исполняется всемірноисторическая необходимость подготовить третью эпоху въ христіанствѣ, такъ сказать его третью главу. Первая простирается до явленія Христа-Іисуса и нѣсколько позже, вторая есть глубочайшее погруженіе человѣческаго духа въ матерію и матеріализація самого христіанства; третья глава должна быть духовное постиженіе христіанства чрезъ антропософское углубленіе» (Joh. 291) ²²⁾

Таково это 5-ое, неписанное, евангеліе отъ Штейнера.

Но довольно. Мы терпѣливо внимали всему этому суесловію съ единственной цѣлью показать, какое огромное недоразумѣніе содержитъ мысль о соединимости христіанства и штейнеріанства, о которой добросовѣстно думаютъ нѣкоторые. Штейнеріанство не есть ни «углубленіе христіанства», за которое себя выдаетъ, ни даже ересь или особое теченіе въ христіанствѣ, — оно просто ничего общаго съ христіанствомъ не имѣетъ, и самое это сближеніе есть самообманъ или завѣдомая поддѣлка. Изъ ученія штейнеріанства съ ясностью вытекаетъ, что христіанство вообще доселе даже никогда не существовало, оно появляется только теперь въ антропософскихъ ложахъ, ибо почти два 1000-лѣтія церковнаго христіанства есть его сплошное невѣдѣніе и непониманіе. Даже самыя сложныя и запутанныя гностиче-

²²⁾ Это углубленіе будетъ содѣйствовать углубленному пониманію и четвертаго Ев. (отсюда и первое зданіе въ Дорнахѣ носило названіе *Johannishau*, смѣнившееся *Goethenium!*).

скія построенія, о которыхъ сохранила намъ память исторія, далеки отъ этихъ оккультныхъ грезъ, одѣваемыхъ — насильственно и кощунственно — въ образы Евангелія, и по сравненію съ этимъ даже кощунства восточной теософіи съ ихъ Звѣздой Востока кажутся невинными благоглупостями въ сопоставленіи съ этой настойчивой и по-нѣмецки упорной доктриной. Не можетъ быть никакой рѣчи о какомъ-либо соединеніи или синтезѣ между христіанствомъ и штейнеріанствомъ, можетъ быть только выборъ: или - или, но не и - и. Попытки соединенія суть или недоразумѣніе и недомысліе, или же автогипнозъ и шарлатанство. Конечно, я отдаю всю справедливость искренности этихъ исканій и вообще хочу судить не о людяхъ, а объ идеяхъ. И далѣе, я признаю законность и умѣстность извѣстныхъ вопрошаній и исканій, направленныхъ въ сторону оккультизма. То, что я говорю, вообще относится не къ оккультизму въ широкомъ смыслѣ слова, который свойствененъ и Церкви, хотя и въ значительной мѣрѣ утерянъ современными церковниками, но къ р е л и г і и оккультизма, которую, каждая по своему, развиваетъ доктрина западная и восточная, теософія и антропософія, штейнеріанство и «орденъ Звѣзды Востока». Изъ сказаннаго достаточно ясно, что въ штейнеріанствѣ нѣтъ мѣста ни одному изъ самыхъ дорогихъ сокровищъ вѣры христіанской: нѣтъ премірнаго Бога, во Св. Троицѣ сущаго, нѣтъ Небеснаго Отца и Св. Духа, нѣтъ Бога-Слова, воплотившагося и принявшаго человѣческое естество, нѣтъ сладчайшаго Господа Іисуса (ибо какое отношеніе сюда имѣетъ монструозное многосоставное существо Christus Jesus, состоящее изъ солнечнаго духа, Будды, Зороастра, двухъ младенцевъ и т. под.), нѣтъ Пресвятой Богородицы и безсѣменнаго зачатія (вмѣсто этого мы имѣемъ сказки о двухъ Маріяхъ и двухъ Іосифахъ), нѣтъ Евхаристіи и Голгоетской искупительной жертвы, нѣтъ Воскресенія Христова, Пятидесятницы, всеобщаго воскресенія мертвыхъ, нѣтъ индивидуальныхъ личностей, которыхъ

ждеть воскресеніе, судъ, вѣчная жизнь (а есть вѣчный водоворотъ перевоплощеній), нѣтъ Евангелія и откровенія (а есть Акаша-Хроника и разные «учителя»), нѣтъ святыхъ, нѣтъ Церкви, нѣтъ любви и вѣры (а есть дразнящій любопытство интеллектуальный, рационалистическій «гнозись»). До такой степени все различно, далеко и чуждо, что невольно встаетъ послѣдній вопросъ: къ чему это переряживаніе? Зачѣмъ одѣвать совершенно нехристианское міровоззрѣніе въ христіанскія одежды, зачѣмъ «пятое евангеліе» Акаши излагать какъ продолженіе и истолкованіе четырехъ Евангелій Церкви? Къ чему этотъ синкретическій маскарадъ, и не лучше ли, подобно восточной теософії, открыто отпасть отъ христіанства? ⁽²³⁾. Такая поддѣлка заставляетъ вспомнить то, что сказано намъ именно о религіозныхъ поддѣлкахъ: «тогда, если кто скажетъ вамъ: «вотъ здѣсь Христосъ» или «тамъ», — не вѣрьте, ибо возстанутъ лжехристы и лжепророки и дадутъ великія знаменія и чудеса, чтобы прельстить, если возможно, и избранныхъ. Вотъ Я напередъ сказалъ вамъ. Итакъ, если скажутъ вамъ: «вотъ Онъ въ пустынѣ», — не выходите; «вотъ Онъ въ потаенныхъ комнатахъ», не вѣрьте» (Мѡ. 24, 23-26).

Остается послѣдній и въ сущности самый трудный вопросъ: что же представляетъ собой штейнеріанская доктрина? Я не чувствую себя призваннымъ произносить судъ надъ личностями и не имѣю никакихъ основаній сомнѣваться въ субъективной искренности и серьезности намѣреній самого Штейнера (хотя извѣстный оттънокъ объективнаго, такъ сказать, шарлатанизма неизбежно

²³⁾ Штейнеръ самъ говоритъ однажды: «могутъ и теперь многіе сказать: ахъ, духовная наука есть нѣчто, что противорѣчитъ истинному христіанству. Но это суть тѣ маленькіе папы (kleine Päbste), которые хотятъ рѣшать о томъ, чего не знаютъ» (Joh. 266). Въ данномъ случаѣ къ этимъ kleine Päbste относится все христіанство безъ различія вѣроисповѣданій, кромѣ лишь прямыхъ послѣдователей Штейнера.

присущъ ученію, въ которомъ совершается непрестанно пріоткрытіе, полуоткрытіе, открытіе тайнъ и секретовъ въ атмосферѣ загадокъ и ребусовъ), но его ученіе не могу разсматривать иначе какъ систему заблужденій, притязующихъ на объективную значимость, а въ то же время, очевидно, имѣющихъ какую-то основу въ своеобразномъ духовномъ опытѣ. Для меня ясно, что и Штейнеръ съ нѣмецкой настойчивостью и послѣдовательностью построяетъ «систему», въ ряду многихъ другихъ нѣмецкихъ системъ²⁴⁾. При этомъ онъ остается владѣемъ какимъ то лестнымъ духомъ и становится жертвой трансцендентальныхъ иллюзій и своего собственного интеллектуальнаго восбраженія, гипотезъ, конструцій, догадокъ, вѣдумокъ, которыя онъ уже перестаетъ различать, но одинаково относить къ «духовному знанію», совершенно теряя при этомъ критическую способность. Какія-то ближе не опредѣлимые и намъ неизвѣстныя «оккультныя» переживанія, которыя ему были, очевидно, свойственны, давали матеріалъ для построенія соотвѣствующихъ теорій, которыя въ значительной мѣрѣ конструированы уже, такъ сказать, во второй инстанціи, такъ, какъ строятся разныя гипотезы и теоріи, съ той лишь разницей, что здѣсь отсутствуетъ всякая критика, и каждый домыселъ принимается за прямое откровеніе духовныхъ міровъ. Это отсутствіе самокритики налагаетъ свою печать на все «творчество» Штейнера, многостороннее, но не талантливое, что особенно явно въ стилѣ его писаній, въ особенностяхъ въ его дидактическихъ «мистеріяхъ». Бываетъ, что душевнобольные, свихнувшіеся въ какомъ либо од-

²⁴⁾ Его собственная автобіографія подтверждаетъ это предположеніе, потому что значительную часть своей сознательной жизни Штейнеръ метался отъ одного теченія къ другому, ища къ нему приспособиться и себя; его приспособить, и встрѣча съ теософами и таинственное влияние на него съ этой стороны можно разсматривать какъ одно изъ такихъ исканій, хотя и послѣднее, опредѣляющее.

номъ пунктѣ, исходя именно изъ него, совершенно послѣдовательно, съ чрезвычайной настойчивостью развиваютъ цѣлую бредовую систему. Нѣкоторую аналогію такой бредовой системы приходится видѣть и въ доктринѣ Штейнера, причемъ эта аналогія идетъ и дальше: душевно-больные въ частностяхъ своихъ построений проявляютъ иногда исключительную остроту мысли, ясность, почти гениальность («гениальность и помѣшательство»), при полномъ безуміи всего построения. Подобнымъ образомъ и у Штейнера мы вовсе не должны и не можемъ отрицать возможности ясныхъ и живыхъ мыслей, какъ бы озареній, хотя и включенныхъ въ религіозно-бредовую систему.

Однако, каковы бы ни были послѣдніе источники и характеръ этого религіознаго опыта, одно несомнѣнно: и для этой области необходима критическая провѣрка, и она не можетъ быть освобождена отъ контроля гносеологіи. Штейнеръ противопоставляетъ свое ученіе откровенію вѣры въ качествѣ духовнаго знанія. Откровеніе имѣетъ свою критическую провѣрку, свою гносеологію, это именно судъ Церкви, движимой Духомъ Св.. Такимъ именно путемъ возникъ канонъ священныхъ книгъ, который предполагаетъ извѣстный отборъ, принятіе однихъ книгъ и отверженіе другихъ, различеніе истины отъ заблужденій. Свой путь Штейнеръ опредѣляетъ какъ духовное изслѣдованіе, слѣдовательно, приравниваетъ его въ извѣстномъ смыслѣ всякому научному изслѣдованію. Но всякое научное изслѣдованіе относительно и ограничено, оно не безошибочно и подлежитъ критической провѣркѣ, ибо содержитъ въ себѣ возможность ошибки и заблужденія, какъ о томъ свидѣтельствуетъ вся исторія науки. Однако, въ антропософскихъ сочиненіяхъ Штейнера, гдѣ такъ много говорится о научномъ изслѣдованіи, ничего не говорится объ оккультной гносеологіи, о критической провѣркѣ и опасности заблужденія, между тѣмъ какъ уже собственное расхожденіе его съ Блаватской и Безантъ, и при-

томъ не по маловажнымъ деталямъ, но по основному вопросу о Христѣ, свидѣтельствуешь о возможности разнаго ясновидѣнія. Впрочемъ, мимоходомъ и лишь, такъ сказать, въ третьемъ лицѣ, въ примѣненіи къ другимъ говоритъ Штейнеръ и о трудности оккультнаго изслѣдованія, и о возможности здѣсь ошибокъ. «Это чтеніе въ Акашѣ-Хроникѣ не такъ легко, какъ наблюденіе событій въ мірѣ физическомъ» (Luc.; Ev. 19). «Въ частности, очень легко возможно сдѣлать ошибку и впасть въ заблужденіе, когда ищется нахожденіе я въ прежнихъ тѣлахъ. Поэтому, когда восходятъ въ высшіе міры, то нелегко все, что принадлежитъ человѣку, къ личности, связать съ тѣмъ, что въ Акашѣ-Хроникѣ обозначено какъ прежнія воплощенія» (21). «Лишь самое обстоятельное, во всѣ стороны простирающееся изслѣдованіе въ Акашѣ-Хроникѣ можетъ привести насъ предъ духовныя очи какую либо сущность» (24). Трудность прослѣдить всю эту пляску разныхъ перевоплощающихся тѣлъ поясняется вымышленными примѣрами (21-4), а затѣмъ показывается и относительно «сущности» Христа. «Мы можемъ изобразить ее съ точки зрѣнія Ак.-Хр., если мы прослѣдимъ пути, которые продѣлали четыре члена тогдашней Christus-Jesus-Wesenheit въ развитіи человѣчества» (24). Къ этимъ трудностямъ надо еще присоединить трудность перевода данныхъ «духовнаго знанія» на языкъ обыденной жизни (Mr. 26). Однако, эти критическія сомнѣнія существуютъ не для самого Штейнера, который въ изложеніи своихъ оккультныхъ открытій остается аподиктиченъ и непогрѣшителенъ. Для нихъ не существуетъ границъ ни въ предметѣ, ни въ пространствѣ, ни во времени. Для Штейнера одинаково открыты всѣ міры или планы, онъ все можетъ рассказать о божественныхъ сущностяхъ, въ частности и о Christuswesenheit, для всезнающаго «доктора» не остается тайнъ. Онъ можетъ опредѣлить и время новаго пришествія Христа на эфирномъ планѣ въ настоящемъ вѣкѣ, какъ и предвидѣть черезъ 3000 лѣтъ

новое воплощеніе Maytreya — Будды. Онъ знаетъ біографію перевоплощеній библейскихъ и небиблейскихъ личностей какъ и всю исторію человѣчества, а при этомъ еще роняетъ замѣчаніе, что «и теперь даже въ маломъ кругу не пришло еще время все сказать о тайнахъ «Christus-Ereignisses» (301). Если мѣрять это всевѣдѣніе «доктора» намъ уже извѣстными образами пророковъ и посланниковъ Божіихъ, то выходитъ, что онъ всѣхъ ихъ превышаетъ: пророковъ, евангелистовъ, апостоловъ. И невольно возникаетъ вопросъ: за кого же должно почитать такого «посвященнаго» и за кого онъ самъ себя выдаетъ? Его послѣдователи, которымъ преподается это откровеніе, какъ результатъ «духовнаго изслѣдованія», не могутъ провѣрить его безошибочности. Эти данныя сообщаются въ застывшей, диллетантской, аподиктической формѣ цикловъ, содержаніе которыхъ остается усвоить на память, вызубрить. Они должны быть приняты какъ фактъ, какъ откровеніе, какъ предметъ вѣры. Но эта вѣра есть вѣра въ чело в ѣ к а , вѣра въ «доктора».

Такая вѣра есть суетная и пустая вѣра, она есть с у е в ѣ р і е . Штейнеріанство есть новое суевѣріе нашихъ дней. И центральный догматъ этого суевѣрія, все его содержаніе собой скрѣпляющій, есть п е р е в о - п л о щ е н і е .

Прот. С. Булгаковъ.

Сентябрь 1934.

УЧЕНИЕ О ПЕРЕВОПЛОЩЕНИИ И ПРОБЛЕМА ЧЕЛОВѢКА

Ученіе о перевоплощеніи свойственно всѣмъ оккультическимъ и теософическимъ теченіямъ. Въ этомъ отношеніи они представляютъ родовое явленіе. Именно идея перевоплощенія наиболѣе соблазняетъ въ этихъ ученіяхъ. Въ то время какъ ученіе о составѣ космоса и планетарныхъ эволюціяхъ совсѣмъ непереводимо на языкъ духовнаго опыта человѣка, съ трудомъ связывается съ его судьбой и есть заучиваніе наизусть теософическихъ учебниковъ, какъ заучиваются учебники географіи и минералогіи, ученіе о перевоплощеніи дѣйствительно можетъ быть связано съ духовной жизнью человѣка и съ его судьбой. Оно пытается дать отвѣтъ на мучительное вопрошаніе о несправедливыхъ страданіяхъ жизни. Популярность теософіи и антропософіи связана именно съ ученіемъ о перевоплощеніи. И этой популярности способствуютъ слабость и неудовлетворительность богословскихъ ученій о генезисѣ души и ея конечной судьбѣ. Съ трудомъ можно примириться съ традиціоннымъ ученіемъ, согласно которому душа творится во время зачатія и слѣдовательно въ этотъ моментъ ей сообщается первородный грѣхъ подобно заразной болѣзни, какъ трудно примириться съ другимъ ученіемъ, согласно которому душа есть про-

дуктъ родового процесса и получает первородный грѣхъ какъ наслѣдственную болѣзнь. Ни то, ни другое ученіе не объясняетъ тайны первороднаго грѣха, свойственнаго всему роду Адама и не даетъ никакого оправданія чело-вѣческимъ страданіямъ. и несправедливостямъ индивидуальной судьбы. Но болѣе всего непереносимо для современнаго сознанія ученіе о вѣчныхъ адскихъ мукахъ. Адъ можетъ быть принять лишь какъ ирраціональная тайна, о которой невозможно строить никакихъ ученій и вообще невозможно мышленіе. Всякая попытка построить познавательное ученіе объ адѣ вызываетъ протестъ нравственнаго чувства ¹⁾. Популярность теософическихъ ученій о перевоплощеніи въ значительной степени объясняется недостаточностью и неприемлимостью традиціонныхъ богословскихъ ученій. Ученіе о перевоплощеніи очень упрощенное, оно рационализируетъ тайну человеческой судьбы, но оно для многихъ оказывается нравственно болѣе приемлемымъ, чѣмъ эта окончательная зависимость вѣчной судьбы отъ маленькаго отрѣзка времени отъ рожденія до смерти человѣка, которая утверждается въ христіанскомъ богословіи. Ученіе о перевоплощеніи примиряетъ человѣка съ несправедливыми и непонятными страданіями жизни, съ болѣзью, смертью близкихъ, бѣдностью, неуспѣхомъ въ жизни, разочарованіями, измѣной и т. д. Человѣкъ перестаетъ сравнивать свою судьбу съ болѣе счастливой судьбой другихъ людей и принимаетъ ее.

Ученіе о перевоплощеніи принадлежитъ къ древнимъ ученіямъ человечества. Оно было въ религіозной философіи Индіи, въ Египтѣ, въ Греціи — въ пифагорействѣ, въ орфізмѣ, у Платона. Но теософія XIX и XX вѣковъ очень вульгаризировала и упростила это древнее ученіе. Древнее ученіе о перевоплощеніи, одинаково въ Индіи и въ Греціи, главнымъ образомъ въ орфізмѣ, было песси-

¹⁾ См. главу объ адѣ въ моей книгѣ «О назначеніи человѣка».

мистическимъ. Цѣль была избѣжать перевоплощеній, выйти изъ ихъ круга, войти въ иной духовный порядокъ. Теософическое ученіе о перевоплощеніи, какъ оно сложилось во вторую половину XIX вѣка, стало оптимистическимъ. На теософическое ученіе о перевоплощеніи легла рѣзкая печать европейскаго натурализма и эволюціонизма. Древнія религіозныя и метафизическія ученія Востока вдругъ получили эволюціонную и наукообразную форму. Натуралистическій эволюціонизмъ, возникшій въ Европѣ на біологической почвѣ, былъ перенесенъ въ совершенно иной духовный планъ. Теософія есть натурализація духа, духовный натурализмъ. И теософія и болѣе интересная антропософія приспособились къ «научному» міросозерцанію своего времени и этимъ хотѣли завоевать души, пропитанныя раціонализмомъ и натурализмомъ. Р. Штейнеръ поетъ гимны Геккелю и очень отъ него зависитъ. Эволюціонизмъ, которымъ пропитаны всѣ теософическія ученія безъ исключенія, былъ чуждъ древнимъ ученіямъ, его не существовало въ религіозной метафизикѣ Индіи, это явленіе европейское и новое. Индусь, вѣрный своимъ древнимъ традиціямъ, никогда не можетъ принять теософическаго эволюціонизма. Вивекананда представлялъ собой уже европеизацію, онъ приспособлялъ древнее ученіе Индіи къ европейской наукѣ, натуралистической и эволюціонной. Теософія придала кармическому перевоплощенію характеръ закона природы и отождествила законъ космическій, натуральный съ закономъ нравственнымъ, духовнымъ. Перевоплощеніе превратилось въ эволюцію, въ то время какъ раньше оно было прежде всего искупленіемъ. Что поражаетъ сейчасъ, такъ это анахронизмъ этого приспособленія къ «научному» міросозерцанію. Очевидно необходимо новое приспособленіе. Современная наука и современная философія совсѣмъ уже иныя чѣмъ во вторую половину XIX вѣка. Современная научная эпоха совсѣмъ не стоитъ подъ знакомъ біологическихъ наукъ, эволюціонныхъ теорій и натуралистическаго детерминиз-

ма, она стоитъ подъ знакомъ физическихъ наукъ, въ которыхъ происходитъ настоящая революція, совсѣмъ неблагоприятная эволюціонизму и натуралистическому детерминизму. Мы живемъ не въ эпоху Дарвина и Геккеля, а въ эпоху Эйнштейна и Планка, закона относительности и теоріи квантъ. Современная физика склоняется къ индетерминизму, къ принципу прерывности, что очень неблагоприятствуетъ эволюціонной теоріи. Современная наука все болѣе признаетъ значеніе случая и даетъ статическое истолкованіе законовъ природы. Современная экзистенціальная философія окончательно порываетъ съ натурализмомъ. Теософическое же ученіе о перевоплощеніи есть детерминизмъ, оно не видитъ тайны свободы и для него духъ есть природа, духовная жизнь вводится въ монистическую систему космической эволюціи. Но все, что есть значительнаго въ современной философіи, утверждаетъ, что духъ не есть природа и духовная жизнь не можетъ быть введена въ детерминизмъ космической эволюціи. Теософія отстала отъ современной науки и философіи ²⁾).

Наименованія «теософія» и «антропософія» не являются оправданными. Въ «теософіи» нѣтъ Бога. Теософическія книги рѣдко употребляютъ даже имя Божіе. Въ этихъ книгахъ излагается однообразное ученіе о космическихъ эволюціяхъ, о сложномъ составѣ челоуѣка и его зависимости отъ космическихъ іерархій. Но не болѣе оправдано и наименованіе «антропософія», что особенно интересно для нашей темы. Въ сущности и теософіи и антропософіи слѣдовало бы наименоваться космософіей. Антропософія также космоцентрична, какъ и теософія, вопреки своему наименованію, она не антропоцентрична. Для антропо-

²⁾ Въ нѣмецкой философіи наиболѣе интересными философами являются М. Шеллеръ, Гейдеггеръ, Ясперсъ, которые ничего общаго не имѣютъ съ тѣмъ западнымъ міросозерцаніемъ, къ которому въ свое время приспособилась теософія.

софіи Штейнера нашъ міровый эонъ стоитъ подъ знакомъ Человѣка и космосъ есть какъ бы составная часть человѣка ³⁾. Но человѣкъ не наслѣдуетъ вѣчности. Какъ было время когда человѣка не было, такъ настанетъ время, когда его больше не будетъ. Наступитъ новый космическій эонъ, который не будетъ уже стоять подъ знакомъ человѣка, будетъ стоять подъ знакомъ сверхчеловѣка, ангела или демона. Человѣкъ могъ развиваться изъ существа, стоявшаго ниже человѣка, изъ полу-змѣя, полу-рыбы, какъ говорить Шюрэ, и можетъ развиваться въ сверхчеловѣка, въ ангела или демона ⁴⁾. Человѣкъ преходящее существо. Это такъ же признаетъ антропософія какъ и теософія. Человѣкъ — складное существо, онъ складывается изъ элементовъ планетарныхъ эволюцій, изъ тѣлъ физическихъ, астральныхъ и эфирныхъ и изъ Его, которое есть божественный въ немъ элементъ, безличныи духъ. Человѣкъ есть продуктъ космической эволюціи и въ немъ нѣтъ неразложимой цѣлостности. Космическая эволюція его создала и она можетъ его замѣнить другимъ существомъ. Человѣкъ цѣликомъ находится во власти космическихъ силъ и іерархій. Онъ есть маріонетка въ рукахъ высшихъ космическихъ іерархій, — онъ управляется ангелами, которые ведутъ его къ непонятной для него цѣли и приведуть его къ такому состоянію, въ которомъ не будетъ уже ничего человѣческаго. Человѣкъ есть лишь космическій переходъ отъ дочеловѣческаго къ сверхчеловѣческому состоянію. Въ этомъ огромное различіе между антропософіей и христіанствомъ, которое разомъ и теоцентрично и антропоцентрично, но не космоцентрично. Для христіанскаго сознанія человѣкъ можетъ быть обожень, можетъ войти въ Божественную жизнь, но не можетъ перестать быть человѣкомъ, не можетъ перейти въ иной родъ, на примѣръ въ родъ ангельскій. Человѣкъ

³⁾ См., напр., R. Steiner «Die Geheimwissenschaft im Umriss».

⁴⁾ См. E. Schuré, «L'évolution divine».

не произошелъ изъ низшихъ сферъ космической жизни, онъ сотворенъ Богомъ и несетъ въ себѣ образъ и подобіе Божіе, онъ предназначенъ къ вѣчной жизни.

Существуетъ неразрывная внутренняя связь между антропологіей и христологіей. То, что мы мыслимъ о человѣкѣ, мѣняется въ зависимости отъ того, что мы мыслимъ о Христѣ. Цѣлостный образъ человѣка, независимый отъ власти космическихъ силъ, отъ космическихъ сложеній и разложеній, связанъ съ цѣлостнымъ образомъ Христа, который пребываетъ въ нѣдрахъ Св. Троицы и въ человѣческомъ родѣ какъ его глава. Но антропософія видитъ Христа лишь опрокинутымъ въ космосъ, она не видитъ Его въ Св. Троицѣ. Христосъ есть космическій импульсъ. Цѣлостный образъ Иисуса Христа-Богочеловѣка подвергается дробленію. Христосъ-Логосъ и Иисусъ-Человѣкъ остаются раздѣленными. И есть даже два младенца-Иисуса ⁵⁾). Одинъ изъ нихъ есть перевоплощеніе Зороастра. Это и есть власть космической множественности. Антропософическому и теософическому сознанію труднѣе всего воспринять цѣлостность и неразложимость какого либо образа. Въ космической жизни, которая въ качествѣ божественной только и существуетъ для этого сознанія, все слагается и разлагается, все двоится. Штейнеръ въ главной своей книгѣ опредѣленно говоритъ, что человѣческое «я» капля въ океанѣ Божественной жизни ⁶⁾). Это есть классическій образъ пантеистическаго сознанія. При этомъ не только утверждается тождество между человекомъ и Божествомъ, но и тождество между космической жизнью, въ которой человѣкъ цѣликомъ пребываетъ и отъ которой цѣликомъ зависитъ, и Божественной жизнью. На такой почвѣ трудно построить антропологію, которая признавала бы и обосновывала бы безусловную цѣнность

⁵⁾ См. R. Steiner, «Die geistigen Führer des Menschen und der Menschheit».

⁶⁾ См. «Die Geheimwissenschaft im Umriss», Verl. Max Altmann. 1921, стр. 41.

человѣческаго образа и призванность его къ вѣчной жизни. Антропософія и теософія оставляютъ человѣка во власти космическихъ силъ. Ученіе о перевоплощеніи остается во власти космическаго прельщенія. Это есть ученіе о странствованіи неискупленной души по космическимъ корридорамъ, о претерпѣваніи человѣкомъ безконечныхъ космическихъ эволюцій. При этомъ въ антропософіи Штейнера, въ которой сильнѣе христіанскій элементъ, чѣмъ въ теософіи восточнаго типа, болѣе ударенія дѣлается на духъ и духовной жизни.

II

Блаватская, женщина безспорно очень одаренная, съ несомнѣнными оккультными способностями, въ своей чудовищной по своему стилю и своимъ смѣшеніемъ книгъ «*Doctrine Secrète*» вульгаризируетъ древнія индусскія ученія въ духъ современнаго натурализма и эволюціонизма. Она ненавидѣла христіанство, ставила гораздо выше браминизмъ и буддизмъ и вѣроятно охотно приняла бы «арійскій параграфъ», навязываемый въ современной Германіи. Это очень облегчаетъ сужденіе о Блаватской съ точки зрѣнія христіанскаго сознанія ⁷⁾. Оцѣнка антропософіи Штейнера болѣе трудна и сложна. А. Безантъ смягчила отношеніе теософіи къ христіанству, у нея не было вражды, какъ у Блаватской ⁸⁾. Для Блаватской все есть результатъ закона, который понимается очень натуралистически, нѣтъ чуда. Человѣкъ состоитъ изъ физическаго тѣла, астральнаго тѣла или души и высшаго, неизмѣннаго нечеловѣческаго духа. Это антропо-

⁷⁾ См. R. Guénon «*Le Théosophisme. Histoire d'une pseudo-religion*». Книга непріятная по тону, но заключающая много интереснаго матеріала.

⁸⁾ См., напр., у А. Безантъ «*Le Christianisme ésotérique*».

логическая доктрина общая для всѣхъ теософическихъ теченій и она отрицаетъ цѣлостность человѣческой личности, какъ въ ея генезисѣ, такъ и въ ея конечной судьбѣ. У человѣка, по Блаватской, нѣтъ специальныхъ даровъ, все завоевывается усиленіемъ, что означаетъ отрицаніе благодати. Безличный космическій пантеизмъ Блаватской совершенно ясенъ. Космосъ — Богъ ⁹⁾. Реальное «я» есть эманация Божества ¹⁰⁾. Ничто не сотворено, все есть лишь трансформация ¹¹⁾. Надѣляютъ человѣка его солнечные ангелы ¹²⁾. Человѣкъ можетъ быть камнемъ, растеніемъ и можетъ стать Богомъ ¹³⁾. Это есть универсальный трансформизмъ, въ которомъ нельзя найти устойчиваго образа и лика. Все переходитъ во все. Перевоплощеніе есть проявленіе этого универсальнаго трансформизма и столкновеніе съ христіанской идеей личности, какъ образа и подобія Божія, тутъ совершенно ясно. Блаватская также рѣшительно отрицаетъ грѣхъ-паденіе и для нея не существуетъ ответственности. Зло для нея необходимо ¹⁴⁾. Блаватская, какъ и теософія вообще, не понимаетъ проблемы свободы. Въ этомъ современная теософія рѣзко отличается отъ христіанской теософіи Якова Беме. Есть еще одна точка зрѣнія, съ которой можетъ быть критикуемо восточное ученіе о перевоплощеніи, точка зрѣнія социальная. Въ Индіи кастовый строй былъ основанъ на вѣрѣ въ перевоплощеніе и кармическую справедливость. Ученіе о перевоплощеніи можетъ быть оправданіемъ социальныхъ неравенствъ и несправедливостей и въ этомъ отношеніи является социально реакционнымъ ¹⁵⁾. Рационализация тайны человѣческой судьбы

⁹⁾ См. Блаватская «Abrégé de la doctrine secrète». Стр. 65.

¹⁰⁾ Тамъ-же, стр. 122.

¹¹⁾ Тамъ же стр. 257.

¹²⁾ Тамъ же стр. 333.

¹³⁾ Тамъ же, стр. 370.

¹⁴⁾ Тамъ-же, стр. 444.

¹⁵⁾ См. Papus «La Réincarnation». У Папюса совершенно ясна эта социальная сторона ученія о перевоплощеніи.

въ кармической справедливости не только примиряетъ съ собственными страданіями, которыя казались несправедливѣми, но и какъ бы санкціонируетъ самыя несправедливыя страданія, связанныя съ кастовымъ социальнымъ строемъ, санкціонируетъ угнетеніе паріевъ. Христіанство призываетъ cadaго челоѣка нести просвѣтленно свой крестъ, но оно требуетъ облегченія тяжести креста для всякаго другаго челоѣка и оно нравственно опрокидываетъ всякій кастовый строй, даже всякій классовый строй. Перевоплощеніе есть неотвратимая судьба. Въ немъ совпадаетъ космически-натуральная и морально-духовная необходимость. Нѣтъ тайны, нѣтъ ирраціональнаго въ міровой жизни, все происходящее въ мірѣ справедливо. Если намъ кажется что-нибудь несправедливѣмъ, то исключительно вслѣдствіе незнанія, знаніе примиритъ насъ со справедливой и благостной эволюціей, происходящей въ мірѣ. Только знаніе, оккультное знаніе можетъ облегчить судьбу людей. Теософіи присуще эволюціонное пониманіе зла. Теософическое ученіе, эволюціонное и оптимистическое, не хочетъ знать той борьбы противъ судьбы, которую знали Іовъ, не хочетъ знать и греческаго принятія трагедій. Къ схожему типу мысли принадлежали и древніе гностики. У Василида челоѣкъ всегда заслуживаетъ своей участи. Но гностики были болѣе пессимистичны. Неотвратимость судьбы означаетъ всегда опредѣляемость челоѣка космическими силами. Только христіанство знаетъ освобожденіе челоѣка отъ власти судьбы. Ученіе о перевоплощеніи сталкивается съ христіанскимъ ученіемъ объ искупленіи. Это ясно видно на поразительномъ евангельскомъ примѣрѣ благоразумнаго разбойника, который въ одно мгновеніе своего обращенія ко Христу продѣлываетъ свою карму и наслѣдуетъ Царство небесное. Вопросъ объ искупленіи есть вопросъ о благодати, которая изымаетъ челоѣка изъ власти кармической справедливости. Благодать не есть справедливость, благодать есть любовь. Правда теософы говорятъ

о возможности сокращенія кармы, но это сокращеніе приобѣтается главнымъ образомъ черезъ познаніе, и необходимость все же главенствуетъ надъ свободой, справедливость надъ любовью. Тайны искупленія, тайны благодати все же нѣтъ. Предѣльная тайна теософіи есть тайна посвященія. Но центральной для нашей темы является проблема личности. Тутъ наиболѣе остро сталкивается ученіе о перевоплощеніи съ христіанскимъ ученіемъ о человѣкѣ.

Теософическое ученіе о человѣкѣ антиперсоналистично. Личность есть лишь преходящее въ космической эволюціи образованіе, она не является прочнымъ ядромъ человѣка. Въ перевоплощеніяхъ личность человѣка не сохраняется. Личность понимается какъ ограниченность и замкнутость. Для теософіи прочнымъ, сохраняющимся въ перевоплощеніяхъ элементомъ является не личность, а индивидуальность и это очень характерно для теософической антропологіи. Христіанская антропологія утверждаетъ какъ разъ обратное. Прочной и наслѣдующей вѣчность является именно личность ¹⁶⁾. Личность сотворена Богомъ и несетъ въ себѣ образъ и подобіе Божіе. Личность не есть продуктъ космической эволюціи, она не создается въ космическомъ сложеніи и не подлежитъ космическому разложенію. Личность есть духовно-религіозная категория. Индивидуальность же есть категория натурально-біологическая, она есть продуктъ натурального родового процесса. Личность есть также категория аксіологическая, она должна быть реализована въ природной біологической индивидуальности ¹⁷⁾. Это совсѣмъ не терминологическій вопросъ, это гораздо болѣе глубокій вопросъ. Теософическое міросозерцаніе безлично, враждебно личности и потому враждебно человѣку. Для теософіи и Богъ безличенъ и человѣкъ безличенъ. Она знаетъ лишь безликое божество.

¹⁶⁾ Современные томисты, особенно Маритэнъ, настаиваютъ на различіи личности и индивидуальности и именно личности придаютъ религіозное значеніе.

¹⁷⁾ См. мою книгу «О назначеніи человѣка».

ственное, въ это безликое божественное, оно проваливается и Богъ и человѣкъ, это и есть божественный космосъ. Теософія есть космософія, она космоцентрична. Человѣкъ цѣликомъ подчиненъ космическому процессу. Индивидуальность человѣка, которая сохраняется въ перевоплощеніи, есть лишь космическій элементъ. Человѣкъ въ своей судьбѣ детерминированъ космическими силами. Его въ человѣкѣ есть универсальный, а не личный духъ. Ученіе о перевоплощеніи въ сущности ничего не объясняетъ и не рѣшаетъ проблемы безсмертія, потому что не сохраняется памяти о предшествующихъ перевоплощеніяхъ, необходимой для единства личности. Припоминаніе предшествующихъ перевоплощеній бываетъ очень рѣдко, этого дара лишено большинство адептовъ перевоплощенія, да и припоминаніе это въ большинствѣ случаевъ настолько произвольно, что производитъ впечатлѣніе выдуманнаго. Перевоплощенный оказывается уже другимъ человѣкомъ, а можетъ быть и не человѣкомъ уже. Guénon, знатокъ религіозной философіи Индіи, говоритъ, что теософы перевернули терминологію и считаютъ индивидуальность принципомъ болѣе высокимъ, чѣмъ личность, въ то время какъ раньше личность считалась принципомъ болѣе высокимъ. По-французски онъ обозначаетъ, согласно древнему индусскому сознанію, сущность міра какъ *Soi*, а индивидуальность, какъ *Moi*. Для теософовъ личность есть *Moi*, а индивидуальность есть *Soi*, въ то время какъ вѣрно обратное ¹⁸⁾. Нужно впрочемъ сказать, что въ индусскомъ религіозномъ и философскомъ сознаніи проблема личности не была по настоящему поставлена и рѣшена, она принадлежитъ христіанству. Это и есть точка столкновенія ученія о перевоплощеніи съ христіанствомъ. Для христіанской эсхатологіи человѣческая личность приобщается къ вѣчности и наслѣдуетъ вѣчность.

¹⁸⁾ См. René Guénon. «L'homme et son devenir selon le Védānta». 1925.

Ученіе о перевоплощеніи оставляетъ во времени, въ космическомъ времени. Если Богъ есть божественный космосъ, то не можетъ быть выхода изъ времени въ вѣчность, ибо пребываніе въ космическомъ процесѣ есть пребываніе въ Божествѣ. Побѣда надъ временемъ, выходъ къ вѣчности предполагаетъ, что Богъ надъ космосомъ и не отождествимъ съ космической жизнью. Иногда говорятъ, что Лейбницъ былъ близокъ къ ученію о перевоплощеніи. Это отчасти вѣрно. Но нужно помнить, что Лейбницъ утверждалъ не метасихозу а метаморфозу, что не совсѣмъ то же самое. Теософы любятъ ссылаться на Оригена. Но Оригенъ училъ не о перевоплощеніи, а о предсуществованіи, что совсѣмъ не то же самое. Я думаю, что совершенно неизбѣжно допустить предсуществованіе душъ въ духовномъ мірѣ. Душа не можетъ твориться въ моментъ зачатія и она не можетъ быть продуктомъ родового процесса. Но ученіе о предсуществованіи, какъ о судьбахъ души въ иныхъ духовныхъ мірахъ, можетъ быть выражено иначе чѣмъ у Оригена, въ иныхъ философскихъ категоріяхъ. Во всякомъ случаѣ это не есть перевоплощеніе душъ въ нашемъ земномъ планѣ, что рѣзко сталкивается съ сохраненіемъ цѣлостной личности, цѣлостнаго человѣческаго образа.

III

Теософическое ученіе о безсмертіи, какъ перевоплощеніи, въ сущности ближе къ античной, греческой точкѣ зрѣнія, чѣмъ къ христіанству. Для грековъ безсмертенъ былъ лишь богъ, человѣкъ же былъ смертенъ. Безсмертіе въ греческомъ сознаніи было прежде всего утверждено для героя, сверхъ-человѣка, полу-бога ¹⁹⁾.

¹⁹⁾ См. замѣчательную книгу E. Rohde. «Psyche, Seelencult und Unsterblichkeitsglaube der Griechen».

Герои — люди, стяжавшіе себѣ безсмертіе души. Безсмертіе было сначала признано привилегіей немногихъ. Въ Египтѣ оно было даже вначалѣ привилегіей царя. Чтобы стать безсмертнымъ, нужно перестать быть человекомъ. Безсмертіе не только съ трудомъ было распространено на всѣхъ людей, но оно вообще распространялось не на человѣческій элементъ въ человѣкѣ. Сверхчеловѣческій, духовный, божественный элементъ въ человѣкѣ естественно безсмертенъ, но этотъ безсмертный элементъ не можетъ дать безсмертія человѣческому элементу въ человѣкѣ, не спасаетъ для вѣчной жизни человека, какъ цѣлостнаго существа, какъ существа духовно-душевно-тѣлеснаго. Перевоплощеніе не можетъ дать безсмертія цѣлостному человѣческому существу, личности, обладающей неразрушимымъ единствомъ, черезъ него сохраняется лишь элементъ, который не является специфически человѣческимъ, и соединяется съ новыми элементами, взятыми изъ низшихъ плановъ. Въ греческомъ діонисизмѣ было смѣшеніе сверхчеловѣческаго и дочеловѣческаго, но специфически человѣческое проваливалось въ безличной стихіи. Безсмертіе достигалось снятіемъ индивидуальности, отказомъ отъ личнаго бытія. Орфизмъ возникшій на діонисической почвѣ, утверждалъ переселеніе душъ, но въ пессимистической окраскѣ. Борьба за безсмертіе въ орфизмѣ есть борьба за освобожденіе души изъ темницы тѣла, изъ матеріальнаго плѣна. Платонъ говоритъ, что душа вложена въ тѣло, какъ чуждое существо. Но что въ сущности достигалось въ діонисическихъ экстазахъ и мистеріяхъ? Освобожденіе въ человѣкѣ бога, божественнаго начала. Богъ заколдованъ въ мірѣ и человеку надо его освободить ²⁰⁾. Это есть монистическое ученіе, которое не признаетъ самостоятельности человѣческой природы и для котораго немислимо безсмертіе

²⁰⁾ См. въ этомъ отношеніи очень интересную книгу Р. Штейнера «Das Christentum als mystische Tatsache».

человѣка, человѣческаго, именно человѣческаго, взятаго въ его цѣлостности. Перевоплощеніе въ сущности тоже ставить своей конечной цѣлью освобожденіе заколдованнаго бога, но оно не вводитъ человѣка въ вѣчную жизнь. Перевоплощеніе противоположно христіанской идеѣ богочеловѣчества. Только христіанство ставитъ и рѣшаетъ проблему безсмертія человѣческаго, человѣка, взятаго въ его цѣлостности, безсмертія личности. Но для христіанства это не есть натуральное безсмертіе. Признаніе натурального безсмертія есть отрицаніе трагизма смерти. Поэтому для христіанства проблема безсмертія есть проблема воскресенія. Безсмертіе человѣка, какъ цѣлостнаго существа, мыслимо только какъ воскресеніе. Тѣлесный образъ человѣка, конечно, не въ матеріальной его тяжести, возстановимъ лишь черезъ воскресеніе. Христіанство учитъ не о натуральномъ безсмертіи души, а о воскресеніи цѣлостнаго человѣческаго существа черезъ искупленіе, черезъ крестъ и воскресеніе Христово. Это не освобожденіе въ человѣкѣ бога, божественнаго элемента, а обоженіе цѣлостнаго человѣческаго существа. Тутъ мы имѣемъ совершенно иной принципъ, иную эсхатологію. Это есть принципъ богочеловѣчества, признающій самостоятельность и вѣчность человѣческой природы, рѣзко отличный отъ всякаго монофизитства, принципъ двуединства. Теософы всѣхъ оттѣнковъ, вслѣдствіе своего синкретизма обычно плохо понимаютъ различія и не любятъ ихъ, поэтому они иногда искренно не понимаютъ, когда имъ говорятъ о различіи между ученіемъ о перевоплощеніи и христіанскимъ ученіемъ о судьбѣ человѣка. Но нужно сказать, что христіанская эсхатологія не подлѣжитъ той раціонализациі, которой она иногда подвергалась въ богословскихъ ученіяхъ. Ученіе о перевоплощеніи оказывалось раціональнѣе и даже морально пріемлимѣе. Но преимущество христіанства передъ ученіемъ о перевоплощеніи лежитъ не въ планѣ раціональной доктрины, а въ планѣ ирраціональной тайны. Во всякомъ слу-

чаѣ для теософическаго ученія о перевоплощеніи Христось или совсѣмъ не нуженъ, или превращается въ космическій факторъ. Это ученіе цѣликомъ подчиняетъ человѣка космосу, космическимъ силамъ и процессамъ, оно космоцентрично и монистично. Это самое главное. Ученіе о перевоплощеніи есть отрицаніе трагизма смерти и примиреніе со смертью, какъ благостнымъ моментомъ космической эволюціи. Христіанство же есть признаніе трагизма смерти и борьба со смертью.

Теософическое ученіе о перевоплощеніи связано съ демонологіей. Употребляю слово демонъ въ античномъ смыслѣ. Человѣкъ цѣликомъ остается подчиненнымъ космическимъ силамъ и іерархіямъ, духамъ и демонамъ природы. Судьбой человѣка водительствоуетъ не Христось, не Богъ, а космическая іерархія, посвященные ²¹⁾. Но это означаетъ возвратъ къ дохристіанскому сознанію. Христіанство освободило человѣка отъ власти космическихъ силъ, избавило его отъ демонологіи и подчинило его судьбу непосредственно Богу. Это было величайшее дѣяніе, совершенное христіанствомъ, которое должны признать и невѣрующіе. Ученіе о перевоплощеніи, какъ странствованіе душъ по космическимъ коридорамъ, ставитъ космосъ между человѣкомъ и Богомъ, — между человѣкомъ и Богомъ лежитъ космическая эволюція. Христіанство съ одной стороны теоцентрично, но съ другой стороны оно антропоцентрично въ отношеніи къ космосу, оно ставитъ человѣка выше космоса. Христіанство ставитъ человѣка непосредственно лицомъ къ лицу передъ Богомъ. Отношенія между человѣкомъ и Богомъ — личныя и драматическія, ибо и человѣкъ — личность и Богъ — личность. Эти отношенія нельзя понимать эволюціонно. Всякое эволюціонное пониманіе означаетъ засиліе и господство космоса. Христіанское ученіе совсѣмъ не признаетъ, что

²¹⁾ См. цитированную книгу Штейнера «Die geistigen Führer des Menschen».

ангельскія іерархіі руководять человѣческими судьбами, какъ думаютъ теософическія и оккультическія ученія. Роль ангельскихъ іерархій медиумическая и посредническая, но онѣ не стоятъ между человѣкомъ и Богомъ. Кардиналь Леписье говоритъ, что ангелы не могутъ воплощаться ²²⁾. Ангелы и демоны не могутъ транссубстанцировать. Это Леписье направляетъ главнымъ образомъ противъ спиритизма. Но этимъ утверждается невозможность перевоплощенія ангела въ человѣка и человѣка въ ангела. Этимъ утверждается вѣчность человѣка какъ человѣка, невозможность его перехода въ иной, ангельско-демонскій родъ, какъ невозможность перехода ангела или демона въ жизнь человѣческаго рода. Возможно богово-человѣченіе, но невозможно ангеловочеловѣченіе. Между тѣмъ какъ для теософическихъ и оккультическихъ учений, посвященные, учителя въ сущности не принадлежать къ человѣческому роду, они принадлежатъ къ инымъ, сверхчеловѣческимъ іерархіямъ и нисходятъ къ человѣческому роду для помощи и водительства. Эволюціонный переходъ отъ человѣческаго къ сверхчеловѣческому, ангельскому роду есть результатъ перевоплощенія, какъ и нисхождение сверху къ роду человѣческому. Теософы и оккультисты остаются обращенными къ космосу и эволюціонно понимаютъ отношенія разныхъ космическихъ іерархій. Это всегда есть монизмъ, погруженіе человѣка и Бога въ космосъ. Христіанство прежде всего сбрашено къ человѣку. Но слабость и нераскрытость въ христіанствѣ ученія о космосѣ, космологіи очень способствуетъ развитію и популярности теософическихъ и оккультическихъ космологическихъ ученій. Христіанство отдѣляетъ отъ этихъ космологическихъ и космософическихъ ученій категоріи личности, творенія, свободы, грѣха, благодати. Въ сущности для теософическаго ученія о перевоплощеніи человѣкъ не есть личность, онъ не сотворенъ, ему не присуща изна-

²²⁾ См. Cardinal Lépicier. «Le monde invisible».

чальная свобода, онъ не палъ и на него не дѣйствуетъ благодать, ибо человѣкъ есть продуктъ космической эволюціи, въ которой онъ слагается и разлагается. Этика, вытекающая изъ теософическаго ученія о перевоплощеніи есть этика эволюціонная. Человѣкъ долженъ сознательно эволюціонировать, хотя въ сущности онъ детерминированъ космической эволюціей. На практикѣ это ведетъ къ механизациі и раціонализациі духовной и нравственной жизни, къ вытѣсненію всякой ирраціонально-стихійной основы человѣческой природы. Эту механизацию и раціонализацию, эту замѣну всѣхъ безсознательныхъ процессовъ человѣческаго организма процессами сознательными можно видѣть въ югѣ. Вмѣстѣ съ тѣмъ теософизмъ и оккультизмъ не духовны, они душевны, астральны, магичны, хотя они и являются симптомами духовныхъ исканій человѣка. Теософизмъ во всѣхъ своихъ оттенкахъ обычно бываетъ философски наивнымъ и связываетъ себя съ отсталыми формами философіи ²³⁾. Отсюда натурализациа духа, магическое пониманіе духовной жизни. Но болѣе утонченная и углубленная философія учитъ, что духъ раскрывается въ субъектѣ, въ человѣческомъ существованіи. Духъ не можетъ быть введенъ въ объективированную іерархическую систему космоса, какъ принуждено утверждать ученіе о перевоплощеніи. Ученіе о перевоплощеніи несомнѣнно связано съ большой и не вполне разрѣшенной проблемой, но оно не экзистенціально и потому не рѣшаетъ проблемы человѣческой судьбы, которая принадлежитъ къ экзистенціальному плану, а не къ плану объективированно-природному ²⁴⁾. Ученіе о перевоплощеніи сложно по своему составу. Въ немъ есть

²³⁾ Наболѣе философиченъ Штейнеръ, но и его философія есть форма натуралистическаго монизма. Это наиболѣе обнаруживается въ его философской книгѣ «*Philosophie der Freiheit*».

²⁴⁾ См. мою послѣднюю книгу «Я и міръ объектов. Опытъ философіи одиночества и общенія».

частичный элементъ какой то истины, но искаженной и деформированной ложнымъ духомъ. Это искаженіе связано съ тѣмъ, что теософізмъ и оккультизмъ возвращаются къ космическому *полидемонизму*, отъ котораго христіанство избавило человѣка.

Николай Бердяевъ

ЕДИНСТВО ЛИЧНОСТИ И ПРОБЛЕМА ПЕРЕВОПЛОЩЕНИЯ

Къ анализу идеи перевоплощенія я подхожу въ настоящей статьѣ, какъ психологъ. Это значитъ, что я рассматриваю ее, какъ опредѣленную метафизическую гипотезу, какъ ученіе, претендующее на то, чтобы освѣтить намъ «тайну» человѣка. Я сопоставляю это ученіе съ данными современной психологіи и ставлю вопросъ: насколько соединима идея перевоплощенія съ тѣми фактами и обобщеніями, какими располагаетъ современная психологія? Можно оспаривать такую постановку вопроса указаніемъ на узость и недостаточную компетентность философіи и науки въ разрѣшеніи проблемъ, выдвигаемыхъ оккультизмомъ ¹⁾, но поскольку современные защитники идеи перевоплощенія, въ частности Р. Штейнеръ, сами стремятся «оправдать» эту идею, приводятъ разнообразныя аргументы въ защиту ея, постолько они признаютъ возможность сопоставленія ея съ матеріаломъ современной науки, съ построеніями философской мысли.

¹⁾ Штейнеръ (см. его книгу «Der Mensch im Lichte von Okkultismus, Theosophie und Philosophie». Vort. I) какъ разъ и считаетъ философію недостаточно компетентной въ разрѣшеніи загадки человѣка.

Для меня идея перевоплощенія есть поэтому опредѣленная гипотеза, а не фактъ (усматриваемый, по ученію того же Штейнера, лишь въ порядкѣ интуиціи, доступной только «посвященнымъ»). Однако это не устраняетъ того, что съ гипотезой перевоплощенія связана нѣкоторая реальная *проблема* въ загадкѣ человѣка. Самая сущность этой проблемы, ея подлинный смыслъ какъ разъ и открывается лучше всего при сопоставленіи идеи перевоплощенія съ данными психологіи. Признавая впрочемъ и другіе корни ученія о перевоплощеніи (моральный и религіозный), я выдвигаю въ настоящей статьѣ тотъ подходъ къ проблемѣ, намѣчаемой гипотезой перевоплощенія, который связанъ съ труднѣйшимъ вопросомъ философской антропологіи — съ ученіемъ о личности. Этимъ объясняется, отчего изъ обширной темы о соотношеніи идеи перевоплощенія съ данными современной психологіи я останавливаюсь въ настоящей статьѣ лишь на одномъ пунктѣ: на ученіи о единствѣ личности. Въ этомъ пунктѣ мы входимъ какъ разъ въ самую существенную и трудную проблему философской антропологіи и вмѣстѣ съ тѣмъ вплотную подходимъ къ той темѣ, которая освѣщается въ гипотезѣ перевоплощенія.

1. «Единство личности» есть нѣкій безспорный, хотя и многосмысленный фактъ. Каждый изъ насъ сознаетъ свое единство, т.-е. сознаетъ себя «тѣмъ же» существомъ, какъ былъ онъ вчера и ранѣе. Этимъ сознаніемъ единства не отвергаются измѣненія во мнѣ, — но какъ бы глубоки ни были эти измѣненія, я сознаю себя «тѣмъ же», кѣмъ былъ раньше. Это сознаніе оформляется и специфицируется различными воспоминаніями о себѣ самомъ въ прошломъ, но оно не только не создается этими воспоминаніями, а наоборотъ само дѣлаетъ ихъ возможными, ибо всѣ воспоминанія сознаются мной, какъ таковыя, лишь по-

тому, что они когда то были реальными событиями во мнѣ. Само сознание времени, различение прошлого и настоящего предполагает неизмѣнную точку во внутреннемъ мірѣ, точнѣе — предполагаетъ сознание самотождественности меня самого. Это сознание самотождественности, создавая возможность сознанія времени, тѣмъ самымъ оказывается сверхвременнымъ центромъ, въ отношеніи къ которому одни переживанія сознаются, какъ «настоящія», другія, какъ «прошлыя» ²⁾. Джемсъ ³⁾ сдѣлалъ когда то бесплодную попытку установить понятие «функциональной самотождественности», т. е., отвергая реальную самотождественность въ «я», признать лишь непрерывность самоотождествляющагося самосознанія. Но его попытка была настолько неудачна, что не вызвала даже никакого отклика въ психологіи ⁴⁾, — настолько ясно и безспорно то, что сознание самотождественности «я» въ настоящемъ и въ прошломъ есть функція дѣйствительной, объективной самотождественности «я». Конечно, эта объективная самотождественность «я» относится не ко всему *содержанію* внутренняго міра, *даже не ко всему самосознанію*: позже мы установимъ различіе двухъ «я» въ человѣкѣ — которыя мы будемъ называть «я» *эмпирическое* и «я» *глубинное*. Къ чему и какъ относится объективная самотождественность, скажемъ позже.

Непроизводность сознанія самотождественности не такова, какъ непроизводность другихъ психическихъ функцій ⁵⁾. За послѣднее время въ психологіи была уста-

²⁾ Сверхвременную природу «я» превосходно раскрывалъ въ своихъ этюдахъ Л. М. Лопатинъ. См. также Бергсона «*Matière et mémoire*».

³⁾ Psychology.

⁴⁾ Если не считать неудачной книги А. П. Нечаева «Ассоціація сходства», гдѣ отвергается реальность памяти и признается лишь закономѣрно возникающей иллюзія «воспоминанія».

⁵⁾ См. объ этомъ мою книгу «Проблема психической причинности».

новлена производность цѣлаго ряда функций — особое значеніе здѣсь имѣетъ невыводимость мышленія изъ чувственного матеріала *). Но производность тѣхъ или иныхъ отдѣльныхъ функций не можетъ быть сравнима съ производностью сознанія самотождественности — ибо въ послѣднемъ случаѣ дѣло идетъ о центральной точкѣ въ внутреннемъ мірѣ нашемъ, отъ соотнесенности съ которымъ зависитъ сознаніе нами всѣхъ содержаній души. Всѣ наши «переживанія» суть переживанія или состоянія нашего «я», — ни мысль, ни чувство, ни стремленія не могутъ быть сознаны нами иначе, чѣмъ въ формѣ: «я думаю... я чувствую... я хочу...» Поэтому сознаніе самотождественности подводитъ къ центральной тайнѣ души †).

2. Но это сознаніе самотождественности относится не только къ единству прошлаго и настоящаго: не менѣе важнымъ является другой моментъ въ сознаніи самотождественности, а именно, что всѣ одновременно всплывающія во мнѣ воспріятія, ощущенія, мысли, чувства, желанія — суть состоянія одного и того же моего «я». Этотъ существенный фактъ мы можемъ назвать *цѣлостностью* внутреннего міра — онъ всегда состоитъ не изъ набора различныхъ переживаній, а есть нѣкій цѣлостный «организмъ» этихъ переживаній. Полнота этихъ переживаній, нѣкая единая жизнь, въ нихъ являемая, превращаетъ сознаніе самотождественности въ то, что мы называемъ «личностью». Личность самотождественна и въ томъ, что

*) Изложеніе этого см., напримѣръ, у Messer Empfindung und Denken и другихъ психологовъ. См. также замѣчательный этюдъ М. Scheler'а «Die Stellung des Menschen im Kosmos».

†) Здѣсь лежитъ ключъ къ раскрытію одной изъ важнейшихъ, но недостаточно уясненныхъ сторонъ въ жизни души, — а именно, что сознаніе развивается въ лонѣ самосознанія, а не наоборотъ. Здѣсь не мѣсто развивать это положеніе.

несутъ ей органы чувствъ (глаза, уши и т. д.) и въ самоощущеніи своей тѣлесности и въ воспоминаніяхъ и во всѣхъ иныхъ видахъ переживаній: личность есть «субъектъ» всѣхъ этихъ переживаній, есть ихъ живое единство. И еще важно отмѣтить, что не только личность цѣлостна, живетъ одной жизнью, — *но и все въ личности — личностно*, все связано съ личностью, и все ее «связываетъ», ее опредѣляетъ. Конечно, не всѣ сферы жизни личности имѣютъ здѣсь одинаковое значеніе — необходимо признать іерархическую конституцію человѣка, необходимо признать разнородность и онтологическія различія въ составѣ личности ⁸⁾. Но ничто въ личности не можетъ быть охарактеризовано, какъ «оболочка», ничто не «приклеено», не присоединено внѣшне къ личности: личность есть подлинно цѣлостный организмъ, въ которомъ всѣ его основныя функціи и дѣйствія ⁹⁾ есть нѣкія событія въ жизни личности. Это не значитъ, что личность «самосуца» въ человѣкѣ, что личность есть основа и корень всѣхъ ея функцій. Начало личности въ человѣкѣ является «умаленнымъ», ограниченнымъ ея «тварностью», ея подчиненностью законамъ природы ¹⁰⁾. И все же личность все, приводящее извнѣ, стремится сдѣлать органически принадлежащимъ ей, стремится все «интроцепировать», ¹¹⁾ сдѣлать своимъ — «оличноствовать». Это очень ярко сказывается и въ сферѣ психики — въ частности въ нашихъ воспріят-

⁸⁾ О принципѣ іерархізма въ изученіи человѣка см. мою книгу «Проблемы воспитанія въ свѣтѣ христіанской антропологии» (1934. YMCA Press) и статью «Объ іерархическомъ строѣ души».

⁹⁾ Это признаютъ даже крайніе послѣдователи такъ наз. «объективной» психологии — «бихевиористы», для которыхъ понятіе «поведенія» означаетъ функцію человѣка въ его цѣломъ въ отличіе отъ «реакціи», могущей быть функціей отдѣльнаго органа.

¹⁰⁾ См. мою книгу «Проблемы воспитанія».

¹¹⁾ Терминъ В. Штерна въ его книгѣ «Die menschliche Persönlichkeit».

тіяхъ, въ которыхъ мы не пассивно «воспринимаемъ» внѣшній міръ, а вступаемъ въ нихъ во взаимодействіе съ внѣшнимъ міромъ: даже воспріятія не пассивны, а реактивны ¹²⁾). Не менѣе сильно надо подчеркнуть то, что и тѣло наше *тѣже личностно* — оно служить проводникомъ во внѣшнемъ выраженіи личности того, что наполняетъ ее внутри, оно не «приклеено» къ личности, а есть живая «часть» личности, органически въ ней живущая. Наличие тѣла, подчиненнаго своимъ законамъ, отличнаго по своей природѣ отъ души, вовсе не разрушаетъ цѣлостности въ личности: тѣло есть *органъ* личности, а не внѣшняя «оболочка». Съ особой ясностью внутренняя цѣлостность личности въ отношеніи къ тѣлу называется въ эмоціяхъ, въ которыхъ тѣлесное и психическое выраженія, будучи взаимно незамѣнимыми, идутъ одно параллельно другому ¹³⁾). Личность живетъ въ своемъ тѣлѣ, какъ живетъ и въ своей душѣ; нельзя вообще понятіе личности сводить только къ явленіямъ сознанія или даже самосознанія (къ чему часто имѣется склонность) — она охватываетъ и весь безграничный міръ внѣсознательной душевной жизни, все «подполье» души, но она же включаетъ въ себя и жизнь тѣла. Эта включенность тѣла въ составъ личности означаетъ, что *понятіе личности стоитъ внѣ различенія души и тѣла*. Этотъ тезисъ, съ большимъ мастерствомъ и глубиной развитой Штерномъ¹⁴⁾, выводитъ впервые понятіе личности за предѣлы чисто психологическаго трактованія понятія личности. *Но онъ же открываетъ новую сторону въ проблемѣ тѣла въ человѣкѣ*: прежняя постановка этой проблемы, съ наибольшей ясностью данная еще Декартомъ, ис-

¹²⁾ См. мою книгу «Проблемы психической причинности».

¹³⁾ Съ этимъ я связываю законъ въ жизни эмоцій, формулированный мной, какъ «законъ двойного выраженія чувствъ». См. объ этомъ мою «Психологию Дѣтства».

¹⁴⁾ W. Stern. Op. cit.

ходила изъ различія тѣла и души, выдвигала вопросъ о томъ, какъ возможно ихъ сочетаніе, ихъ соединеніе. Новая постановка проблемы тѣла, какъ она впервые выдвигается В.Штерномъ, исходить *какъ разъ изъ обратнаго* — изъ сознанія *единства личности* и въ тѣлесной и въ психической ея жизни. Признаніе единства личности исходнымъ принципомъ по новому ставить вопросъ о различіи тѣла и души, вопросъ о функціи тѣла въ жизни личности. Здѣсь, какъ увидимъ дальше, и находится ключъ къ проблемѣ, которой занята гипотеза перевоплощенія; въ частности эта гипотеза съ особенной силой ставить вопросъ о смерти: для нея смерть (какъ и сонъ) не разрушаетъ личности, но требуетъ восстановленія цѣлости въ личности. Но мы вернемся позже къ этому, а сейчасъ продолжимъ еще анализъ идеи единства личности.

3. Скажемъ кратко о безплодныхъ попыткахъ вывести начало личности изъ ея «элементовъ». Личность, конечно, не есть простая «сумма» того, что въ нее входитъ — даже если брать понятіе личности въ чисто психическомъ смыслѣ. Попытка Рибо создать такъ наз. колониальную теорію личности¹⁵⁾, т.-е. видѣть въ личности систему и координацію низшихъ нервно-психическихъ центровъ — страдаетъ тѣмъ неискоренимымъ недостаткомъ, что она игнорируетъ взаимную «прозрачность» содержаній личности, ихъ внутреннее единство. Всѣ психическія движенія въ душѣ не находятся «рядомъ» одно съ другимъ, какъ вещи: овеществленіе въ психологіи или, какъ говорилъ Вундтъ въ своей борьбѣ съ превращеніемъ психическихъ процессовъ въ «вещи», — пониманіе психическихъ явленій, какъ «атомовъ», совершенно неприемлемо для психологіи. Послѣ замѣчательныхъ анализовъ Вундта, ¹⁶⁾ эта точка зрѣнія должна быть радикально отброшена: психическія

¹⁵⁾ Ribot. Les maladies de la personnalité.

¹⁶⁾ Наиболѣе ярко и сильно въ его «Vorlesungen über Tier- und Menschenseele».

явленія суть процессы, суть «событія» въ душѣ, состоянія нашего «я». Только въ этой связи каждаго психическаго процесса съ «я» и заключено своеобразіе психики. Личность не есть поэтому надстройка надъ низшими нервно-психическими процессами, она невыводима изъ «содержанія» ея переживаній и не можетъ быть отъ нихъ отдѣлена.

Но въ силу тѣхъ же основаній не могутъ быть приняты и тѣ, частія въ наше время построенія, которыя выводятъ личность (въ ея психическомъ аспектѣ) изъ ея соціальнаго опыта ¹⁷⁾. Значеніе соціальнаго опыта, соціальнаго развитія въ формированіи личности, въ формированіи ея эмпирическаго самосознанія, дѣйствительно, очень велико, — но все дѣйствіе соціальнаго опыта предполагаетъ живое и цѣлостное единство личности. Если бы до соціальнаго опыта или въ его начальныхъ стадіяхъ «личность» отсутствовала — *нечему* было бы стать «личностью» въ психическомъ мірѣ человѣка. Такъ, у животныхъ, при наличности психической жизни, тамъ, гдѣ наличествуетъ огромный чисто соціальный опытъ, конечно, не возникаетъ личность. *Личность есть производное начало въ человѣкѣ*, ни изъ чего внѣличнаго или безличнаго невыводимое и наоборотъ въ своемъ развитіи какъ разъ и опредѣляющее всѣ особенности психической и тѣлесной жизни человѣка.

Мы все еще пока беремъ личность лишь въ ея психическомъ аспектѣ, не касаясь того, что и тѣло въ человѣкѣ не есть ничто, извнѣ привходящее въ личность, не есть какая то «оболочка» или костюмъ, а растетъ изъ личности такъ же, какъ изъ личности развивается вся психическая жизнь. Но обращаясь къ этой психической сторонѣ

¹⁷⁾ Эти построенія были представлены уже въ органической школѣ социологій. См. труды Де-Роберти. Въ новейшей психологій примѣчательны работы Ch. Blondel, а также Piaget. Очень важны въ данной области работы Baldwin, особенно его Genetic Logik. См. объ этомъ мою «Психологія дѣтства».

личности и видя въ ней основу психической жизни, мы должны признать, что единство въ личности (въ ея психическомъ аспектъ) *не возникаетъ*, а наоборотъ само является *исходной основой всякаго измѣненія въ душѣ*, основой ея психическаго развитія. Но изъ сложности встающихъ здѣсь проблемъ, частично еще даже на затронутыхъ современной психологіей, мы найдемъ правильный выходъ лишь при четкомъ различеніи въ личности *двухъ «я»*: «я» глубиннаго и «я» эмпирическаго. Эмпирическое «я» несомнѣнно «возникаетъ», оно формируется въ потокѣ психической жизни, но самое возникновеніе эмпирическаго «я» возможно потому, что въ основѣ личности есть глубинное «я», которое не «возникаетъ», а наоборотъ *предваряетъ всѣ измѣненія, всѣ процессы въ душѣ*. Это различіе глубиннаго и эмпирическаго «я» совсѣмъ не означаетъ ихъ *отдѣленія* одного отъ другого, *не есть ихъ раздвиженіе*: эмпирическое «я» есть функція глубиннаго «я». Въ подлинномъ смыслѣ слова единство личности восходитъ лишь къ глубинному «я», которымъ оно держится и опредѣляется. Въ эмпирической же душевной жизни возможно «раздробленіе» я, возникновеніе нѣсколькихъ «я». Одно при этомъ важно: въ эмпирической душевной жизни невозможны «*ichlose Zustände*», какъ выражаютъ это нѣмцы ¹⁸⁾, невозможны какіе то «циклы» психическихъ содержаній, не имѣющихъ своего «я». Возникновеніе нѣсколькихъ «я» есть лишь крайній случай въ жизни души — ему предшествуетъ совершенно нормальное многообразіе замкнутыхъ (но не до конца) психическихъ цикловъ, въ развитіи и фиксациі которыхъ какъ разъ соціальной жизни принадлежитъ огромная роль ¹⁹⁾. Но вся эмпирическая жизнь сопряжена съ «я» (эмпирическимъ), и эта неустранимость такого

¹⁸⁾ См. Oesterreich «Phänomenologie des Ich».

¹⁹⁾ Подробное развитіе этой идеи дано въ моей книгѣ «Введеніе въ педагогику», оставшейся ненапечатанной въ Россіи. См. мою книгу «Проблемы воспитанія» (1934)

центра, къ которому сопринадлежать разныя переживанія души, можетъ быть объяснена лишь тѣмъ, что самое эмпирическое «я» есть *дѣйствіе глубиннаго «я» въ планѣ эмпирической душевной жизни*, есть функція глубиннаго «я». До возникновенія центра въ эмпирическомъ душевномъ матеріалѣ реальнымъ центромъ его является глубинное «я», — и это глубинное «я» поистинѣ созидаетъ эмпирическое «я». *Самосознаніе вообще не «возникаетъ»*, оно ни изъ чего и не могло бы возникнуть, его надо признать изначальнымъ и непосредственнымъ фактомъ душевной жизни ²⁰⁾. Но самосознаніе, какимъ мы въ себѣ его находимъ, всегда *опосредствуется* ²¹⁾ чувственнымъ психическимъ матеріаломъ, — и какъ разъ черезъ это опосредствованіе чувственный матеріалъ группируется кругомъ глубиннаго «я». Такъ «возникаетъ» централизація эмпирической психики, — и это непосредственное сознаніе «я» (пока еще глубиннаго) черезъ посредство эмоціональнаго и особенно волевого опыта (дающаго чувство «авторства»), ведетъ къ переживанію нами эмпирическаго «я». Это сознаніе эмпирическаго «я» укоренено такимъ образомъ въ самосознаніи глубиннаго «я» и *никакъ отъ него оторваться не можетъ*; если происходитъ централизація психическихъ матеріаловъ въ разныхъ точкахъ эмпирической психики, категория «я» все равно неизбежно оформляетъ ихъ: такъ возникаетъ раздвоеніе «я» или даже появленіе многихъ «я».

4. Начало личности, производное, невыводимое изъ «состава» человѣка, но само создающее единство личности въ ея жизни, оставаясь единымъ, — какъ бы раздваивается при возникновеніи эмпирическаго «я». Глубинное «я», — единственное истинное «я», — какъ бы прикрито по-

²⁰⁾ Съ большей силой это нашло свое выраженіе у Вундта въ его ученіи о непосредственности самовоспріятія.

²¹⁾ Этотъ пунктъ, имѣющій огромное значеніе въ діалектикѣ душевной жизни, болѣе подробно развитъ въ разныхъ мѣстахъ моей книги «Проблемы воспитанія».

токомъ эмпирическаго самосознанія. Это различіе во внутреннемъ міра человѣка эмпирической психики и его глубины съ давнихъ поръ характеризуется различіемъ «духа» и «души». Во внутреннемъ мірѣ человѣка іерархически основное и первое мѣсто принадлежитъ духу, но единство личности ведетъ къ тому, что въ человѣкѣ *все духовно*, что духъ, глубинная внутренняя жизнь освѣщаетъ и одухотворяетъ *всю* эмпирію человѣка (т. е. и душевную и тѣлесную жизнь). Эта всецѣлая духовность человѣка ²²⁾ не отвергаетъ самостоятельной закономѣрности въ жизни души и тѣла; душа и тѣло вообще «опосредствуютъ» духовную жизнь, которую отъ нихъ нельзя оторвать, вообще нельзя представлять себѣ въ видѣ «отдѣльныхъ» «слоевъ». Хотя мы говоримъ о духовной «глубинѣ» человѣка, но это фигуральное выраженіе имѣетъ скромное назначеніе сдѣлать болѣе понятнымъ анализъ души и не означаетъ «слоевъ» въ душѣ ²³⁾. Все въ человѣкѣ духовно, но эта всецѣлая духовность не означаетъ однако того, что надъ всѣмъ владычествуетъ духъ. Духъ можетъ быть въ плѣну у чувственности, можетъ и освобождаться отъ этого плѣна. Исторія души — по крайней мѣрѣ тамъ, гдѣ эта исторія выражается въ побѣдѣ духа — проходитъ опредѣленные ступени въ освобожденіи духа отъ плѣна чувственности. Эта «побѣда» духа ²⁴⁾, образуя содержаніе «духовнаго развитія», заключается не въ одномъ освобожденіи отъ плѣна чувственности, но и въ преодолѣніи изначальнаго раздвоенія въ самомъ духѣ. Это изначальное

²²⁾ См. къ этому главы «Основы христіанской антропологии» въ моей книгѣ «Проблемы воспитанія» (1934).

²³⁾ Въ современной психологіи часто примѣняютъ терминъ «слои души», но, конечно, никогда не доводятъ эти термины до буквального ихъ смысла, т. е. не раздвигаютъ онтологически ихъ, не разбиваютъ подлиннаго единства души.

²⁴⁾ Съ наибольшей ясностью изображаетъ ступени «мистическаго» развитія Delacroix въ своей давней книгѣ «Etudes d'histoire et de psychologie du mysticisme».

раздвоеніе, связанное съ тѣмъ, что называется «первороднымъ грѣхомъ» ²⁵⁾, побѣждается лишь соединеніемъ духа съ Абсолютомъ, — внѣ благодатной помощи свыше, «своими» средствами оно не можетъ быть преодолено, ибо самое то раздвоеніе («грѣхъ») въ томъ 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 опосредствуетъ духовную жизнь, но и тѣло тоже является опосредствующей сферой. Въ человѣкѣ невозможно ни реально ни даже въ абстракціи мыслить тѣло, какъ *особую, замкнутую въ себя сферу*, — какъ нельзя мыслить такъ и душу и духъ. Человѣкъ живетъ единой (хотя и сложной) жизнью; его тѣлесная, душевная и духовная жизнь есть *одна* жизнь, а не три жизни, протекающія одна рядомъ съ другой. Именно это и значить ученіе В. Штерна, что въ человѣкѣ все лично: нѣтъ въ немъ ничего, что жило бы «своей» жизнью — внѣ жизни личности; различіе психической и физической жизни *не затрагиваетъ сущности личности*. Личность живетъ въ тѣлѣ, живетъ въ душѣ и духѣ; іерархическая конституція человѣка какъ разъ и означаетъ, что, будучи онтологически различными, эти «сферы» образуютъ одну и единую жизнь.

Но здѣсь то и встаетъ со всей остротой проблема тѣла, какъ сферы, входящей въ единую и цѣлостную жизнь. Въ человѣкѣ такъ явно, такъ напряженно выступаетъ «вѣчное», что то, что мы называемъ «смертью», не можетъ разрушить всего, что было вѣчнаго въ насъ. Уже для душевной жизни, для всей психической эмпирии безспорно, что вѣчное пронизываетъ ее, что цѣлые циклы эмпирической жизни настолько укореняются въ вѣчности, что дыханіе смерти не можетъ ихъ разрушить. Для

²⁵⁾ См. развитіе этого въ главахъ о христіанской антропологии въ книгѣ моей «Проблемы воспитанія».

современной психологіи вообще безспорно «безсмертіе» души, спорно лишь то, что именно въ ней безсмертно. Если мы возьмемъ, напримѣръ, построенія Вундта, который учить о безсмертіи духовныхъ цѣнностей, вырабатываемыхъ личностью въ ея жизни (таково же было ученіе Фехнера) или ученіе Джемса объ «океанѣ» психической жизни, въ которой «растворяется» со смертію душа, теряя свою «личность», но не теряясь въ своемъ содержаніи, то во всѣхъ этихъ и подобныхъ построеніяхъ утверждаетъ, что съ разрушеніемъ тѣла продолжается жизнь души, хотя бы и теряя свое личное начало. Но именно ученіе о безсмертіи души и особенно очень распространенное ученіе о безсмертіи всего «вѣчнаго» въ душѣ и ставятъ вопросъ о функціи тѣла въ жизни личности. Если со смертію душа можетъ жить безъ тѣла, тогда дѣйствительно тѣло является чѣмъ то вродѣ внѣшняго покрова души, при отдѣленіи отъ котораго и начинается собственная жизнь души. И такое ученіе не только не согласуется съ безспорнымъ фактомъ цѣлостности личности, включающей въ себя тѣло, какъ органически связанную, а не внѣшне «приклеенную» часть свою, но и требуетъ такой переработки ученія о душѣ, *при которой тѣло не играло бы никакой роли въ жизни души*. Между тѣмъ тѣло занимаетъ въ эмпирической психикѣ такое огромное мѣсто, такъ неизслѣдимо сплетается въ человѣкѣ психическое и тѣлесное, что перестроить ученіе о душѣ такъ, чтобы при отдѣленіи души отъ тѣла была возможна собственная жизнь души, — немыслимо. *Тѣло является загадкой для анализа «тайны» человѣка*, — и простѣйшимъ отвѣтомъ на эту загадку было бы ученіе о томъ, что при смерти исчезаетъ совсѣмъ не только тѣло, но и душа. Тѣ же, кто признаетъ нѣчто неразрушимое въ человѣкѣ, очевидно должны дать такое истолкованіе функціи тѣла, чтобы при этомъ смерть не разрушала живой цѣлостности въ человѣкѣ. Психологія нашего времени лишь слегка подходитъ къ этой труднѣйшей проблемѣ метафизики

человѣка. По существу здѣсь возможно только два рѣшенія, и обѣ они выдвинуты религіозной исторіей — одно учить о воскресеніи тѣла, другое о перевоплощеніи. Къ анализу этихъ ученій и особенно гипотезы перевоплощенія съ точки зрѣнія матеріаловъ, нами приведенныхъ, мы теперь и обратимся.

6. Ученіе о воскресеніи и ученіе о перевоплощеніи оба исходятъ (хотя и по разному) изъ той метафизической идеи, что тѣло является необходимымъ *органомъ* души, что разрушеніе тѣла при смерти должно смѣниться восстановленіемъ тѣла въ составѣ человѣка. Ученіе о воскресеніи признаетъ однако, что въ порядкѣ «естества» возстановленіе тѣла, уже разрушеннаго, невозможно, что это возстановленіе мыслимо лишь какъ особое дѣйствіе Божіе, какъ продолженіе той побѣды надъ смертію, которую Іисусъ Христосъ создалъ въ Своемъ воскресеніи, открывъ тѣмъ возможность и воскресенія всѣхъ умершихъ. Въ христіанскомъ ученіи соединяются такимъ образомъ два принципа — невозможность «естественнаго» возстановленія тѣла и признаніе необходимости этого возстановленія для полноты жизни. Жизнь усопшихъ, хотя и есть жизнь, но умаленная и требующая для своей полноты возстановленія тѣла.

Въ томъ, что христіанское ученіе о воскресеніи тѣла является «благовѣстіемъ», «откровеніемъ», — ясно выступаетъ невозможность принять это ученіе иначе, чѣмъ въ порядкѣ вѣры. Но христіанство своимъ благовѣстіемъ о воскресеніи не только отвѣчаетъ глубокой потребности нашей въ томъ, чтобы было снято злое дѣло смерти, разлучающей мертвыхъ отъ живыхъ, — но оно въ ученіи о воскресеніи раскрываетъ до конца метафизическую значимость, метафизическую устойчивость личности. Въ воскресеніи, конечно, возстаетъ личность съ рядомъ измѣненій («сѣется тѣло душевное, возстаетъ тѣло духовное»), но это та же личность, какая была на землѣ до смерти — въ ея единичности и неповторимости, въ ея своеобразіи. Все то въ жизни на землѣ,

что связываетъ себя съ вѣчностью, что получаетъ печать вѣчности, все оно возстаетъ въ воскресшемъ человѣкѣ; смерть по истинѣ является лишь нѣкимъ сномъ, злымъ отнятіемъ тѣла отъ души, — и когда приходитъ воскресеніе, тотъ же человѣкъ оживаетъ, чтобы въ новой жизни, въ преображенномъ своемъ естествѣ завершить и укрѣпить то, что было начато до смерти. Христіанство персоналистично именно въ ученіи о воскресеніи; ничто такъ не раскрываетъ тайну человѣку, всю неразрушимую его единичность, всю метафизическую стойкость личности въ полнотѣ и цѣлостности всего ея естества, какъ именно ученіе о воскресеніи. Можно не чувствовать, по слабости вѣры, реальности воскресенія, но нельзя отвергать, что именно идея воскресенія, т.-е. возстановленія тѣлесности въ человѣкѣ раскрываетъ намъ загадку тѣла въ человѣкѣ. Ученіе христіанское о томъ, что Христосъ, по своемъ воскресеніи, вознесся *въ тѣло*, что Онъ, истинный Богъ, нынѣ пребываетъ на небѣ въ прославленномъ своемъ тѣлѣ, утверждаетъ съ исключительной силой принципъ тѣлесности, какъ неотъемлемой, онтологически неустранимой изъ естества человѣка функціи личности. Тѣло нужно личности для ея жизни, внѣ тѣла личность можетъ жить лишь въ умаленной жизни, ожидая возстановленія тѣла: безъ тѣла нѣтъ полноты жизни, нѣтъ цѣлостности. Единичность и неповторимость личности относится такимъ образомъ въ христіанствѣ и къ тѣлу: не новое тѣло создается при «возстановленіи», а «воскресаетъ» прежнее. Самое понятіе воскресенія, чтобы имѣть реальный смыслъ, предполагаетъ, что съ разрушеніемъ тѣла не все исчезаетъ въ тѣлесности человѣка: какъ бы ни мыслить эту «печать» тѣлесности (это не имѣетъ сейчасъ значенія), но важно то, что въ воскресеніи возстаетъ «то самое» тѣло, какое было въ человѣкѣ — не въ смыслѣ матеріальнаго *состава* (ибо и при жизни человѣка матеріальный составъ не остается однимъ и тѣмъ же), а въ смыслѣ той единичной и неповторимой связи данной души и даннаго тѣла. какая имѣетъ мѣсто

и въ жизни. Какъ лицо человѣка, будучи особенно чувствительнымъ отраженіемъ психическихъ движеній, становится въ процессъ жизни интимнѣе связаннымъ съ душевными процессами и мѣняется съ измѣненіемъ ихъ, — такъ и при воскресеніи тѣла человѣкъ будетъ чувствовать свое возстановленное тѣло, какъ именно «свое», вновь обрѣтенное.

7. Ученіе о перевоплощеніи ²⁶⁾ какъ разъ не исходитъ изъ идеи о *неотъемлемой* связи тѣла и духа въ человѣкѣ, — оно признаетъ возможной полную и богатую жизнь духа внѣ тѣла ²⁷⁾, но въ то же время утверждаетъ, что духъ нашъ, по освобожденіи отъ тѣла и души ²⁸⁾, *испытываетъ потребность вновь имѣть тѣло и душу*. Эта потребность не вытекаетъ изъ природы человѣческаго духа, а обуславливается такъ наз. дѣйствіемъ «кармы», т.-е. тѣмъ, что духъ, даже освободившись отъ тѣла и души, уноситъ съ собой «слѣды» своего пребыванія въ тѣлѣ и душѣ ²⁹⁾. Эти «слѣды» связываютъ человѣческой духъ съ его прошлымъ — въ чемъ и состоитъ «карма». Для внѣшняго вѣра эта «карма» предстаетъ, какъ чисто случайная судьба, — но для тѣхъ, кто можетъ глядѣть въ глубину своей души, ясно, что корень всѣхъ «случайностей» въ человѣкѣ заключенъ въ немъ самомъ — въ «плодахъ» его преж-

²⁶⁾ Мы все время имѣемъ въ виду то изложеніе доктрины о перевоплощеніи, какое далъ Штейнеръ. Идеи Блаватской менѣе систематизированы, порой противорѣчивы, хотя во многомъ и глубже построены Штейнера.

²⁷⁾ О «чистой» жизни человѣческаго духа послѣ смерти Штейнеръ пишетъ всюду. См. особенно его «Духовѣдѣніе». Для ученія о «чистой» жизни человѣческаго духа существенны также всѣ построенія объ эволюціи духа, а также ученіе о томъ, какъ произошло «паденіе» чистыхъ духовъ въ тѣлесное существованіе (ученіе о Люциферѣ).

²⁸⁾ О послѣднемъ см. популярное, но ясное изложеніе въ книгѣ «Духовѣдѣніе».

²⁹⁾ Ученіе о смерти и путяхъ духа подробно изложено въ книгахъ «Духовѣдѣніе» и «Geheimwissenschaft im Umriss».

нихъ воплощеній: *такъ* возникаетъ неизбежность для чистаго духа, уже освободившагося отъ тѣла и души, новаго воплощенія, которое всецѣло связано поэтому съ кармой ³⁰). Правда, Штейнеръ, развивая свою доктрину, постепенно сталъ выдвигать и другое ученіе о «потребности» у чистаго духа новаго перевоплощенія, не связанное вовсе съ идеей кармы, но это ученіе не занимаетъ существеннаго мѣста въ его системѣ ³¹). Во всякомъ случаѣ внѣтѣлесное существованіе чловѣческаго духа, *полное его развоплощеніе* признаются возможнымъ. Совершенно понятно, что если было бы иначе, то это значило бы, что духу нужно не «ревоплощеніе», а «воскресеніе», т.-е. возстановленіе тѣлесной жизни въ ея неповторимомъ единствѣ съ духомъ. Иначе говоря, идея ревоплощенія, т.-е. идея новыхъ воплощеній духа *означаетъ принципиальную отдѣльность* духа отъ его эмпирии (души и тѣла). Въ силу закона кармы духу неизбежно послѣ смерти вновь воплатиться въ эмпирическую оболочку, но совершенно новую: прошлое остается въ видѣ «плодовъ» своихъ лишь въ духѣ, эмпирическая же оболочка не есть «воскресшая» прежняя, а совершенно новая. Поэтому и эмпирическое «я», пока оно не «просвѣтлено», не подозрѣваетъ того, что оно является новымъ воплощеніемъ уже жившаго на землѣ духа; каждое эмпирическое «я» въ любомъ воплощеніи своего духа, живетъ и развивается такъ, какъ если бы оно впервые явилось на свѣтъ — *само для себя*. Ученіе о ревоплощеніи неизбежно должно

³⁰ На этомъ основана надежда на освобожденіе отъ новыхъ воплощеній въ буддизмѣ, а также въ орфическомъ богословіи. Въ обѣихъ доктринахъ мотивъ освобожденія отъ новыхъ ревоплощеній, ужасъ передъ ихъ возможностью опредѣляетъ ихъ религіозныя исканія.

³¹ У Штейнера кое-гдѣ говорится, что новое ревоплощеніе возможно лишь въ томъ случаѣ, если развоплощенный духъ «созрѣетъ» — «для новаго служенія» (!) въ тѣлѣ. Это, конечно, не имѣетъ ничего общаго съ *неизбѣжностью* ревоплощенія по закону кармы.

признать фактъ этой своеобразной «трансцендентальной иллюзіи», этого коренного заблужденія эмпирическаго «я», которое сознаетъ себя въ своей абсолютной единичности, незамѣнимости и самоцѣнности. Преодоленіе этой иллюзіи и есть задача духовнаго восхожденія... И тѣло и душа дѣйствительно — «новыя», и эмпирическая жизнь дѣйствительно есть подлинно новая жизнь, ибо эмпирическая жизнь, какъ таковая, *невозстановима*.

Но изъ этого съ неизбѣжностью слѣдуетъ новое ученіе о человѣкѣ, о разнородности и существенной отдѣленности разныхъ сторонъ въ немъ. Если духъ можетъ продолжать свое существованіе въ разныхъ воплощеніяхъ, — то это означаетъ столько же независимость и внутреннюю отдѣльность духа отъ его эмпирии, сколько и отдѣльность эмпирии отъ духа. Здѣсь лежитъ корень ученія, неустраимаго для всей доктрины перевоплощенія, о существенной разнородности и отдѣльности разныхъ «сторонъ» въ человѣкѣ. Войдемъ въ нѣкоторыя подробности этого существеннаго ученія Штейнера и его единомышленниковъ.

8. Ученіе о человѣкѣ, о его «составѣ» еще у Блаватской представляетъ довольно безпорядочную сводку разныхъ идей, эклектически взятыхъ изъ индуизма и такъ наз. «герметической» литературы ³²⁾. У Штейнера все это нѣсколько переработано, но основной дефектъ остается: мотивы и основанія разграниченія разныхъ «сторонъ» въ человѣкѣ и у него необычайно шатки. Обычно онъ различаетъ 4 или 7 или 10 элементовъ; болѣе настойчиво первое различеніе (физическаго, эфирнаго и астральнаго «тѣла» и «я»). Всѣ они не только самостоятельны, но и въ своихъ корняхъ связаны съ разными «планами» міра,

³²⁾ О герметизмѣ см. на русскомъ языкѣ эту же О. Ф. Зѣлинскаго «Гермесъ Трижды Величайшій» (въ сборникѣ «Соперники христіанства»).

съ разными фазами его эволюціи ³³⁾. Человѣкъ есть сложная система или сочетаніе разныхъ жизней въ немъ; отдѣльные «элементы» живутъ своей особой жизнью, подчинены своей особой закономѣрности, вообще въ человѣкѣ нѣтъ одной жизни — а извѣстное единство вносится «сверху» — связующимъ духовнымъ началомъ. Однако эти сферы жизни могутъ отдѣляться другъ отъ друга и снова затѣмъ соединяться: такъ во время сна астральное тѣло и «я» свободно отдѣляются отъ физическаго и эфирнаго тѣлъ ³⁴⁾, которыя обходятся въ это время безъ астральнаго тѣла и «я». *Того же порядка* и явленіе смерти: какъ говорить въ одномъ мѣстѣ Штейнеръ, «не душа и духъ оставляютъ тѣло, но они отпускаются тѣломъ, когда его силы больше не могутъ дѣйствовать въ смыслѣ человѣческой организаціи». Такая дезинтеграція цѣлаго, разъединяющая самостоятельныя части его, оставляетъ каждую сферу слѣдовать ея особымъ путемъ ³⁵⁾. Подобно тому и душа (уже послѣ смерти) «отпускаетъ духъ, когда ея силы не могутъ больше дѣйствовать въ смыслѣ человѣческой душевной организаціи». Душа затѣмъ, уже будучи отдѣленной отъ духа, «растворяется» въ особомъ «душевно-мѣрѣ» ³⁶⁾ — хотя духу труднѣе отдѣлиться

³³⁾ См. объ этомъ Geheimwissenschaft, а также сборникъ статей «Порогъ духовнаго міра». (Рус. пер. Изд. «Духовнаго ученія», Москва 1917 и сборникъ «Духовныя существа въ небесныхъ тѣлахъ». Рус. изд. Парижъ. 1933). Съ этимъ связано необычайно фантастическая христологія Штейнера (См. особенно Lukas Evangelium).

³⁴⁾ Лучше всего это изложено въ Geheimwissenschaft (изд. 1930 г.) s. 47-102.

³⁵⁾ Все это описано у Штейнера съ разными подробностями въ «Духовѣдѣніи» и разныхъ его лекціяхъ.

³⁶⁾ «Духовѣдѣніе», стр. 107 см. также сборникъ «Порогъ духовнаго міра», книгу «Metamorphosen des Seelenlebens». Это ученіе о «раствореніи» разныхъ «тѣлъ» въ соответственныхъ «планахъ» радикально противоположно идеѣ органическаго единства личности: ничего болѣе *нестественнаго* нельзя и придумать въ такомъ огрубленіи фактовъ.

отъ души, ибо онъ былъ «связанъ съ ней непосредственно — душа вѣдь есть собственная жизнь духа». Когда духъ остается свободнымъ отъ всего, онъ самъ начинаетъ жить новой жизнью въ «мірѣ духовъ»... Не будемъ говорить о всѣхъ этихъ дѣтскихъ фантазіяхъ, раздражающихъ читателя рѣшительной ихъ надуманностью и ненужностью, — скажемъ лишь, что именно въ этихъ вопросахъ Штейнеръ впадаетъ въ искушеніе крайняго овеществленія духа... Духъ остается въ мірѣ духовъ, «пока не созрѣетъ для новаго тѣлеснаго бытія» — и тогда начинается новое воплощеніе...

9. Все это ученіе видитъ въ человѣкѣ *условное и случайное* сочетаніе разныхъ жизней; начало единства и тождества дано лишь въ духѣ. Каково же отношеніе этой объективной основы тождества и единства въ человѣкѣ къ его «я», къ началу личности?

Штейнеръ неизбѣжно различаетъ эмпирическое «я» и глубинное «я», хотя и не любитъ останавливаться на этой опасной для его доктрины темѣ. Эмпирическое «я» хотя и создается, повидимому, силами глубиннаго «я», но принадлежитъ, по существу, сферѣ эмпиріи и *погибаетъ вмѣстѣ съ ней*: единство духа связано лишь съ глубиннымъ «я», — и это глубинное «я» (его Штейнеръ часто называетъ «вторымъ» или «истиннымъ» «я») и есть то «ядро», которое остается единымъ въ разныхъ перевоплощеніяхъ. Эмпирическое же «я» исчезаетъ вмѣстѣ съ физическимъ тѣломъ ³⁷⁾ — а самое ядро самосознанія со смертію (а у посвященныхъ и до смерти) связано съ глубиннымъ «я»: иначе говоря, эмпирическое самосознаніе «растворяется» со смертію, послѣ смерти для него нѣтъ объективной опоры существованія.

Мы говорили выше, что современная психологія тоже различаетъ два «я» въ человѣкѣ, но она не отодви-

³⁷⁾ Сборникъ «Порогъ духовнаго міра». Рус. пер. 1917. Стр. 21, *passim*.

гають ихъ другъ отъ друга, ибо эмпирическое «я» есть функція глубиннаго «я». Это значить, что, если не исчезаетъ глубинное «я», то не можетъ исчезнуть и эмпирическое «я», разъ оно возникло ³⁸⁾. Штейнеръ же какъ разъ связываетъ судьбы эмпирическаго «я» съ тѣми эмпирическими «оболочками», которыя распадаются постепенно. Безъ исчезновенія эмпирическаго «я», какъ такового ³⁹⁾, новое воплощеніе духа и возникновеніе новаго эмпирическаго «я», очевидно, невозможно. Здѣсь лежитъ поворотный моментъ въ логикѣ антропософскихъ построеній: обойти его, т.-е. признать близость и неразрывность двухъ «я» въ человѣкѣ означало бы невозможность и ненужность новаго воплощенія, т. е. новой эмпирической жизни для глубиннаго «я». Логика идеи перевоплощенія требуетъ этого разсѣченія внутри человѣка.

Во всемъ разсужденіи Штейнера это «разсѣченіе» двухъ «я», ихъ существенное раздѣленіе, подсказываемое логикой идеи перевоплощеній, естественно, опредѣляетъ весь ходъ его анализовъ въ изученіи человѣка. Проблема тѣла и его смерти въ силу этого разрѣшается такъ, что тѣло, подобно эмпирическому «я», отдѣлимо отъ глубиннаго «я» и замѣнимо другимъ тѣломъ. Единичность, своеобразие связи тѣла и духа категорически отвергаются. Чтобы вскрыть всю шаткость этой позиціи, подвергнемъ бѣлой критикѣ основныя построенія Штейнера относительно состава человѣка.

10. Уже первое различеніе, а затѣмъ и отдѣленіе физическаго тѣла отъ эфирнаго вскрываетъ съ полной ясностью основную ошибку Штейнера въ самомъ методѣ

³⁸⁾ Возникновеніе нѣсколькихъ «я» въ эмпирической психикѣ есть душевная болѣзнь, не означающая объективной диссоціаціи эмпирической психики, а лишь «отвердѣніе» эмоціональных перегородокъ между различными циклами въ эмпирической психикѣ.

³⁹⁾ И по ученію антропософіи, отъ души остаются «слѣды», «воспоминанія» въ глубинномъ «я», онтологически реализующія силу кармы.

его разсужденія. И современная наука признаетъ, что живое и одушевленное жизнью тѣло не есть механизмъ или система физико-химическихъ процессовъ; такъ наз. неовитализмъ ⁴⁰⁾ — въ тѣхъ или иныхъ формахъ — заставляетъ признать въ живомъ тѣлѣ дополнительныя «начала». Но какъ неправъ былъ прежній витализмъ, говорившій объ особой «жизненной силѣ», такъ еще болѣе неосновательно начало жизни называть *особымъ* (эѳирнымъ) *тѣломъ*, оставляя на долю «физическаго тѣла» простую систему физико-химическихъ процессовъ.

Такого тѣла не существуетъ въ реальности — это есть нѣкая абстракція, которой конечно, можно условно пользоваться, но нужно при этомъ постоянно имѣть въ виду, что это только абстракція. Какъ бы ни объяснять «начало» (принципъ) жизни, *но оно не существуетъ внѣ того, чему даетъ жизнь*, какъ и «физическое» тѣло просто не существуетъ внѣ того, что сообщаетъ ему жизнь. Единство, подлинное и реальное единство тѣла и одушевляющаго его принципа жизни должно быть признано ненарушимымъ. Но и живое тѣло безъ души, безъ психическихъ движеній («астральное тѣло») *тоже является абстракціей*; въ дѣйствительности душа и тѣло (а также душа и духъ) соединены неразрывной и совершенно единичной, неразложимой связью. Переносъ эти разсужденія на взаимоотношенія эмпирическаго и глубиннаго «я», мы должны признать, что, только учитывая ихъ подлинное, глубокое и неразрывное единство, мы можемъ вообще углубиться въ полноту жизни обоихъ «я». Эмпирическое «я» (это готовъ признать и Штейнеръ ⁴¹⁾) есть функція глубиннаго «я», есть «созданіе» его въ эмпирическомъ планѣ — и внѣ этого глубиннаго «я» оно не мыслимо. *Но и обратно*: глубинное

⁴⁰⁾ См. объ этомъ мою книгу «Проблема психической причинности».

⁴¹⁾ О «работѣ» глубиннаго «я» см. «Духовѣдѣніе», «Порогъ духовнаго міра», почти всѣ сочиненія Штейнера.

«я», вызывающее къ бытію эмпирическое самосознаніе, *само живетъ и дѣйствуетъ именно въ этомъ эмпирическомъ самосознаніи*. Пусть эмпирическое самосознаніе лишь частично и неполно выявляетъ и вбираетъ въ себя все то, чѣмъ живетъ глубинное «я», но какъ функція послѣдняго, эмпирическое «я» не можетъ быть отъ него оторвано. Оно само есть нѣкое событіе въ жизни глубиннаго «я», часть его жизни, всецѣло съ нимъ связано и не можетъ быть мыслимо въ какой то отдѣльности отъ него. Его нельзя мыслить «отдѣляемымъ» отъ глубиннаго «я»: мы разъяснили выше, что вся эмпирическая психика всецѣло духовна, иначе говоря всецѣло пронизана «я», сростается внутренно съ нимъ настолько, что никакое «отдѣленіе» здѣсь немыслимо. *Или вообще единства въ «я» нѣтъ*, или же эмпирическое «я» неразрывно и глубоко связано съ глубиннымъ «я». То, что личность вообще имѣетъ свое эмпирическое существованіе, то, что въ ней есть эмпирическая сфера, — это есть *явленіе въ вѣчности*, явленіе, укорененное настолько въ духовномъ ядрѣ личности, что «погибнуть», «раствориться» въ чемъ то оно можетъ лишь при смерти самого глубиннаго «я». И дѣло идетъ не о тѣхъ «слѣдахъ», какіе могутъ запечатлѣться въ глубинномъ «я» отъ его общей жизни съ эмпирической сферой; дѣло идетъ о томъ, что сама эмпирическая личность не можетъ исчезнуть, если живетъ глубинное «я».

Надо отмѣтить — и это совсѣмъ немаловажно при погруженіи нашемъ въ эти глубокія проблемы — что все эмпирическое самосознаніе непосредственно *знаетъ* эту неотдѣлимость свою отъ глубиннаго «я» и никакъ не можетъ вмѣстить идеи, что глубинное «я» можетъ жить безъ него. Это настолько противоестественно, что не одна инерція идеи индивидуальнаго безсмертія, но и глубокое сознаніе чистой невозможности этого опредѣляетъ глубочайшія движенія нашей души. Съ моимъ эмпирическимъ существованіемъ связаны всѣ близкія мнѣ существа, какъ отецъ и мать, вся семья въ старшихъ и млад-

шихъ поколѣніяхъ, — связаны всѣ тѣ, съ кѣмъ проходилъ я мою жизнь, кто глубоко входитъ въ нее. Можно еще мыслить полное исчезновеніе личности, но нельзя — этому противится не одно желаніе сохранить всю полноту жизненныхъ связей (хотя сила и глубина этого желанія сами есть свидѣтельство ихъ ясновидѣнія) — нельзя мыслить, что въ глубинномъ моемъ «я» будетъ итти жизнь, если все то, чѣмъ жило, во что уходило, чѣмъ само себя наполняло это «я», т. е. вся эмпирическая полнота пережитого можетъ быть «стерта», какъ стирается пыль, можетъ быть «снята», какъ снимается одежда. Если бы это было такъ, то *никогда* невозможно было бы въ самомъ составѣ эмпирическаго самосознанія сознаніе того, что «я» осталось единымъ во всѣхъ измѣненіяхъ моего эмпирическаго «я». Оно мѣняется, но не мѣняется то, что это суть «состоянія» моей подлинной, реальной личности. Въ *этомъ* «чувствѣ», что все эмпирическое есть состоянія глубиннаго «я», есть событія подлинной моей личности, — заключена невозможность мыслить какое то «чистое» «я», забывшее или стершее все то, въ чемъ оно само жило.

11. Но эта методологическая невозможность разорвать связь «я» глубиннаго и «я» эмпирическаго означаетъ не только ошибку въ *этомъ* пунктѣ антропологии Штейнера. Суть ошибки заключается въ томъ, что то, что онъ различаетъ *въ мысли*, становится въ его построеніи онтологически раздѣльнымъ: *въ этомъ* и есть логическій скачекъ, отвергающій пріемлемость всѣхъ этихъ раздѣленій человѣка на разныя составныя части. Если Аристотель училъ о «трехъ» душахъ, то даже для него было неприемлемо отрицаніе живого единства личности. Тѣмъ болѣе неприемлемы для насъ тѣ раздробленія личности, которыя идутъ еще отъ индуизма, а отчасти отъ позднѣйшаго (эпохи начала христіанства) оккультизма. Какъ въ христологическихъ построеніяхъ Штейнера рѣшительно никакого серьезнаго за собой основанія не имѣютъ всѣ предположенія о различной «исторіи» физическаго, эфирнаго

и астральнаго тѣла Іисуса Христа, — такъ и по отношенію къ строенію человѣка вообще непріемлемо ученіе Штейнера, устанавливающее такую многочисленность разноприродныхъ началъ въ немъ. Единство личности есть не фактическая связанность разныхъ жизненныхъ процессовъ въ этихъ разныхъ началахъ, а есть единая, подлинно единая жизнь цѣлостнаго организма. Личность не есть сумма отдѣльныхъ центровъ или сферъ, не есть ихъ химическое или органическое сочетаніе, а есть новое единство, одна жизнь, укорененная въ своемъ духовномъ началѣ, іерархически цѣлостная. Въ этомъ единомъ и цѣлостномъ въ своей жизни существѣ есть разныя части, разные члены, — и самое существенное, глубокое различіе происходитъ между тѣлесной и психической стороной. Но личность остается единой, несмотря на это кардинальное различіе: тѣло человѣка не есть только органъ или инструментъ, но есть живая сторона личности, она тоже личностна, она соучаствуетъ въ жизни личности ⁴²⁾. Непріемлема поэтому антропология Штейнера, разрывающая цѣлостное единство человѣка на рядъ самостоятельныхъ сферъ, — и тѣмъ болѣе непріемлемо ученіе о возможности для духа, нашедшаго свою индивидуализацію въ одномъ воплощеніи — развоплотиться. Смерть либо есть всецѣлое исчезновеніе личности, *либо вовсе не есть развоплощеніе: tertium non datur*. Послѣ смерти возможно поэтому либо воскресеніе тѣла, либо угасаніе и исчезновеніе индивидуальности во всемъ цѣломъ.

12. Но если невозможно перевоплощеніе, то какъ же слѣдуетъ понимать все же распадъ тѣлесной жизни при смерти съ христіанской точки зрѣнія? Замѣтимъ, что эта проблема существуетъ только для христіанства, такъ какъ для натурализма смерть есть исчезновеніе всей жизни, бывшей въ личности, а для Штейнера смерть есть освобожденіе духа отъ одной эмпирической оболочки для перехода

⁴²⁾ Напомню еще разъ ученіе В. Штерна.

въ другую оболочку. Возвращеніе духа къ тѣлесному бытію понятно въ идеѣ кармы, но не можетъ быть оправдано въ онтологіи, — ибо если грѣхи были совершены во время эмпирическаго бытія, — почему бы чистый духъ (по освобожденіи и отъ тѣла и отъ души) не могъ освободиться отъ нихъ въ чисто духовной жизни, разъ они запечатлѣны въ немъ, какъ *духовные слѣды*? Основаніе перевоплощенія отсутствуетъ во всей этой системѣ, ибо тѣло и душа вовсе не сопринадлежать человѣческому духу *по его природѣ*. Христіанство же въ своемъ ученіи о воскресеніи тѣла утверждаетъ единичность и неповторимость воплощенія, т.-е. утверждаетъ неразрушимость связи духа съ его эмпирическимъ бытіемъ. Воскресеніе не есть *новое воплощеніе*, — иначе говоря, съ христіанской точки зрѣнія смерть вовсе не есть развоплощеніе, не есть гибель эмпирической сферы въ человѣкѣ. Распадъ тѣла не есть гибель тѣлесности въ человѣкѣ, не есть развоплощеніе — вотъ глубочайшая метафизическая идея христіанства, одинаково важная и для пониманія человѣка и для пониманія смерти. Не все въ тѣлесной сторонѣ человѣка, очевидно, погибаетъ со смертію.

Какъ и что сохраняется при смерти, почему смерть, неся съ собой распадъ тѣла, не есть развоплощеніе, — объ этомъ сейчасъ мы не можемъ вести рѣчь. Мы можемъ кончить нашъ анализъ лишь утвержденіемъ — единство и цѣлостность личности никоимъ образомъ не допускаютъ перевоплощенія. Метафизика человѣка можетъ колебаться лишь между полнымъ исчезновеніемъ человѣка при смерти или воскресеніемъ, возстановленіемъ (преображеніемъ) его индивидуальности. Ученіе же о перевоплощеніи рѣшительно несоединимо съ тѣмъ пониманіемъ человѣка, которое покоится на твердо установленныхъ фактахъ и утверждаетъ единство и цѣлостность личности при іерархическомъ строѣ въ ея составѣ.

В. З ѣ н ь к о в с к і й

БЕЗСМЕРТІЕ, ПЕРЕВОПЛОЩЕНІЕ И ВОСКРЕСЕНІЕ.

«Людей ждетъ по смерти то, чего они не ждали и о чемъ не гадали». Что хотѣлъ сказать этими словами таинственный Гераклитъ? А вотъ что: когда мы утверждаемъ «безсмертіе», то это означаетъ несомнѣнно нѣчто великое и таинственное, но мы не знаемъ, *что именно* это означаетъ. Мы не знаемъ, *что именно мы утверждаемъ*, говоря о безсмертіи, *чего именно мы желаемъ* и къ чему стремимся. Древнѣйшіе мифы и символы гадаютъ объ этомъ и быть можетъ нѣчто угадываютъ. Каково философское и научное значеніе этихъ символовъ и гаданій, этой вѣры, «гипостазирующей наши надежды» и желающей дать «вещей обличеніе невидимыхъ»?

Особенность и преимущество библейскихъ символовъ состоитъ въ томъ, что они охватываютъ всѣ проблемы духа и предусматриваютъ всѣ возможности рѣшенія. Такъ по вопросу о загробной судьбѣ человѣка мы находимъ въ Библии четыре точки зрѣнія, которыя исчерпываютъ повидимому всѣ возможныя рѣшенія:

1 Утвержденіе полной смертности души, въ псалмахъ¹⁾

¹⁾ Напр., «человѣкъ яко трава, днѣ его яко цвѣтъ сельный, тако отцвѣтетъ, яко духъ пройдетъ въ немъ, и не будетъ и не познаетъ къ тому мѣста своего».

въ Екклезіастѣ, ученіе, утверждавшееся вполне ортодоксально Саддукеями.

2. Возможное «переселеніе душъ», вѣра въ «перевоспложеніе» прежнихъ пророковъ, какъ провозвѣстниковъ приближенія мессіанскихъ обѣтованій. Таковы всѣ слова объ ожидаемомъ пришествіи Иліи (Лк. 9, 7, 8, 19. Мѡ. 11, 14. 17, 10-13. 16, 14. Іо. 1, 21). Было бы невѣроятно, если бы Евреямъ оставалась неизвѣстной такая распространенная въ Египтѣ, въ Греціи и въ Индіи теорія, какъ перевоплощеніе душъ, и она, конечно, находила сторонниковъ такъ же какъ и теорія полной смертности.²⁾

3. Безсмертіе отрѣшенной души, освобожденной отъ тѣла, безсмертіе въ Шеолѣ, въ царствѣ тѣней, или же въ «лонѣ Авраама», въ блаженномъ бытіи. Такая концепція безсмертія проходитъ черезъ все Евангеліе, черезъ Вѣтхій Завѣтъ и черезъ Посланія. Она играетъ огромную роль въ христіанскомъ сознаніи средневѣковья и для большинства христіанъ является основной опорой ихъ вѣры въ безсмертіе. Эта теорія «развоплощеннаго» безсмертія стоитъ однако всего ближе къ орфизму, къ платонизму и потому не является характерно-еврейской и христіанской.

4. Наконецъ, вѣра въ *воскресеніе мертвыхъ*, вѣра въ воскресеніе душъ и тѣлесъ. Это она является существенно-библейской и абсолютно характерной для христіанства, абсолютно противопоставляющей его и платонической и индійской теоріи безсмертія, ибо для Эллиновъ и для Индусовъ воскресеніе душъ и тѣлесъ есть абсурдъ и притомъ такой, который не только невозможенъ, но котораго и нельзя желать. Апостолъ Павелъ отлично могъ проповѣдывать «безсмертіе души» въ Аѣинахъ, въ смыслѣ безсмертія развоплощенной души; это была родная эллинамъ

²⁾ Отнюдь не слѣдуетъ однако понимать слова Христа (Мѡ. 17, 11-13), какъ принятіе теоріи перевоплощенія имъ Самимъ; ихъ слѣдуетъ толковать такъ: появится человѣкъ, который будетъ дѣйствовать «въ духѣ и силѣ Иліи» (Лук. 1, 17). Такое «перевоспложеніе» можетъ быть принято всѣми.

орейческая идея. Но когда онъ заговорилъ о «воскресеніи мертвыхъ», о воскресеніи душъ и тѣлесь, его никто не захотѣлъ слушать («объ этомъ послушаемъ въ другой разъ» — сказано въ Дѣянїяхъ). Это оказалось настоящимъ «безумїемъ для Эллиновъ».

Замѣчательно то, что третья и четвертая концепція безсмертія спокойно стоятъ рядомъ въ христїанствѣ, тогда какъ онѣ совершенно различны по духу и даже *антиномичны*. Эта антиномія въ обычномъ христїанскомъ сознаніи даже и не замѣчается, и это потому, что «воскресеніе мертвыхъ» обычно не берется въ серьезъ: въ лучшемъ случаѣ это робкая надежда; «чаю воскресенія мертвыхъ» звучитъ какъ странный диссонансъ, какъ мучительный вопросъ у Чайковского. Безсмертіе отрѣшенной души гораздо понятнѣе и вліятельнѣе.

Но *антиномія* совершенно ясна, особенно въ отчетливыхъ формулировкахъ Ап. Павла: Съ одной стороны смерть есть *другъ*, цѣнность, «прїобрѣтеніе», выигрышъ: «разрѣшиться и быть со Христомъ — несравненно лучше», «лучше желать выйти изъ тѣла и водвориться у Господа» (Фил. I, 21-23. 2 Кор. 5, 8) — а съ другой стороны смерть есть *последній врагъ*, который долженъ «истребиться», который долженъ быть поправъ смертью Христа: смерть должна быть поглощена побѣдою, ибо она была бы сама побѣдою ада (I Кор. 15).

Эта антиномія еще совершенно не рѣшена богословіемъ и не осознана обычнымъ церковнымъ сознаніемъ. Но въ 15-й главѣ у Ап. Павла намѣчено ея рѣшеніе въ словахъ: «не оживетъ, еще не умретъ» и «сѣется въ тлѣніи — возстаетъ въ нетлѣніи», «сѣется тѣло душевное, возстаетъ тѣло духовное». Рѣшеніе, какъ и вся 15-ая глава, всецѣло даетъ перевѣсъ *воскресенію въ новой преображенной плоти* — оно и остается центральной концепціей христїанства, ибо «если Христосъ не воскресъ и если мертвые не воскресаютъ — то тщетна наша проповѣдь и тщетна наша вѣра». А смерть есть необходимый діалектическій мсментъ, под-

чиненный воскресенію и въ немъ находящій свой смыслъ: *метаморфоза* зерна, страшная и трагическая, но спасительная и обогащающая бытіе, ибо «возстаетъ» болѣе совершенное черезъ распаденіе менѣе совершеннаго.



Бросимъ теперь взглядъ на эти богословскія проблемы, на эти *религіозные символы*, съ точки зрѣнія современной философіи и современной психологіи.

Прежде всего современная наука и философія должны совершенно отстранить предразсудокъ «просвѣщенія», будто ставить проблему безсмертія ненаучно, ибо мы знаемъ навѣрное, что никакой «загробной», никакой «вѣчной» жизни нѣтъ. Не только мы этого не знаемъ, но мы даже знаемъ навѣрное, что существуетъ «безсмертіе» на всѣхъ ступеняхъ бытія и такъ сказать во всѣхъ наукахъ: существуетъ вѣчность въ той области, гдѣ еще нѣтъ смерти, въ области физико-химической, въ формѣ закона сохраненія энергіи (ибо энергія сохраняется вѣчно); но существуетъ безсмертіе и въ той области, гдѣ уже есть смерть, въ формѣ закона сохраненія рода, въ формѣ безсмертія живой клѣтки; существуетъ, наконецъ, и въ той области, гдѣ уже нѣтъ смерти — въ области духа и духовныхъ сущностей (сфера науки, искусства, исторіи, философіи, религіи).

Хотя проблема вѣчнаго бытія совершенно несомнѣнна во всѣхъ этихъ областяхъ, однако она многимъ покажется недостаточной. Существуетъ ли «безсмертіе души», «безсмертіе личности», «индивидуальное безсмертіе»? Вотъ о чемъ насъ спрашиваютъ. И тутъ современная психологія и философія многое имѣютъ сказать.

Проблема «безсмертія души» сохраняетъ свой глубокий смыслъ для современной аналитической психологіи. Въ ней поставленъ вопросъ, отнюдь не безсмысленный, ибо въ «душѣ», въ сферѣ психическаго, существуютъ

области и свойства какъ бы не подчиненныя времени и смерти. Въ открытіяхъ психоанализа и аналитической психологіи это удалось показать совершенно по новому и съ новой стороны. Дѣло въ томъ, что «душа», психея, — гораздо шире, богаче, таинственнѣе, нежели мы предполагали.

Подъ «душой» прежде всегда разумѣли *сознаніе*, и потому смерть сознанія, потерю сознанія отождествляли со смертью души, съ исчезновеніемъ души. Но теперь «душа» и личность и самость совсѣмъ не отождествляются съ сознаніемъ и само по себѣ сознаніе можетъ исчезать, можетъ теряться, безъ всякой потери личности и безъ потери самости. Это случается съ нами ежедневно во снѣ: если потеря сознанія есть смерть, то мы умираемъ и воскресаемъ ежедневно. Но ритмъ сна и пробужденія совершенно похожъ на ритмъ смерти и рожденія: души какъ бы засыпаютъ въ смерти и снова пробуждаются въ рожденіи. Душевная жизнь въ этомъ ритмѣ не прекращается. Именно эту вѣчность «душевнаго» и «духовнаго» въ смѣнѣ смерти и рожденія выражаетъ символически идея переселенія душъ.

Современная психологія считаетъ, что психическое бытіе совершенно не исчерпывается сознаніемъ. Психическое объемлетъ подсознательное и сверхсознательное. Поэтому, если даже смерть означаетъ потерю сознанія, то это еще вовсе не значитъ уничтоженія души, а можетъ означать всего только переходъ изъ сознательнаго бытія въ безсознательное. Именно такъ и думалъ Лейбницъ, считая, что послѣ смерти душа свертывается и засыпаетъ, чтобы потомъ опять развернуться и воскреснуть; онъ утверждалъ не *метампсихозу*, а *метаморфозу* личности, монады, ибо личность всегда остается сама собою и продолжаетъ въ метаморфозахъ свое собственное развитіе.

Фрейдъ установилъ любопытный фактъ: подсознаніе не вѣритъ въ смерть — безсознательно, инстинктивно, мы живемъ такъ, какъ если бы смерти не было. Сознаніе, мысль знаетъ о существованіи смерти, но подсознаніе

какъ бы на это «не обращаетъ вниманія». Замѣчательно, что во снѣ мы никогда не видимъ умершихъ въ видѣ потустороннихъ призраковъ и тѣней — мы ихъ видимъ живыми, какъ они были; иногда мы чувствуемъ, что они надолго уѣхали и потомъ какъ бы вернулись. Подсознаніе какъ бы скрываетъ отъ себя ихъ смерть. Именно поэтому, какъ указываетъ Фрейдъ, разговоръ о смерти присутствующихъ исключается, признается неприличнымъ.

Поэтому Фрейдъ не совсѣмъ послѣдователенъ, когда говоритъ о *Todestrieb*: какъ можетъ существовать подсознательное *влечение къ смерти*, когда подсознаніе игнорируетъ смерть? Не лучше ли сказать, что подсознаніе какъ бы обладаетъ особымъ притяженіемъ, стремится *затягивать въ свою бездну*; тогда можно сказать, что существуетъ стремленіе не только сознать и сохранять сознаніе, но и обратное стремленіе: къ потерѣ сознанія, къ погруженію въ безсознательное: стремленіе къ сну, къ Нирванѣ, къ *угасанію* сознанія, какъ выходу въ *транс*. Этотъ трансъ можетъ переживаться и въ любовномъ экстазѣ (какъ у Тристана и Изольды), и онъ тогда представляетъ собой погруженіе въ безсознательное, но отнюдь не въ небытіе, а если угодно въ самое интенсивное бытіе. Такова мистерія Діониса. Царство Діониса, трансъ въ безсознательное, наступаетъ тогда, когда факель сознанія потушенъ — и оно быть можетъ цѣннымъ, прекраснымъ дневного сознанія съ его заботами и мученіями совѣсти. Быть можетъ, здѣсь настоящая реальность, а «дневныя тѣни» — только тѣни и призраки? Этотъ вопросъ Вагнера и Шопенгауэра снова сталъ современнымъ.

Аналитическая психологія Юнга можетъ отвѣтить на вопросъ о томъ, почему подсознаніе игнорируетъ смерть, не вѣритъ въ нее. Ученіе о коллективно-безсознательномъ содержитъ отвѣтъ:

Коллективно-безсознательное *не умираетъ* и не рождается, равно какъ оно и *не засыпаетъ*, хотя оно растетъ и трансформируется; оно лежитъ глубже, нежели смѣна

рожденія и смерти, дня и ночи. И вмѣстѣ съ тѣмъ мы въ немъ и оно въ насъ; но что такое коллективно-бессознательное?

Погружаясь въ глубину собственнаго подсознанія, мы находимъ тамъ подпочвенное напластованіе всѣхъ слоевъ нашей жизни — это эмоціоально-подсознательная память, которая хранитъ *все* и помнитъ *все*, но изъ которой сознательно-интеллектуальная память умѣетъ извлекать лишь немногое; если мы спустимся еще глубже, то увидимъ, что въ этихъ напластованіяхъ нашей жизни, точнѣе подъ ними, можно открыть еще болѣе древніе пласты эмоціоально-бессознательной жизни народа и всего человѣчества. Документы коллективно-бессознательнаго: миѳы, символы, «архетипы».

Мы погружены въ это коллективно-бессознательное, — оно въ насъ и мы въ немъ. И мы можемъ прочесть въ немъ всю душевную исторію человѣчества съ его «грѣхопаденіемъ», съ его «враждой къ змію», съ его «потеряннымъ раемъ», съ его Каиномъ и Авелемъ, съ его демонами и богами, съ его кровосмѣшеніями, убійствами, подвигами, страданіями и раскаяніями.

Какъ геологъ читаетъ всю исторію земли по разрѣзу ея пластовъ — и вся она дана здѣсь сразу и въ настоящемъ, такъ въ подсознаніи дана сразу и въ настоящемъ вся исторія души, и въ ней — *всѣ времена*. Здѣсь душа поистинѣ *всевременна* и потому не подчинена времени; она несетъ вѣчность въ себѣ, надо только ее умѣть видѣть, умѣть въ ней читать. Идея «акаши-хроники» у Штейнера ^{Вполнѣ} вѣрна, но онъ совершенно не обладаетъ методомъ ее читать, ибо не знаетъ, гдѣ читать, въ какихъ глубинахъ души, и не знаетъ какими буквами эта хроника записана. Психологія Штейнера не знаетъ «подсознанія» и «коллективно-бессознательнаго», не умѣетъ толковать сны и символы, не знаетъ психоанализа, и потому сама есть прекрасный объектъ для психоанализа, но отнюдь не субъектъ, могущій что-то анализировать. Штейнеръ всецѣло во вла-

сти сумбурнаго подсознанія, его сознательная мысль архаична и инфантильна, для научно-философскаго и мистическаго эзотеризма онъ вѣчно останется *непосвященнымъ*. Штейнеръ грезитъ и видитъ сны; это драгоценный источникъ познанія, но бываютъ «вѣщіе сны» и бываетъ *бредъ*. Примѣромъ такого *брѣда* можетъ служить христологія Штейнера, приведенная о. Сергіемъ Булгаковымъ въ его статьѣ. Сведенборгъ тоже былъ въ грезахъ, во снѣ и въ бреду, но его бредъ безконечно талантливѣе и символичнѣе.

Въ подсознаніи живутъ слѣдовательно всѣ времена въ вѣчномъ настоящемъ: въ каждомъ аффектѣ къ матери и отцу живутъ тысячи эмоцій, когда либо связывавшихъ дѣтей и родителей; такъ же, какъ и въ соревнованіи и враждѣ братьевъ живутъ эмоціи Каина и Авеля. Но главное — въ подсознаніи живетъ *предчувствіе* и предвосхищеніе будущаго, интуиція возможностей, заключенныхъ въ настоящемъ. Здѣсь лежитъ ключъ къ тайнѣ предсказаній.

Главное, на что указываетъ *научный оккультизмъ*, парапсихика — это таинственная и неизслѣдованная мощь подсознанія. Объ этихъ настоящихъ и подлинныхъ открытіяхъ «оккультизмъ» Блаватской и Штейнера не имѣетъ ни малѣйшаго понятія.

Такъ является намъ безсмертіе на всѣхъ ступеняхъ бытія: на ступени физико-химическаго бытія, какъ вѣчность энергіи, на ступени біологическаго бытія — какъ безсмертіе клѣтки въ ея трансформацияхъ; на ступени психическаго бытія, какъ всевременность подсознанія, которое сразу живетъ прошлымъ, настоящимъ и будущимъ, въ сущности не дѣлая между ними строгаго различія.

Вотъ почему всякій «трансъ» въ подсознаніе, который мы наблюдаемъ во снѣ, въ грезахъ, въ медіумизмѣ, въ эросѣ, есть прежде всего потеря чувства времени: здѣсь «часовъ не наблюдаютъ».

Строгое противопоставленіе настоящаго, прошедшаго и будущаго составляетъ напротивъ *сущность сознанія*.

Это оно *сознает* ритмъ дня и ночи, рожденія и смерти, это оно считаетъ моменты, «наблюдаетъ часы», ведетъ лѣтосчисленіе и *сознаетъ* необратимость числового ряда времени. Необратимость времени существуетъ только для сознанія. Отсюда грусть и трагизмъ сознанія. Оно есть вообще сфера трагизма, ибо оно рождается изъ конфликта, изъ столкновенія противоположностей (ре-флексія есть активность, отброшенная назадъ). И первое противопоставленіе сознанія есть противопоставленіе прошлаго и будущаго, соприкасающихся въ хрупкомъ и эфемерномъ моментѣ настоящаго. Первый трагизмъ сознанія есть трагизмъ Кроноса, пожирающаго своихъ дѣтей. Вотъ почему Экклезіастъ, эта книга всеобъемлющей грусти, есть прежде всего осознаніе трагизма временности:

«родъ проходитъ и родъ приходитъ... живые знаютъ, что умрутъ, а мертвые ничего не знаютъ.... и память о нихъ предана забвенію. И любовь ихъ и ненависть ихъ и ревность ихъ уже исчезли, и нѣтъ имъ болѣе части во вѣки ни въ чемъ, что дѣлается подъ солнцемъ.... а потому: что пользы человѣку отъ всѣхъ трудовъ его?»

Это осознаніе необратимости временнаго ряда есть мудрость сознанія, но въ этой мудрости много печали, и «кто умножаетъ познаніе, умножаетъ скорбь». Коллективно-безсознательное счастливѣе. Если «смерть и время царятъ на землѣ» то они царятъ прежде всего въ сознаніи и для сознанія, ибо время есть «форма сознанія».

Такъ мы приходимъ къ заключенію, что если что смертно и временно, то это прежде всего наше сознаніе: оно *начинается* рожденіемъ и *кончается* смертію, оно представляетъ собою небольшой и конечный отрѣзокъ времени.

И все же оно имѣетъ свое прикосновеніе къ вѣчности и обладаетъ своего рода всевременностью, но лишь тогда, когда поднимается на ступень *духа*. Оно можетъ стать на «точку зрѣнія вѣчности» (*species aeternitatis*), это и есть точка зрѣнія духа, духовнаго «всединства».

Сознаніе знаетъ и видитъ, что до его рожденія протек-

ла безконечность и послѣ его исчезновенія потекутъ безконечныя времена. Его *духовный взоръ* видитъ гораздо больше, нежели отрѣзокъ своей личной временной жизни, онъ видитъ въ сущности безконечность прошлаго и безконечность будущаго, *безконечность исторіи*, которая дана *въ памяти и предвидѣніи*, въ чувствѣ прошлаго и въ стремленіи къ будущему. Исторія и есть *species aeternitatis*, подвижный и несовершенный «образъ вѣчности».

Память и исторія есть первое преодоленіе смерти и времени, пусть несовершенное, но такое, которое можетъ безконечно приближаться къ полнотѣ «вѣчной» или абсолютной памяти. При этомъ нужно помнить, что исторія идетъ въ обѣ стороны, къ началу и къ концу, что она всегда «архаична» и телеологична, что смыслъ изученія исторіи состоитъ не въ созерцаніи прошлаго, а въ предвидѣніи будущаго, т. е. въ дѣланіи исторіи, отсюда эсхатологическій моментъ «священной исторіи». Отрѣзокъ нашей жизни, нашего сознательнаго бытія, вставленъ и вплетенъ *во всю исторію міра*, какъ и *во всю пространственную вселенную*. Въ немъ мы имѣемъ узелъ, фокусъ безконечныхъ воздѣйствій, «акцій» и реакцій, идущихъ изъ всѣхъ вѣковъ и міровъ во всѣ вѣка и міры. Или, если взять сравненіе Лейбница, этотъ фокусъ, этотъ центръ, схватывающій и посылающій излученія энергіи, есть сознаніе, какъ монада, какъ «зеркало вселенной», въ которомъ отражается «цѣлый міръ, полный безконечности».

Связь монады со всею вселенной, возможность въ каждомъ «атомѣ» бытія прочесть исторію всего космоса составляетъ гениальную интуицію Лейбница, далеко выходящую за предѣлы его Монадологіи. Это идея научно и философски неопровержимая. Она одинаково вѣрна для астрономіи и геологіи, для біологіи и психологіи. Юнгъ нашелъ подтвержденіе ея въ психологіи безсознательнаго, но она вѣрна и для психологіи сознанія.

Человѣкъ есть микрокосмъ, точка отсчета, изъ которой развертывается перспективная картина всего міра,

Нужно только *умѣть читать* въ своемъ сознаніи и подсознаніи, нужно *умѣть различать* въ этомъ туманнсмъ и таинственномъ зеркалѣ, гдѣ отражается *вся полнота бытія*, но *не со всюю полнотою ясности*. Здѣсь другая сторона гениальности Лейбница: онъ предвосхитилъ теорію безсознательнаго. Вся исторія развитія и всѣ воздѣйствія, идущія отовсюду, содержатся въ фокусѣ монады, но не всѣ они могутъ быть *осознаны*, ибо они могутъ быть *безконечно-малыми*; они содержатся въ монадѣ *безсознательно* и постепенно осознаются самосознаніемъ ³⁾.

Своеобразная *универсальность* подсознанія и сознанія, его стяженное всеединство, показываетъ намъ, какимъ образомъ душа преодолеваетъ смертность и конечность при помощи потенциально-безконечной памяти и всеохватывающаго «фокуса» духа. Духъ обладаетъ фокусомъ прикосновенія къ вѣчности. Въ свѣтѣ этихъ открытій идея полной смертности совершенно отпадаетъ. Но какъ обстоитъ дѣло съ другими «загробными» міеами, и прежде всего съ міеомъ о *перевоспощеніи*? На первый взглядъ можетъ показаться, что существованіе сверхъиндивидуальной и космической памяти души (акаша-хроника) подтверждаетъ идею «переселенія душъ». Но это какъ разъ и не вѣрно: сверхъиндивидуальная и космическая память есть память о чужихъ, а не о моихъ воплощеніяхъ.

Въ своей памяти и фантазіи, въ своемъ сознаніи и подсознаніи, я нахожу множество душъ и «воплощеній», ибо всякое во-ображеніе есть во-пощеніе и всякое воспоминаніе есть вос-крещеніе своего рода. Множество душъ живетъ во мнѣ, инья анонимно и суммарно, инья — въ отчетливомъ индивидуальномъ во-ображеніи (герои, пророки, Бого-человѣкъ). Потенциально всѣ души живутъ

³⁾ Нужно сказать, что обѣ идеи 1) микрокосмичности души, ея стяженного всеединства, ея «потенциальной безконечности» и даже 2), безсознательныхъ содержаній въ душѣ — содержатся у гениальнаго Плотина См. Епп. 3, 9, 2. 3, 8, 5. 3, 7, 13 (60 ff.). 3, 7, 11. 3, 4, 3 (21).

во мнѣ и дѣйствуютъ, хотя бы въ безконечно малой степени. Живутъ въ предчувствіи и будущія индивидуальности — въ этомъ смыслѣ пророчества, напр., о Мессіи, въ этомъ смыслѣ даже позитивистической «религіи прогресса»: дѣтямъ лучше будетъ. Въ этой *всеобщей проникаемости душъ*, въ ихъ соборности (всякая душа *соборна*, ибо она есть *собраніе* образовъ и отраженій прежде бывшихъ и грядущихъ душъ и лицъ) — заключается своеобразная всевременность и вѣчность души; поэтому ей незачѣмъ «переселяться», или, если угодно, она «переселяется» и «перевоплощается» въ этой своей короткой жизни безчисленное число разъ, переселяется и перевоплощается посредствомъ памяти и фантазіи. Особенно ясны такія «перевоплощенія» для художника, для историка. *Фантазія* и есть не что иное, какъ даръ безконечныхъ «перевоплощеній», и этотъ даръ можетъ схватить души уже бывшія, или родить и предвосхитить не бывшія. Существуетъ «переселеніе» душъ и въ любви: мы какъ бы вселяемся въ любимаго человѣка и онъ въ насъ, «ставимъ себя на его мѣсто» до полного отождествленія или принимаемъ его въ себя. Это высказано въ словахъ Ап. Павла: «не я живу, а живетъ во мнѣ Христосъ»; въ словахъ Платона: «да и нѣтъ, и не было никакого Платона, а есть только Сократъ, снова ставшій молодымъ и прекраснымъ....» Наконецъ, Тристанъ говоритъ своей возлюбленной: «Du Tristan, ich Isolde!»

Нѣтъ никакого сомнѣнія однако въ томъ, что такая *взаимопроницаемость душъ* въ любви сохраняетъ въ неприкосновенности ихъ *индивидуальность*. Души соединены въ любви *нераздѣльно*, но и *несліянно*. Если бы Тристанъ окончательно перевоплотился въ Изольду, то онъ исчезъ бы, какъ Тристанъ, и слѣдовательно, исчезла бы любовь, какъ гармонія противоположностей. Мы «ставимъ себя на мѣсто» другого человѣка, оставаясь самимъ собой. Въ этомъ удивительная тайна взаимопроникновенія душъ. Только при этомъ любовь и взаимопроникновеніе индивидуальностей будетъ *обогащеніемъ* бытія; иначе, при пол-

номъ сліяніи и отождествленіи оно было бы *объдненіемъ* бытія. Величайшимъ объдненіемъ бытія было бы, если бы «не было никакого Платона», даже и тогда, если бы оставался Сократъ, «снова ставшій молодымъ и прекраснымъ». Только поэтому, принимая въ себя воплощеніе великой личности, мы обогащаемъ, а не объдняемъ себя: она остается сама собой и мы остаемся сами собой, и вмѣстѣ съ тѣмъ она развиваетъ новыя потенціи въ насъ и мы раскрываемъ новыя потенціи въ ней.

Нѣтъ, конечно, никакого сомнѣнія въ томъ, что такое взаимопроникновеніе душъ совсѣмъ не есть перевоплощеніе въ его классическомъ индійскомъ представленіи. Потенціальная безконечность души дѣлаетъ такое перевоплощеніе и ненужнымъ: куда и зачѣмъ «переселяться», если душа и такъ объемлетъ *все*, хотя и съ различной степенью ясности? Нужнымъ и желательнымъ измѣненіемъ могло бы быть только возрастаніе степени ясности и полноты данной души, усовершеніе чистоты этого зеркала безконечности, которое въ идеалѣ должно отразить Абсолютное (по слову «блаженни чистые сердцемъ, яко тѣи Бога узрятъ»). Но совершенно ненужно, чтобы одно зеркало превратилось въ другое зеркало, оно должно лишь стать чистѣмъ, «преобразиться» и возстановиться, если оно разбито — въ немъ тогда будетъ дано все въ полнотѣ, и все же въ индивидуальной полнотѣ, *въ своей собственной полнотѣ*. Въ этомъ опять геніальность Лейбница. Развѣ не всѣ души равны и одинаковы, если онѣ отражаютъ одну и ту же безконечность вселенной и самихъ себя? Нѣтъ, каждая отражаетъ весь міръ, но *въ своемъ особомъ перспективномъ смѣщеніи*. Въ этомъ перспективномъ смѣщеніи познаются и другія души, каждая съ новой «точки зрѣнія» познающаго, и весь міръ.

Если каждая душа *сохраняетъ свою индивидуальность*, свою точку отсчета, свое перспективное смѣщеніе, тогда никакого «перевоплощенія» нѣтъ и быть не можетъ, каждый остается самимъ собой и лишь въ себѣ и че-

резь себя познает чужія души и черезъ нихъ себя, но опять таки въ этомъ перспективномъ смѣщеніи. Если же душа *не сохраняетъ своей индивидуальности*, тогда опять никакого перевоплощенія нѣтъ, тогда просто одно перспективное смѣщеніе исчезаетъ и рождается другое, совсѣмъ отъ него отличное и новое.

Вся теорія перевоплощенія всецѣло зависитъ отъ того, какъ мы отвѣтимъ на вопросъ, *кто перевоплощается*. Если сказать: перевоплощается индивидуальность, опредѣляемая именемъ и фамиліей, то такой отвѣтъ безсмысленъ, ибо индивидуальность есть эта, здѣсь и такъ воплощенная индивидуальность. Красота невоплощенная, идея красоты не есть индивидуальность: только эта и такъ воображенная и воплощенная красота есть индивидуальность. Поэтому индивидуальность можетъ воплощаться, преобразаться, можетъ даже воскрешаться, но не можетъ перейти въ другую индивидуальность, оставаясь сама собою, не можетъ быть *замѣнена* другой индивидуальностью, ибо сущность индивидуальности въ томъ и состоитъ, что она *незамѣнима*. Она не можетъ поставить себя всецѣло на мѣсто другой индивидуальности, ибо это значило бы *замѣстить* себя другимъ, а индивидуальность *незамѣстима*.

Часто говорятъ «поставьте себя на мое мѣсто», и дѣйствительно, взаимопроникновеніе душъ дѣлаетъ это возможнымъ, а любовь этого прямо требуетъ. Все наше общеніе съ людьми, поскольку оно духовно, покоится на томъ, что мы ставимъ себя на мѣсто другого, осуществляемъ *Einfühlung*, вчувствованіе. Но это поставленіе себя на чужое мѣсто имѣетъ предѣлы. Ихъ нетрудно вскрыть въ этомъ часто выражаемомъ желаніи: «ахъ, какъ бы я желалъ быть на его мѣстѣ!» При этомъ обыкновенно мыслится чужое богатство, чужая слава, даже чужой талантъ — но все это дается *мнѣ самому*, какимъ я себя знаю; чужіе дары даются, но моя собственная личность остается. Я становлюсь «на чужое мѣсто», но остаюсь самимъ

собой. На это многие готовы охотно согласиться. «Мѣсто» я готовъ измѣнить, — но готовъ ли я замѣнить самого себя другимъ существомъ совершенно и до конца? На это большинство отвѣтитъ отрицательно. И почему? А потому, что это значить, что я долженъ исчезнуть и устранился, а на мое мѣсто должно появиться совершенно другое существо. И какъ бы это существо ни было очаровательно, послѣдній изъ людей не согласится замѣнить себя имъ. Вотъ почему такъ важенъ отвѣтъ на вопросъ, *кто же именно* переселяется и перевоплощается. Индивидуальность не можетъ пере-воплотиться, ибо это значило бы смѣнить то, что несмѣняемо. Индивидуальность и есть конкретное воплощеніе *здѣсь и теперь*, воплощеніе въ этомъ пространственно-временномъ отрѣзкѣ, изъ котораго открывается въ той, или другой потенціальной полнотѣ вся безконечность бытія.

Индивидуальность, или монада, можетъ измѣняться, но не до той степени, чтобы перейти въ другую индивидуальность — она, какъ говоритъ Лейбницъ, допускаетъ *метаморфозу*, но не *метампсихозу* (*).

Замѣчательно то, что классическія теоріи перевоплощенія, теоріи Индии и греческаго орфизма, какъ разъ не знаютъ понятія *индивидуальной личности*. Это понятіе типично-христіанское и въ христіанской культурѣ поздно осознанное. Съ отступленіемъ отъ христіансва это понятіе исчезаетъ (напр., въ марксизмѣ, въ коммунизмѣ), теряетъ смыслъ и значеніе, замѣняется *индивидомъ*, какъ зоологическимъ представителемъ рода, или экономическимъ *представителемъ класса* (*).

*) Здѣсь можно еще разъ примѣнить сравненіе съ зеркаломъ: оно меркнетъ, свѣтлѣетъ, становится чистымъ, имѣетъ свой уголь зрѣнія, въ которомъ вся его незамѣнимость, ибо міръ и другія зеркала даны въ немъ въ особомъ индивидуальномъ перспективномъ смѣщеніи.

*) Необходимо осознать, что *индивидумъ* и *индивидуальность* противоположны: индивидъ есть замѣнимая единица;

Въ силу этого, на вопросъ о томъ, *кто переселяется и перевоплощается*, классическая теорія перевоплощенія отвѣчаетъ такъ: сверхъ-личное и сверхъ-индивидуальное *я*, сверхъ-индивидуальная самость, Атманъ, Пуруша, Духъ, Логось, у всѣхъ общій и одинаковый, или даже *тождественный* (въ Ведантѣ). Это онъ вселяется въ различныя рождающіяся тѣла, точнѣе сказать, это онъ возглавляетъ, какъ вершина, іерархическую структуру человѣческаго существа, состоящаго изъ различныхъ ступеней. Поскольку Штейнеръ способенъ философски мыслить, онъ мыслить приблизительно такъ.

Въ Индіи, и даже у Платона, нѣтъ понятія индивидуальности въ этомъ смыслѣ, но есть понятіе *самости*; эта самость, въ идеалѣ совершенно отрѣшенная и развоплощенная, совершенно независимая отъ тѣла и даже отъ «души», представляетъ собою божественно-безстрастное око, вѣчнаго зрителя, вездѣ одинаковаго. Индусы такъ и называютъ его: «обозрѣвающий поле». Различія существуютъ только въ сферѣ обозрѣваемыхъ объектовъ, субъектъ всегда одинаковъ. Въ европейской философіи это «*das Ich denke, das alle meine Vorstellungen begleitet*», трансцендентальное единство апперцепціи Канта, которое представляетъ собою только единство самосознанія, у *всѣхъ одинаковое*.

Но можно ли въ такомъ міросозерцаніи, такъ понимающемъ структуру чловѣка, структуру личности, говорить о переселеніи и перевоплощеніи Атмана, отрѣшенной самости, чистаго *я*, отвлеченнаго единства самосознанія? На первый взглядъ представляется, что, конечно, можно и только въ такомъ міросозерцаніи и можно объ этомъ говорить: чистое *я* все снова и снова воплощается, оставаясь все тѣмъ же неизмѣнно-отрѣшеннымъ окомъ

индивидуальность — незамѣнимая единичность. Не слѣдуетъ смѣшивать личность и индивидуальность. Венера Милоская есть индивидуальность, но не личность.

сознанія, центромъ сознанія, точкой вездѣ одинаковой. «Обозрѣвающий поле» Атманъ снова и снова «переселяется», оставаясь самимъ собою, ибо онъ обозрѣваетъ все новыя «поля», новыя тѣла, новыя души.

Однако на самомъ дѣлѣ съ такимъ же правомъ можно утверждать, что здѣсь никакого *пере-воплощенія* нѣтъ, а есть только рядъ тождественныхъ *воплощеній*, тождественныхъ въ одномъ только смыслѣ, въ томъ, что они протекаютъ всегда въ одной и той же формѣ единства самосознанія. Качественное тождество многихъ я совершенно не означаетъ ихъ нумерическаго тождества, какъ качественное тождество точекъ не означаетъ ихъ нумерическаго тождества, ибо точекъ много. *Единство* точки и качественное *тождество* всѣхъ точекъ отнюдь не означаетъ *единственности* точки, и совершенно такъ же единство самосознанія отнюдь не означаетъ *единственности* самосознанія.

Какъ установить, что самосознаніе съ однимъ содержаніемъ нумерически тождественно съ самосознаніемъ, живущимъ черезъ 1000 лѣтъ и обладающимъ совсѣмъ другимъ содержаніемъ? Отвѣтъ возможенъ только одинъ: тождество нумерическое устанавливается *памятью и кармой*. Тождество личности дѣйствительно предполагаетъ память и вмѣстѣ съ тѣмъ дѣлаетъ память возможной. И карма дѣлъ есть тоже не что иное, какъ *онтологическая память*, память бытія, но не память сознанія. Дѣйствіе сохраняется въ сдѣланномъ, а сдѣланное опредѣляетъ дальнѣйшія дѣйствія и претерпѣванія. Карма есть соединеніе обусловленности и свободы, которое даетъ «судьбу».

Нужно сказать, что *установить память* о своихъ предшествующихъ рожденіяхъ строго и точно никому не удалось, какъ не удалось никому *разгадать карму* при помощи этой памяти и тѣмъ оправдать несправедливость своей судьбы. То и другое доступно будто бы лишь немногимъ высшимъ существамъ, въ порядкѣ чуда, какъ

напр., Буддѣ или Рудольфу Штейнеру. Но еще Локкѣ замѣтилъ, что если *нѣтъ памяти* о прежнемъ воплощеніи, то *нѣтъ и тождества личности*, нѣтъ, слѣдовательно, и пере-воплощенія, а есть воплощеніе заново совсѣмъ новаго я. Ибо, гдѣ память — тамъ и тождество индивидуальной личности, гдѣ тождество личности, тамъ и память.

Что существуетъ память о прежнихъ воплощеніяхъ, въ это можно только *вѣрить*. Однако, осмысленна ли эта вѣра? Возможна ли вообще такая память? Здѣсь нужно прежде всего установить, что индивидуальная память связана съ индивидуальнымъ *подсознаніемъ*. Это вполне установлено современной психологіей. А индивидуальное подсознаніе несомнѣнно связано съ индивидуальнымъ *организмомъ*, съ его способностью ощущать, переживать радость и страданіе. Чистое я, Атманъ, *самость*, не есть память. Оно можетъ созидать память и пользоваться памятью, какъ орудіемъ, но оно выше памяти, ибо можетъ созерцать сверхвременное и вѣчное ^(*). Оно какъ бы «читаетъ» въ свиткѣ памяти, который хранится въ подсознаніи въ свернутомъ видѣ:

«Воспоминаніе безмолвно *предо мной* свой длинный развиваетъ свитокъ»...

Посему, если чистое я, Атманъ, самость при своихъ «переселеніяхъ» пожелаетъ сохранить свитокъ своей памяти, то ему придется захватить съ собой свое индивидуально-личное подсознаніе и даже свой индивидуальный организмъ.

На языкѣ Штейнера это означаетъ, что духъ (я) долженъ захватить съ собой астральное, эфирное и физическое тѣло. Но это будетъ уже цѣликомъ вся прежняя личность — не будетъ никакого перевоплощенія, а будетъ *воскресеніе*. Только воскресшій могъ бы все *вспомнить* и тѣмъ самымъ возстановить нумерическое тождество са-

^(*) Душа въ сферѣ ума не нуждается въ памяти, говорить Плотинъ, умное созерцаніе не есть память.

мосознанія. Перевоплотившись, т. е. вошедшій въ иную плоть и въ иное подсознаніе принципиально этого не можетъ. Въдь память и есть частичное *воскрешеніе* и оживленіе, побѣда надъ смертію и временемъ, а «вѣчная» или абсолютная память, о которой мы молимъ и которую желаемъ, была бы полнымъ воскресеніемъ въ вѣчной жизни божественнаго во-ображенія.

Мы получаемъ странный результатъ: воскресеніе чудесно, но возможно принципиально, а частично совершается постоянно (воскрешеніе прошлаго, воскресеніе отцовъ). Что же касается перевоплощенія, то оно невозможно, ибо немислимо. И кромѣ того его нельзя желать. Остается вѣрнымъ слово Лейбница: *метаморфоза* монады возможна и мыслима, но не *метампсихоза*.

* * *

Преодолѣть какую-либо теорію, какъ бы она ни была ошибочна, можно только тогда, когда будетъ указано, что въ ней есть цѣннаго и истиннаго. И только та теорія, которая приметъ это цѣнное и истинное, объяснивъ его иначе, черезъ другую гипотезу, — только она побѣдитъ. Этотъ принципъ мы должны примѣнить и къ «перевоплощенію». То, что цѣнно въ немъ и составляетъ всю силу его аргументаціи — это сверхъ-индивидуальная и космическая *память*, идея *кармы* и идея будущихъ возможностей *развитія*, иначе говоря — это связь прошлыхъ, настоящихъ и будущихъ воплощеній, которыя какъ бусы связаны единой нитью.

Но сверхъ-индивидуальная и космическая *память* объясняется, какъ мы видѣли, гораздо лучше психологическимъ открытіемъ коллективно-безсознательнаго и философскимъ открытіемъ взаимопроникновенія душъ. Эта сверхъ-индивидуальная память гораздо болѣе чудесна и мощна, нежели индивидуальная: она помнитъ въ той или иной степени о цѣлой безконечности воплощеній, которыя стоятъ

въ списокъ ея наслѣдственного достоянія. Вотъ почему она можетъ сказать: «Я уже была нѣкогда юношей и дѣвой, и птицей, и нѣмсю рыбой, и кустомъ» (Эмпедокль). Она наслѣдуетъ всѣ формы біологическаго развитія и содержитъ въ себѣ сейчасъ всѣ формы жизни растительной и животной, — душевной и духовной. Миѳъ о «переселеніи душъ» есть символъ *Эволюціи*, которую душа угадываетъ и разворачиваетъ въ силу своей потенциально-безконечной памяти. Это совершенно ясно у Эмпедокла, но это еще яснѣе у Штейнера: онъ прямо фантазируетъ на темы Геккеля, когда вспоминаетъ, что человѣкъ былъ какъ бы рыбой, или земноводнымъ.

Когда душа опускается въ безсознательное, или поднимается въ сверхъ-душевную сферу науки, напр. исторіи, она переживаетъ свою всевременность и всепроницаемость и это таинственное и мало понятное толпѣ открытіе выражается *экзотерически* какъ способность безконечно рождаться и «переселяться».

Идея *кармы*, глубоко связанная съ идеей памяти, утверждающая, что все содѣянное никогда не забывается, ибо отмщеніе есть своего рода космическая память о злѣ, эта идея тоже гораздо лучше объясняется коллективно-безсознательнымъ и взаимопроницаемостью душъ. Вся наслѣдственная масса дѣяній, стремленій, эмоцій, — дурныхъ и хорошихъ, живетъ въ нашемъ коллективно-безсознательномъ и даже въ нашемъ общемъ сознаніи, и обуславливаетъ наши безсознательные инстинкты, дѣйствія, обуславливаетъ и всю ситуацію, въ которой мы себя находимъ, и все, что съ нами «происходитъ», т. е. нашу «судьбу» или карму. Въ этомъ смыслѣ «кровь Его» всегда «на насъ и на дѣтяхъ нашихъ» — кричимъ мы о томъ, или умалчиваемъ, сознаемъ, или не сознаемъ; въ этомъ психологическій и философскій фундаментъ «первороднаго грѣха» и кармы («denn alle Schuld rächt sich auf Er-

den») (7). Существует, конечно, карма въ предѣлахъ индивидуальной жизни, но она этимъ далеко не ограничивается, существуетъ карма и сверхъ-индивидуальная, родовая, національная, коллективная. Она предполагаетъ конечно рядъ «воплощеній» и связь между ними, но отнюдь не «перевоплощеніе» нумерически тождественной личности.

Теперь, что касается третьей цѣнной мысли, заключающейся въ символѣ метампсихозы — именно идеи *будущихъ возможностей развитія*, то она такъ же, какъ и двѣ первыхъ, находитъ себѣ полное обоснованіе въ непрерывно и незамѣтно совершающемся развитіи коллективно-безсознательнаго. Каждое мое дѣйствіе, каждая эмоція, увеличиваетъ наслѣдственный фондъ, дѣйствующій въ будущемъ. Мои задачи, мои стремленія, мои надежды, будутъ разрѣшены и осуществлены другими, какъ это постоянно происходитъ въ наукѣ, въ философіи, въ строительствѣ культуры: мои наслѣдники заплатятъ мои долги. Но кромѣ такого сверхъ-индивидуальнаго вѣздѣйствія на будущее соборное творчество, существуетъ еще индивидуальное вѣздѣйствіе въ силу взаимопроницаемости душъ: Пушкинъ живетъ и «перевоплощается» въ каждой русской душѣ и притомъ по новому, такъ же, какъ и Петръ Великій и Серафимъ Саровскій. Геніи, герои и святые индивидуально участвуютъ въ созиданіи историческаго процесса и участвуютъ въ безконечно-большой степени, тогда какъ «простые смертные» участвуютъ тоже, но незамѣтно и въ безконечно малой степени. Всякій однако имѣетъ свое мѣсто *въ вѣчной*, или абсолютной *памяти*, въ царствѣ духа, въ идеальномъ царствѣ, гдѣ ничто принципиально не пропадаетъ — ни одинъ образъ, ни одна цѣнность, ни одна идея, ни одна индивидуальность.

7) Проблема о христіанскомъ отношеніи къ Кармѣ, къ «судьбѣ», не можетъ здѣсь разсматриваться. Для христіанства Карма существуетъ, но она преодолима и она преодолевается черезъ искупленіе, черезъ преодоленіе первороднаго (т.е. сверхъ-индивидуальнаго) и индивидуальнаго грѣха.

Такое взаимопроникновение душ несомненно существует, но оно не есть «перевоплощение» *одной индивидуальности въ другую*, которое просто невозможно, ибо индивидуальность есть *эта индивидуальность, а не другая*. Оно есть нечто гораздо болѣе чудесное, именно жизнь и дѣйствіе одной индивидуальности въ другой и черезъ другую въ силу взаимной проницаемости духовъ. Въ одномъ Лейбницъ неправъ: монады не имѣютъ «оконъ и дверей» не потому, что онѣ закрыты и въ нихъ нельзя проникнуть, а какъ разъ наоборотъ — потому что онѣ абсолютно проницаемы, а потому не нуждаются въ «окнахъ и дверяхъ», не входятъ и не выходятъ и не переселяются. Онѣ проницаемы и всеобъемлющи, но каждая сохраняетъ свою единственную перспективную установку, свой единственный уголь зрѣнія, развертывающій, обозрѣвающій и озаряющій *весь міръ и всю души* по новому. Перемениться этими точками зрѣнія, этими индивидуальными центрами — нельзя, а потому нельзя и «переселиться». Если одинъ перейдетъ въ другой, то это значитъ, что одна индивидуальность погибнетъ, а другая возникнетъ. Но въ силу взаимопроникновения душъ одна индивидуальность можетъ сосредоточить все свое вниманіе, все свое воображеніе на другой; человѣкъ можетъ стать «одержимымъ» другимъ человѣкомъ. Такой одержимостью Фрейдъ объясняетъ влюбленность въ женщину, влюбленность въ вождя, въ учителя: чужое я занимаетъ мѣсто нашего высшаго, идеальнаго я. Что тутъ нѣтъ никакого «перевоплощенія» видно уже изъ того, что обѣ индивидуальности могутъ оставаться *одновременно воплощенными*, какъ напр., Марксъ и Энгельсъ, Тристанъ и Изольда. Поэтъ свободно переселяется и «перевоплощается» во всѣхъ и во все; и обыкновенный человѣкъ свободно «переселяется» въ тѣхъ, кого любитъ. Еще болѣе — не-обыкновенный человѣкъ. Христосъ снова рождается и снова воплощается въ душахъ и сердцахъ, какъ говорить Оригенъ. Вотъ единственный и подлинный смыслъ

символа «перевоплощенія». Если оно означает что-то великое и вѣчное, то только это.



Вернемся теперь къ третьей и четвертой формѣ изображенія загробной судьбы: къ *безсмертію души*, освобожденной отъ тѣла, къ «платоническому» безсмертію, и, наконецъ, къ *воскресенію душъ и тѣлесъ*. Здѣсь мы можемъ только кратко намѣтить значеніе этихъ символовъ, ибо центромъ нашего вниманія была вторая концепція: *идея перевоплощенія*. Полное рассмотрѣніе третьей и четвертой формы потребовало бы работы, охватывающей всю проблему безсмертія во всей полнотѣ.

Проблема безсмертія можетъ быть поставлена и рѣшена только изъ глубины *антропологии*, изъ глубины единого ученія о человѣкѣ. На протяженіи всего нашего изслѣдованія мы постоянно сталкивались съ *іерархической структурой* человѣка. Онъ состоитъ изъ ступеней «мертвой» матеріи, «живой» матеріи (тѣла), изъ безсознательной души, сознательной души, изъ духа, и наконецъ, изъ той таинственной вершины, которая составляетъ его сущность, его вѣчность, его богоподобіе — изъ *самости*, изъ Атмана, изъ «глубиннаго я», изъ «сокровеннаго сердца человѣка». Мы видимъ, что человѣкъ «микрокосмиченъ», содержитъ въ себѣ всѣ элементы космоса, всѣ ступени бытія, онъ есть стяженное всеединство и *потенціально-безконеченъ* такъ сказать во всѣ стороны — вертикально и горизонтально, какъ крестъ, или сфера. На каждой ступени его существа: въ тѣлѣ, въ процесѣ жизни, въ подсознаніи, въ сознаніи, въ творческомъ духѣ — раскрывается особая *безконечность* и особое «безсмертіе». Уже это одно дѣлаетъ совершенно невозможнымъ признать человѣка *конечнымъ* и вполнѣ смертнымъ существомъ. Напротивъ, въ немъ живутъ безконечности разной «мощности».

Но высшая, предѣльная мощь безконечности заклю-

чена въ его *самости*, которая выше сознанія и выше сознательнаго духа и потому должна быть названа *сверхсознаніемъ*. Она то именно мистична и богоподобна, ибо схватывается мистической интуиціей и вполнѣ ирраціональна, *трансцендентна* и неотмірна, какъ само Божество. Эта наша *самость* укоренена въ Абсолютномъ, а потому она выше смерти и рожденія, выше времени и вѣчности, черезъ нее мы прикасаемся къ абсолютному источнику бытія.

Самость развертываетъ свою творческую мощь черезъ *воплощеніе*, черезъ формированіе низшихъ ступеней, или ихъ «сублимацию». Самость все подчиняетъ себѣ, и все «присваиваетъ», она пользуется «своимъ» духомъ, «своимъ» сознаніемъ, «своимъ» подсознаніемъ, «своимъ» тѣломъ, даже «своей» матеріей, какъ орудіями, какъ матеріаломъ; она все дѣлаетъ инструментальнымъ, все дѣлаетъ средствомъ выраженія себя. Здѣсь начинается *индивидуація*, *principium individuationis*; онъ лежитъ въ «своеобразіи» самости, дающемъ своеобразное сочетаніе всѣхъ ступеней и всѣхъ матеріаловъ. Самость дѣлаетъ все *своимъ*, придавая всему *своеобразие*: своему духу, своей душѣ, своему тѣлу, даже своимъ вещамъ и своему жилищу. Самость есть какъ бы вертикальная ось, пронзающая всѣ слои и всѣ горизонтальныя ступени человѣческаго существа. И въ этомъ пересѣченіи дается единственный въ своемъ родѣ «уголъ зрѣнія», развертывающій все бытіе въ одномъ особомъ перспективномъ смѣщеніи. Самость созидаетъ «свою» *индивидуальную личность* черезъ преобразование всѣхъ ступеней бытія въ ней заключенныхъ, черезъ ихъ «усвоеніе» и «присвоеніе».

Съ точки зрѣнія такой антропологии, какое значеніе имѣютъ обѣ христіанскія концепціи безсмертія — концепція «безсмертной души» и концепція тѣлеснаго воскресенія? Что въ концѣ концовъ означаетъ каждая изъ нихъ: какое переживаніе, какое стремленіе, какой постулатъ? Платоновски-орфическая, христіанская и отчасти индій-

ская теорія *безсмертной души*, освобожденной отъ тѣла, изъ «темницы» тѣла — означаетъ недостижимую и трансцендентную по отношенію ко всѣмъ ступенямъ бытія, «богоподобную» самость, свободно витающую надъ всѣмъ. Такое «безсмертіе» несомнѣнно, но для христіанства *недостаточно*. Оно есть безсмертіе «источника бытія» (πῦρ), источника личности, но не самой индивидуальной личности въ ея полнотѣ. Смерть для христіанства есть распадѣніе индивидуальной личности, нарушеніе того единственнаго сочетанія элементовъ и ступеней бытія, которое есть *principium individuationis*, а поэтому она есть трагедія, съ ней не мирится *требованіе совершенства* («будьте совершенны, какъ Отецъ вашъ небесный совершенъ») ибо «Богъ есть Богъ живыхъ, а не мертвыхъ». Отсюда постулатъ воскресенія, какъ возстановленія нарушеннаго единства и полнаго искорененія источника смертности. Безсмертны элементы, безсмертенъ и «я самъ», художникъ, который изъ нихъ творилъ свое «созвучіе и соразмѣрность», но лира разбита и мелодія не звучитъ; пусть и она безсмертна въ «вѣчной памяти» Бога и людей, въ «идеальномъ» безсмертіи, какъ и художникъ въ своей «біографіи». Но біографія не есть жизнь, — и вотъ рождается *требованіе полноты бытія*, полнозвучія жизни, отъ котораго самость никогда не захочетъ отказаться. *Все* должно быть возстановлено, за исключеніемъ несовершенства, и должно быть возстановлено ради усовершенія, ибо отъ постулата совершенства человѣкъ никогда не можетъ отказаться «Wenn es auch nie geschieht». И если жизнь совершеннѣе смерти, то *смерть должна быть побѣждена*. Въ этомъ основномъ постулатѣ, составляющемъ неискоренимое стремленіе человѣческаго духа, одинаково сходятся самый крайній позитивизмъ какого-нибудь Мечникова съ христіанской идеей побѣды надъ смертью. Она должна быть побѣждена на всѣхъ фронтахъ: на тѣлесномъ, душевномъ и духовномъ. Вотъ этотъ постулатъ, это странное скрещеніе позитивизма науки съ послѣдней вѣрой и

надеждой христіанства со всею силою усмотрѣлъ и выразилъ Федоровъ. Доводъ *невозможности* здѣсь не имѣетъ никакой силы, ибо человѣку свойственно стремиться къ невозможному. Нельзя быть совершеннымъ, какъ Богъ, и тѣмъ не менѣе постулатъ совершенства сохраняетъ все свое значеніе.

Б. Вышеславцевъ.

О ВОСКРЕСЕНИИ МЕРТВЫХЪ

1. Вѣчный залогъ и опору надежда христіанская имѣетъ для себя въ пасхальномъ благовѣстїи. Это есть благая вѣсть о разрушенїи смерти. «Смерти празднуемъ умерщвленіе, адово разрушеніе, иного житія вѣчнаго начало» (изъ пасхальнаго канона)... Отъ начала апостольское проповѣданіе было о Воскресшемъ. Первыми благовѣстниками были «свидѣтели воскресенія», самовидцы Слова. Свидѣтельствовали они о томъ, что сбылось и совершилось, что было явлено и показано въ мірѣ, чего очевидцами были... Возвѣщали о Іисусѣ воскресеніе мертвыхъ... И въ томъ вся спасительная радость Воскресенія Христова, что есть оно уже залогъ и начало къ вселенскаго воскресенія... Воскресшій Христосъ со-воскрешаетъ «всероднаго Адама», открываетъ и обновляетъ воскресный путь всякой плоти. «И какъ во Адамѣ всѣ умирають, такъ во Христѣ всѣ оживутъ» (I Кор. XV. 22)... Это одна изъ первыхъ темъ древняго правила вѣры. Достаточно перечестъ уже всю эту ослѣпительную «воскресную» главу въ Первомъ посланїи ап. Павла къ Коринѣянамъ, это подлинное евангеліе воскресенія... И апостолъ настаиваетъ здѣсь со всею силой. «Если нѣтъ воскресенія мертвыхъ, то и Христосъ не воскресъ... Ибо, если мертвые не воскресаютъ, то и Христосъ не воскресъ» (ст. 13, 16). Апостолъ

хочетъ сказать: самое воскресеніе Христово обезсмысливается, если не было оно вселенскимъ событіемъ и сбытіемъ, если съ Главою нераздѣльно не предвоскресаетъ уже и все Тѣло... Внѣ воскреснаго упованія обезсмысливается и обезсиливается всякая проповѣдь о Христѣ. И самая вѣра въ Него теряетъ смыслъ, становится пустой и напрасной, — не во что было бы вѣровать... «Если Христосъ не воскресъ, то вѣра ваша тщетна, — вы еще во грѣхахъ вашихъ» (ст. 17)... Внѣ воскреснаго упованія вѣровать во Христа было бы все и вотще, было бы только с у е в ѣ - р і е м ѣ ... «Нынѣ же Христосъ воскресъ изъ мертвыхъ, первенецъ изъ умершихъ» (ст. 20)... И въ этомъ — п о б ѣ д а ж и з н и . . .

2. Все первохристіанство живетъ въ этой преисполненной радости о Воскресеніи, въ этомъ свѣтломъ предчувствіи послѣдняго исцѣленія и возстановленія всей твари. Пусть ядь смерти, взошедшей въ міръ черезъ грѣхъ, и обращается еще въ тканяхъ и составахъ человѣческаго бытія, — безнадежность смерти уже сокрушена, сила смерти уже истощилась, власть тлѣнія уже отмѣнена. И дарована человѣческому роду благодать воскресенія... Новая жизнь уже струится въ тканяхъ преображенного міра. Открывается уже таинственная весна благодати, невечерняя весна истины и нетлѣнія. «Правда, мы и теперь умираемъ прежнею смертію», говоритъ Златоустъ, — «но не остаемся въ ней, и это не значитъ умирать... Сила смерти и подлинность смерти въ томъ, что умершій уже не имѣетъ возможности вернуться къ жизни... Если же онъ послѣ смерти оживетъ, и при томъ лучшею жизнью, то это уже не смерть, но успеніе»... ¹⁾ И не только вѣруемъ или чаемъ воскресенія мертвыхъ, но «отчасти» уже и участвуемъ въ немъ, предвкушаемъ его во святыхъ таинствахъ. Въ Святѣйшей Евхаристіи

¹⁾ S. Joa n . C h r y s . in Hebr. hom. XVII, № 2, MG, LXIII, с. 129.

подается върующимъ это священное «врачевство безсмертія», какъ говорилъ св. Игнатій Антиохійскій, — «противодіе, чтобы не умирать» (*Ефес. XX. 2* — τὸ φάρμακον ἀθανάσιος, — ἀντίδοτος τοῦ μὴ ἀποθανεῖν). Евхаристія есть залогъ и обрученіе вѣчной жизни... Въ христіанскомъ опытѣ впервые смерть открывается во всей глубинѣ своего трагизма, какъ жуткая метафизическая катастрофа, какъ таинственная неудача человѣческой судьбы... Человѣческая смерть не есть только нѣкій «естественный» предѣлъ или удѣлъ всего преходящаго и временного. Напротивъ, смерть человѣка вполнѣ противна естеству. «Богъ смерти не сотворилъ» (*Прем. I. 13*), — творитъ Богъ для пребыванія, а не только для быванія, — не для умиранія, но «во еже быти»... Смерть человѣка есть «оброкъ грѣха» (*Рим. VI. 23*), есть нѣкій изъянъ и порча въ мірѣ. И нынѣ тайна жизни раскрывается лишь въ таинствѣ смерти... Что же значить для человѣка умирать?.. Умирать тѣло, именно тѣло и смертно, — говоримъ о «безсмертіи души». Прекращается въ смерти эта внѣшняя, видимая и земная, тѣлесная жизнь. Но по нѣкому вѣщему инстинкту увѣренно говоримъ всегда, что умираетъ человѣкъ... Смерть разбиваетъ человѣческое существованіе, хотя личность человѣка неразложима и душа его «безсмертна»... Вопросъ о смерти и есть вопросъ о человѣческомъ тѣлѣ, — о тѣлесности человѣка... И вотъ, христіанство учить не только объ этомъ загробномъ безсмертіи души, но именно о воскресеніи тѣла. Въ христіанскомъ благовѣстіи о тѣлесности человѣка открывается, что это есть изначальный и вѣчный образъ человѣческаго бытія, — а вовсе не какой то случайный и придаточный элементъ или прираженіе въ человѣческомъ составѣ... И это было очень трудной новизной въ христіанскомъ ученіи. Не только «слово Крестное», не меньше и «слово Воскресное» бывало для эллиновъ

безуміємъ и соблазномъ. Ибо эллинскій міръ тѣломъ всегда скорѣе гнушался. И проповѣдь воскресенія могла только смущать и пугать античнаго человѣка. Онъ грезилъ и мечталъ скорѣе о конечномъ и полномъ развоплощеніи. Міровоззрѣніе средняго «эллина» времени первохристіанскихъ слагалось подъ преобладающимъ вліяніемъ платоническихъ и орфическихъ представленій, и было почти общепринятымъ и самоочевиднымъ сужденіе о тѣлѣ, какъ о «темницѣ», въ которой плѣненъ и заточенъ павшій духъ, — орфическое «σῶμα — σῆμα». Не пророчить ли христіанство, напротивъ, что этотъ плѣнъ будетъ вѣчнымъ, нерасторжимымъ... Ожиданіе тѣлеснаго воскресенія больше подобало бы землянымъ червямъ, издѣвался надъ христіанами извѣстный Цельсъ, — издѣвался отъ лица именно средняго человѣка, и во имя здраваго смысла. Греза о будущемъ воскресеніи представлялась ему нечестивой, отвратительной, невозможной. И Богъ не творитъ никогда дѣяній столь безумныхъ и нечестивыхъ, Онъ не станетъ исполнять преступныхъ прихотей и мечтаній, внушенныхъ жалкимъ и заблудшимъ людямъ ихъ нечистою любовію къ плоти. Цельсъ такъ и обзываетъ христіанъ — «филосарками», любителями плоти. Съ сочувствіемъ упоминаетъ Цельсъ о докетахъ ^{а)}... Именно такимъ и было общее отношеніе къ Воскресному благовѣстію. Уже апостола Павла аѳинскіе философы прозвали «суесловомъ» именно потому, что онъ проповѣдовалъ имъ «Іисуса и воскресеніе» (Дѣян. XVII. 18, 32)... Въ тогдaшнемъ языческомъ міроощущеніи часто называется почти физическая брезгливость къ тѣлу, очень поддержанная вліяніями съ Востока, — достаточно вспомнить и о болѣе позднемъ манихейскомъ наводненіи, захватившемъ вѣдь и весь Западъ. Отъ блаж. Августина знаемъ, какъ трудно было и ему отъ этого «гнушенія тѣломъ» освободиться... О Плотинѣ его біографъ, извѣстный

^{а)} Apud Origen. C. Cels., V. 14, Koetschau, s. 15.

Порфирій, рассказываетъ, что «онъ, казалось, стыдился быть въ тѣлѣ», — съ этого онъ и начинаетъ его жизнеописаніе. «И при такомъ расположеніи духа онъ отказывался говорить что либо о своихъ предкахъ, или родителейъ, или о своемъ отечествѣ. Онъ не пускалъ къ себѣ ни ваятеля, ни живописца». Къ чему закрѣплять на долго этотъ бранный обликъ, — и того уже достаточно, что мы его теперь носимъ! (Порфирій, О жизни Плотина, I). Не слѣдуетъ говорить объ этомъ «гнушеніи тѣломъ», какъ о «спиритуализмѣ». И самая склонность къ «докетизму» еще совсѣмъ не означаетъ спиритуалистической установки въ эллинистическомъ опытѣ. Несводимое своеобразие «духовнаго» еще не было опознано внѣ христіанства. Для стойковъ казалось такимъ простымъ и вполне естественнымъ приравнивать или отождествлять «Логосъ» и «огонь», и говорить объ «огненномъ Словѣ». Въ манихействѣ все существующее мыслится въ вещественныхъ категоріяхъ, свѣтъ и тѣма въ равномъ смыслѣ, — и тѣмъ не менѣе силенъ здѣсь этотъ безразличный паѳосъ воздержанія. И то же слѣдуетъ сказать и о всемъ гностицизмѣ, со всей этой такъ для него характерной игрою чувственного воображенія. И снова на примѣрѣ блаж. Августина, по его собственнымъ признаніямъ, можно убѣдиться, какъ тогда трудно давалось пониманіе, что есть бытіе не-вещественное. Даже въ неоплатонизмѣ есть какой-то непрерывный переходъ отъ свѣта умнаго къ свѣту вещественному... Философскій аскетизмъ Плотина нужно отличать отъ восточнаго, гностическаго или манихейскаго, и самъ Плотинъ «противъ гностиковъ» выступалъ очень рѣзко. И все таки, то было различіе только въ методахъ и мотивахъ. Практическій выводъ въ обоихъ случаяхъ одинъ и тотъ же, — «бѣгство» изъ этого міра, исходъ или «освобожденіе отъ тѣла»... Плотинъ предлагаетъ такое уподобленіе. Два человѣка живутъ въ одномъ и томъ же домѣ. И вотъ, одинъ изъ нихъ бранитъ строителя и самое строеніе, ибо воздвигнуто оно вѣдь изъ бездушнаго де-

рева и камней. Другой же хвалить мудраго архитектора, ибо зданіе сооружено съ великимъ искусствомъ... Для Плотина этотъ міръ не есть зло, этотъ міръ есть «образъ» или отраженіе высшаго, и лучшій изъ образовъ. Однако, отъ образа слѣдуетъ стремиться къ первообразу, стремиться въ высшій міръ изъ низшаго. И славословить Плотинъ не подражаніе, но образецъ... «Онъ знаетъ, что настанетъ время, и онъ уйдетъ, и уже не будетъ нуждаться въ домѣ»... Именно это и характерно. Душа освободится отъ связи съ тѣломъ, разоблачится отъ него, и взойдетъ тогда въ свою подлинную отчизну ³⁾... Въ античномъ міровоззрѣніи рѣчь идетъ всегда о ступеняхъ въ непрерывности единого космоса. Но въ этой непрерывности очень строго исчисляется іерархія ступеней. И, какъ бы ни были онѣ между собою «единосущны», «высшія» изъ нихъ рѣшительно и твердо противопоставляются «нисшимъ». Нисшее считается нечистымъ и низменнымъ. И у античнаго человѣка страхъ нечистоты много сильнѣе, чѣмъ боязнь грѣха. Источникомъ и сѣдалищемъ зла обычно и представляется эта «низкая природа», тѣло и плоть, дебелое и грубое вещество. Зло — отъ оскверненія, не отъ извращенія воли. Отъ этой скверны нужно освободиться, внѣшне очиститься... И вотъ, христіанство приноситъ

³⁾ Плотинъ, Эннеада II, 9, «противъ гностиковъ», начиная съ 15 и до конца. О Плотинѣ, какъ религіозномъ мыслителѣ, лучшая работа abbé R. Arnou, *Le désir de Dieu dans la philosophie de Plotin*, Paris (1921). Образъ бѣгства уже у Платона: «нужно стремиться бѣжать отсюда туда возможно скорѣе!» (Феэтетъ, 176 А). И вся жизнь философа есть «подготовка къ смерти» (Федонъ, 81 А). Воплощенное состояніе души есть, для Плотина, только нѣкій переходящій эпизодъ въ ея судьбѣ и объ этой земной жизни она вполнѣ забудетъ, когда вернется и взойдетъ до блаженнаго созерцанія (см. всю IV Эннеаду). Срв. у П. Блонскаго, *Философія Плотина*, М. 1918, с. 146 слл. »

новую и благую вѣсть и о тѣлѣ также... Отъ начала былъ отвергнуть всякій докетизмъ, какъ самый разрушительный соблазнъ, какъ нѣкое темное противоблаговѣстіе, отъ Антихриста, «отъ духа лестча» (срв. *1 Иоанн.* IV. 2 и 3). Это такъ живо чувствуется у раннихъ христіанскихъ писателей, у св. Игнатія, у св. Иринея. Тертуллианъ подымается и до подлиннаго «оправданія плоти», при всей напряженности своего аскетическаго паѳоса, почти до изступленія и надрыва (см. его очень интересное разсужденіе «О воскресеніи плоти», отчасти и въ его «Апологетику») ... Соблазнъ развоплощенія отвердѣлъ и отвергнуть съ полной рѣшительностью уже у ап. Павла. «Ибо не хотимъ совлечься, но облечься, чтобы смертное поглощено было жизнью» (2 Кор. V. 4)... «Здѣсь онъ наноситъ смертельный ударъ тѣмъ, которые унижаютъ тѣлесное естество и порицаютъ нашу плоть», объясняетъ Златоустъ. «Смыслъ его словъ слѣдующій. Не плоть, какъ бы такъ говорить онъ, хотимъ сложить съ себя, но тлѣніе; не тѣло, но смерть. Иное тѣло, и иное смерть; иное тѣло, и иное тлѣніе. Ни тѣло не тлѣніе, ни тлѣніе не тѣло. Правда, тѣло тлѣно, — но не есть тлѣніе. Тѣло смертно, — но не есть смерть. И тѣло было дѣломъ Божиимъ, а тлѣніе и смерть введены грѣхомъ. Итакъ, я хочу, говорить, снять съ себя чуждое, не свое. И чуждое — не тѣло, но тлѣніе... Грядущая жизнь уничтожаетъ и истребляетъ не тѣло, но приставшее къ нему тлѣніе и смерть» ⁴⁾ ... Златоустъ вѣрно передаетъ здѣсь неизмѣнное самочувствіе древнихъ христіанъ. «Мы ожидаемъ весны и для нашего тѣла», говорилъ латинскій апологетъ II-го вѣка. *Expectandum nobis etiam et corporis ver est* ⁵⁾... Эти слова удачно припоминаетъ и приводитъ В. Ф. Эрнъ въ своихъ письмахъ

⁴⁾ S. Joan Chrys. De resurrect mortuorum, 6 MG, L c. 427-8.

⁵⁾ Minuc. Felic., Octavius, 34, ed. Halm, p. 49.

изъ Рима, говоря о катакомбахъ. «Нѣтъ словъ, которыя бы лучше передавали впечатлѣніе отъ ликующей тишины, отъ умопостигаемаго покоя, отъ безпредѣльной умиренности первохристіанскаго кладбища. Здѣсь тѣла лежатъ, какъ пшеница подъ зимнимъ саваномъ, ожидая, предваряя, пророчествуя нездѣшнюю, внѣмірную весну Вѣчности»⁶⁾. И это вѣдь только повтореніе апостольскихъ словъ, примѣненіе или раскрытіе апостольскаго образа или подобія. «Такъ и при воскресеніи мертвыхъ. Сѣется въ тлѣніи, возстаетъ въ нетлѣніи» (I Кор. XV. 42)... Земля какъ бы засѣменена человѣческимъ прахомъ, чтобы, силою Божіей, произраститъ его въ великій и послѣдній день. «На подобіе сѣмянъ, звергаемыхъ въ землю, мы не погибаемъ разрѣшаясь, но посѣянные воскреснемъ»⁷⁾. И каждый гробъ уже ковчегъ нетлѣнія, — «и мертвый ни единый во гробѣ»... Самая смерть уже озаряется и предозаряется свѣтомъ побѣдной надежды, — оттого такъ много радости въ чинахъ христіанскаго погребенія... И то радость снова не о разрѣшеніи, но объ упованіи на воскресеніе... Ибо и м ѣ е м ѣ у п о в а н і е (срв. I Сол. IV. 13)... Съ этимъ связано и своеобразіе христіанскаго аскетизма, въ его отличіи отъ нехристіанскаго аскетическаго пессимизма. Объ этомъ различіи хорошо говорить о. П. Флоренскій. «То подвижничество основывается на худой вѣсти о злѣ, царящемъ надъ міромъ; это — на благой вѣсти о побѣдѣ, побѣдившей зло міра... То даетъ превосходство, это — святость... Тотъ подвижникъ уходитъ, чтобы уходить, прячется; этотъ уходитъ, чтобы стать чистымъ, побѣждаетъ»⁸⁾... Воздержаніе можетъ быть

⁶⁾ В. Ф. Эрнъ. Письма о христіанскомъ Римѣ, письмо третье — Въ катакомбахъ св. Каллиста, — Богословскій Вѣстникъ, 1913, январь, ст. 106.

⁷⁾ S. Athanas. De incarnat. 21, MG, XXV, с. 132.

⁸⁾ Св. П. Флоренскій. Столпъ и утвержденіе истины. Опытъ православной еоодицеи, М. 1914, с. с. 291-292.

разнымъ подсказано, обосновано или внушено. И при всемъ видимомъ сходствѣ между платоническимъ аскетизмомъ и христіанскимъ (что и создаетъ всегдашнюю опасность смѣшеній, самообмановъ и подмѣнъ), между ними есть коренное различіе и въ начальныхъ замыслахъ, и въ конечныхъ упованіяхъ... Въ платонизмѣ о тѣлѣ господствуетъ именно эта «худая вѣсть», вѣсть о смерти и тлѣніи, — съ этимъ и связаны всѣ эти гаданія о «странствіяхъ» или «переселеніяхъ» душъ. И отсюда — жажда развоплощенія. Съ «чувствами» ведется борьба ради полного высвобожденія изъ этого вещественнаго міра событій... Но въ христіанскомъ откровеніи о тѣлѣ принесена «благая вѣсть», — о грядущемъ нетлѣніи, преображеніи и славѣ, о грядущемъ преображеніи всего міра, о вселенскомъ обновленіи. И съ «чувственностью» борьба ведется здѣсь не ради освобожденія, но чтобы и тѣло становилось духовнымъ. Съ этимъ согласуется надежда воскресенія. «Сѣется тѣло душевное, возстаетъ тѣло духовное» (I Кор. XV. 44)... Здѣсь все та же антитеза эсхатологическихъ чаяній и пожеланій: «совлечься» или «пріоблечься»...

3. Истина о человѣкѣ словно двойится. И нѣкая антиномія таинственно вписана въ самое его эмпирическое существованіе... О человѣкѣ сразу приходится свидѣтельствовать двоякое... Изображать единство человека въ самой эмпирической сложности и двойствѣ (и не только «изъ души и тѣла», но еще и «въ душѣ и тѣлѣ»), во-первыхъ. И показывать самобытность души, какъ начала творческаго и разумнаго, самодѣятельнаго и самосознательнаго, во-вторыхъ. И объ эти истины не такъ легко смыкаются или совмѣщаются въ единомъ органическомъ синтезѣ... Въ современной психологіи всего менѣе учитывается именно эта органическая воплощенность души, это единство воплощенной жизни. И слишкомъ часто все «ученіе о душѣ» строится съ такимъ именно расчетомъ,

чтобы сдѣлать всякое иное «ученіе о человѣкѣ» ненужнымъ и излишнимъ. «Самобытность» души, какъ бытія простого и сверх-чувственного, изображается обычно съ такой чрезмѣрностью, что становится загадочнымъ и совсѣмъ непонятнымъ самое ея «пребываніе» въ тѣлѣ, самая возможность ея «воплощенія». Съ этимъ связана вся эта очень характерная проблематика такъ называемаго «психо-физическаго параллелизма». Приходится какъ бы складывать настолько независимыя величины, что взаимодействие между ними почти что неправдоподобно... Этотъ «психологизмъ» въ ученіи о человѣкѣ платоническаго происхожденія. Онъ связанъ съ молчаливой или замолчанной предпосылкою: человѣкъ есть душа, и быть въ тѣлѣ для него даже и неестественно... Въ современной психологіи точно замалчивается катастрофа смерти. Смерть въ этихъ схемахъ теряетъ свою метафизическую значительность и важность. Такъ много говорятъ о «безсмертіи души», что забываютъ о «смертности человѣка».. Есть несомнѣнная правда въ томъ «платоническомъ» (или орфическомъ) наблюденіи, что тѣло — «темница». И, дѣйствительно, слишкомъ часто душа бываетъ въ плѣну у собственнаго тѣла, въ плѣну и во власти всѣхъ этихъ чувственныхъ впечатлѣній, вожделѣній, пристрастій. Изъ этого плѣна нужно освободиться. Душа должна становиться и быть «господственнымъ» въ человѣкѣ. Она должна опознать и осознать самое себя, утвердить свое первородство. Есть «иной» міръ «немѣняющагося» бытія, и тамъ — подлинная родина и обитель души, а не здѣсь, въ этой юдоли и вихрѣ быванія. Въ этой борьбѣ съ чувственностью была правда платонизма. И многіе мотивы этой естественной платонической аскетики были вобраны въ христіанскій синтезъ, какъ нѣкое предвареніе и предвосхищеніе благодатнаго опыта... И, однако, остается безспорнымъ одно: единственный опытъ о самихъ себѣ, который намъ досту-

пенъ и доступенъ испытующей повѣркѣ, есть опытъ воплощенной жизни... Человѣкъ не есть душа, — во всякомъ случаѣ, въ томъ современномъ или эмпирическомъ своемъ состояніи, которое одно только мы и знаемъ по опыту. Человѣкъ есть нѣкая «амфибія», т. е. двойное существо... И вотъ, съ христіанской точки зрѣнія, въ этомъ общемъ сужденіи о человѣкѣ Аристотель правъ противъ Платона... Въ философскомъ истолкованіи своего эсхатологическаго упованія христіанская мысль, во всякомъ случаѣ, отъ начала при-
 мыкаетъ къ Аристотелю. Въ этомъ вопросѣ онъ, этотъ прозаикъ въ сонмѣ поэтовъ, трезвый среди вдохновенныхъ, оказывается ближе «божественнаго» Платона... Такое предпочтеніе со стороны должно казаться совсѣмъ неожиданнымъ и страннымъ. Вѣдь, строго говоря, по Аристотелю у человѣка нѣтъ и не можетъ быть никакой загробной судьбы. Человѣкъ, въ его пониманіи, есть вполне и всецѣло существо земное. За гробомъ уже нѣтъ человѣка. Человѣкъ смертенъ насквозь, какъ и все земное, — и умираетъ безвозвратно... Но именно въ этой слабости Аристотеля и его сила. Ибо ему удается показать единство эмпирическаго человѣка.... Человѣкъ есть для Аристотеля, прежде всего, нѣкое естественное «существо» или особь, нѣкое «единое живое» И единое именно изъ двухъ и въ двухъ, — оба существуютъ только вмѣстѣ, въ нѣкоемъ изначальномъ и нераздѣлимомъ сопроникновеніи. Въ «тѣло» вещество «образуется» именно душою, и душа только въ тѣлѣ находитъ свою «дѣйствительность». Въ своей книгѣ «О душѣ» Аристотель съ большой настойчивостью разъясняетъ, что въ раздѣльности и раздѣленіи «души» и «тѣла» уже не будетъ человѣка... Душа есть «форма» тѣла и его «предѣлъ» (τέλος), — есть «первая энтелехія естественнаго тѣла». И Аристотель утверждаетъ совершенную единичность

каждаго человѣческаго существованія, даннаго вотъ «здѣсь» и «теперь». Именно поэтому для Аристотеля было вполне недопустимымъ любое предположеніе о «переселеніяхъ» или «перевоплощеніяхъ» душъ, — каждое тѣло имѣетъ свою собственную душу, свой «обликъ» и «форму»⁹⁾... Это антропологическое ученіе Аристотеля двусмысленно и легко оно поддается самому вульгарному опрощенію и превращенію въ грубый натурализмъ, когда человѣкъ уже вполне приравнивается къ прочимъ животнымъ. Такъ и заключали о немъ иные изъ древнихъ послѣдователей Стагирита (срв. ученіе о душѣ, какъ о «гармоніи» тѣла). Но самъ Аристотель въ такомъ лжеученіи не виновенъ. Для него, во всякомъ случаѣ, человѣкъ есть животное разумное, и о Разумѣ онъ сказалъ немало важнаго и проникновеннаго... Подлинная слабость Аристотеля не въ томъ, что онъ недостаточно разграничиваетъ или отрѣшаетъ «душевное» отъ «тѣлеснаго», но въ томъ, что все индивидуальное онъ признаетъ тѣмъ самымъ проходящимъ... Но это есть общее заблужденіе эллинской мысли, общее лжеученіе всей древней философіи. И въ этомъ вопросѣ Аристотель не отличается отъ Платона. Въ вѣчности эллинская мысль созерцаетъ и усматриваетъ только типическое, и ничего личнаго. Съ этимъ связанъ своеобразный скульптурный характеръ древнихъ философскихъ воззрѣній. Вѣчнымъ вся эллинская мысль почитаетъ только этотъ міръ застывшихъ видѣній. Въ этомъ смыслѣ А. Ф. Лосевъ съ основаніемъ обозначаетъ всю древне-греческую философію, какъ скульптурный символизмъ. Объ этой «скульптурности» античнаго міровоззрѣнія говорилъ въ свое время еще Гегель (въ

⁹⁾ Аристотель, О душѣ, кн. II, съ начала 412а и дальше (пользуюсь комментированнымъ изданіемъ Тренделенбурга) срв. I, 3, 407 В.

«Эстетикѣ»)... «На темномъ фонѣ, въ результатѣ игры и борьбы свѣта и тѣни, вырастаетъ безцвѣтное, безглазое, холодное, мраморное и божественно-прекрасное, гордое и величавое тѣло — статуя. И міръ есть такая статуя, и божества суть такія статуи; и города-государства, и герои, и миѣы, и идеи, — все таитъ подъ собою эту первичную скульптурную интуицію... Тутъ нѣтъ личности, нѣтъ глазъ, нѣтъ духовной индивидуальности. Тутъ что-то, а не кто-то, индивидуализированное О н о, а не живая личность съ своимъ собственнымъ именемъ... И нѣтъ вообще никого. Есть тѣла, и есть идеи. Духовность идеи убита тѣломъ, а теплота тѣла умѣрена отвлеченной идеей. Есть прекрасныя, но холодныя и блаженно-равнодушныя статуи»¹⁰⁾... И вотъ, въ общихъ рамкахъ такого безличнаго міровоззрѣнія Аристотель больше другихъ чувствовалъ и понималъ индивидуальное... Какъ то не разъ бывало, христіанскій мыслитель большаго могъ достигнуть съ тѣми средствами, которыя онъ получалъ или заимствовалъ у «внѣшнихъ философовъ», — ибо онъ больше и большее видѣлъ... Основной замыселъ Аристотеля въ его ученіи о душѣ глубоко преобразается въ христіанскомъ истолкованіи, ибо всѣ понятія начинаютъ большее означать, и за ними раскрываются новыя перспективы... Такое преображеніе аристотелизма мы находимъ у Оригена, отчасти и у Мееодія Олимпскаго, а позже у Григорія Нисскаго... Самое понятіе «энтелехіи», какъ оно было введено въ ученіе о душѣ Аристотелемъ, неузнаваемо преобразается въ но-

¹⁰⁾ А. Ф. Лосевъ, «Очерки античного символизма и мифологии», т. I, Москва 1930, с. с. 67, 632, 633. Срв. и другую книгу того же автора — Античный космосъ и современная наука, Москва 1927. Здѣсь собранъ и вдумчиво проработанъ громадный матеріалъ по исторіи всей греческой философіи вообще, философіи Платона и «платонизма» въ частности. Авторъ все время имѣетъ въ виду и проблематику «христіанскаго платонизма». Въ этихъ книгахъ привлекаетъ острота и большая смѣлость мысли.

вомъ опытѣ духовной жизни. Разрывъ между Разумомъ, безликимъ и вѣчнымъ, и «душою», индивидуальной, но смертной, ибо нераздѣльно связанной съ умирающимъ тѣломъ, былъ снятъ и залѣченъ въ новомъ самосознаніи духовной личности... И къ этому присоединяется еще обостренное чувство смерти и смертности, — именно какъ нѣкой страшной язвы, уже исцѣленной Воскресшимъ Христомъ... Въ серединѣ II-го вѣка христіанской эры былъ написанъ первый философскій опытъ о воскресеніи, книга «О воскресеніи мертвыхъ» Аѣинагора аѣинянина, философа христіанскаго. Изъ многихъ доводовъ, которые онъ здѣсь приводитъ, особеннаго вниманія заслуживаетъ именно эта ссылка на единство и цѣлостность человѣческаго состава. Къ будущему воскресенію Аѣинагоръ заключаетъ именно отъ этого факта единства: «ни природѣ души, самой по себѣ, ни природѣ тѣла отдѣльно не даровалъ Богъ самостоятельнаго бытія и жизни, но только людямъ, состоящимъ изъ души и тѣла, чтобы съ тѣми же частями, изъ которыхъ они состоятъ, когда рождаются и живутъ, по окончаніи сей жизни достигали общаго конца; душа и тѣло въ чловѣкѣ составляютъ одно живое существо»... Человѣка уже не будетъ больше, подчеркиваетъ Аѣинагоръ, если нарушится полнота этого состава, — тѣмъ самымъ нарушится и тожество индивида. Неразрушимости души должна соответствовать устойчивость тѣла (пребываніе его въ его собственной природѣ). «Существо, получившее умъ и разумъ, есть чловѣкъ, а не душа сама по себѣ. Слѣдовательно, чловѣкъ всегда долженъ оставаться и состоять изъ души и тѣла. И это невозможно, если не воскреснетъ. Вѣдь если нѣтъ воскресенія, то не останется природа чловѣковъ, какъ чловѣковъ» ¹¹⁾... Въ этомъ разсужденіи важ-

¹¹⁾ Athenagor. De resurr., 14, 15.

на уже эта спокойная отчетливость въ противоположеніи двухъ терминовъ-символовъ: «человѣкъ» и «душа сама по себѣ»... И вмѣстѣ съ тѣмъ все время отбѣняется моментъ тождества... Здѣсь именно и заложена наибольшая философская трудность...¹²⁾ Воскресеніе никакъ не означаетъ простого возврата или повторенія, — «о вѣчномъ возвращеніи» учили, напротивъ, нѣкоторые стоики (объ этомъ ниже). Воскресеніе есть вмѣстѣ и преображеніе, — не только возвратъ или восстановленіе, но и возвышеніе, переходъ къ лучшему и совершенному. «И еже съеши, не тѣло будущее съеши, но голо зерно.... Съется тѣло душевное, возстаетъ тѣло духовное» (I Кор. XV. 37, 44). Тѣмъ самымъ предполагается извѣстное измѣненіе въ воскрешаемыхъ или воскресающихъ. Какъ мыслить это «измѣненіе», чтобы имъ не было затронуто или умалено вотъ это «тождество»?... У раннихъ писателей мы встрѣчаемъ простое свидѣтельство о тождествѣ безъ какихъ бы то ни было философскихъ подробностей. Различеніе у апостола тѣла «душевнаго» (σῶμα ψυχικόν) и тѣла «духовнаго» (σῶμα πνευματικόν) нуждалось въ дальнѣйшемъ раскрытіи и объясненіи (срв. сопоставленіе «тѣла смиренія» и «тѣла славы», Фил. III, 21). И въ эпоху обострившихся споровъ съ докетами и гностиками обстоятельный и отчетливый отвѣтъ сталъ неотложнымъ. Его попытался дать Оригенъ. Этотъ отвѣтъ не всѣми былъ принятъ. И

¹²⁾ Старая книга L. Atzberger'a, Geschichte der christlichen Eschatologie innerhalb der vornicaenischen Zeit, Fr. i-Bg. 1895, еще не замѣнена лучшей. По-русски см. М. Θ. Оксіюкъ, Эсхатологія св. Григорія Нисскаго, Кіевъ 1914 г. — въ очень обстоятельномъ введеніи (составляющемъ половину книги) данъ общій обзоръ восточной эсхатологіи въ предшествующій періодъ, многое сказано и о современникахъ младшихъ. Но западный матеріалъ вовсе не затронутъ (даже и Тертуллианъ). И авторъ ограничивается только сопоставленіемъ текстовъ, безъ богословскаго и историко-философскаго анализа.

былъ рѣзко поставленъ вопросъ, насколько вѣренъ Оригенъ ученію и преданію Церкви. Впрочемъ, и онъ самъ предлагалъ свое объясненіе не какъ «ученіе» Церкви, но какъ личное богословское «мнѣніе». Оригенъ подчеркиваетъ, что и въ смерти остается нетронутымъ и неповрежденнымъ «о б л и к ъ» чело вѣка. Онъ употребляетъ при этомъ многозначное греческое: *εἶδος* ... И разумѣетъ при этомъ: душа, какъ жизненный и образующій принципъ тѣла, — какъ «энтелехія» и «предѣлъ» его. Это есть какъ бы строящая сила тѣла, нѣкоторое сѣмя, способное къ проростанію, — Оригенъ и самъ употребляетъ эти термины: *ratio seminalis*, *λόγος σπεριατικός*... Тѣло, погребенное въ землѣ, распадается, какъ и сѣмя посѣянное. Но въ немъ не погасаетъ эта растительная сила, и она въ подобающее время, по слову Божию, возстановитъ и все тѣло, какъ и изъ зерна прорастаетъ колосье... Есть нѣкая потенціальная тѣлесность, сопriнадлежащая каждой душѣ, и каждой по особому... Во всеобщемъ воскресеніи она раскроется и осуществится въ актуальномъ тѣлѣ славы... Это единство жизненнаго начала или «сѣмяннаго слова» Оригенъ считаетъ достаточнымъ для сохраненія индивидуальнаго тождества и непрерывности чело вѣческаго существованія. Всѣ же свойства теперешнихъ тѣлъ измѣнятся, и будущее тѣло будетъ построено изъ другого, изъ «лучшаго», изъ «одухотвореннаго» вещества ¹³⁾... Въ эсхатологическихъ воззрѣ-

¹³⁾ Соотвѣтственные тексты собраны и сопоставлены у Оксiюка, с. 162-174 и др.. Срв. также основныя монографіи объ Оригенѣ, — Redepenning, Bd. II, Bonn 1846; J. Denis La philosophie d'Origène, Paris 1884, p. 297 слл.; Ch. Bigg, The christian platonists of Alexandria, Oxford 1886, p. p. 225 ff., 265 f.; E. Prat, Origène, Le théologien et l'exégète, P. 1907, p. 87 suiv.; C. Ramers, Des Origens Lehre von der Auferstehung des Fleisches, Trier 1851; J. B. Kraus, Die Lehre des Origens ueber die Auferstehung der Toten, Regensburg 1859; Hans Meyer, Geschichte der Lehre von den Keimkräften von Stoa bis zum

ніяхъ Оригена много спорнаго, но въ данномъ случаѣ его мысль вполне ясна. Оригенъ настаиваетъ, что непрерывность индивидуальнаго существованія достаточно обезпечивается тождествомъ оживотворяющей силы. Стало быть, нумерическое тождество матеріальнаго состава еще и не необходимо... Острота вопроса не въ томъ, что Оригенъ отвергаетъ вещественность «духовныхъ» тѣлъ воскресенія, но въ томъ, какъ онъ представляетъ себѣ самое строеніе тѣлеснаго организма. И вотъ, для него «самое тѣло» есть именно этотъ «обликъ» или «сѣмянное слово» тѣла, его растящая и строительная сила. Въ данномъ случаѣ онъ твердо держится именно Аристотеля. Его «обликъ» вполне соответствуетъ «энтелехіи» у Аристотеля, и ново здѣсь только это признаніе неразрушимости индивидуальнаго облика или начала, т. е. самого «начала индивидуаціи». Это и даетъ возможность строить ученіе о воскресеніи. *Principium individuationis* и есть «*principium surgendi*». Въ данное определенное или «собственное» тѣло и вещественныя частицы сочетаются и строятся именно душою, которая ихъ и «образуетъ». Потому, изъ какихъ бы частицъ не построялось тѣло воскресенія, самое тождество психо-физической индивидуальности не разрушится и не ослабѣетъ, ибо неизмѣнной останется эта производящая его сила. Это именно вполне по Аристотелю: душа и не можетъ быть не въ своемъ тѣлѣ¹⁴⁾... Такое мнѣ-

Ausgang der Patristic, Bonn. 1914. Изъ новѣйшихъ работъ нужно назвать R. Cadou. Introduction au système d'Origène, P. 1932; G. Bardy, Origène, Dict. de la théologie cath., fasc. 95-96, P. 1931, coll 1545 suiv.; срв. и старую статью Вр. Westcott, sub. voce, Smith a Wace Dictionary, IV, 1:87.

¹⁴⁾ См. у П. Страхова, Воскресеніе, I. Идея Воскресенія въ дохристіанскомъ религіозно-философскомъ сознаніи, М. 1916, с. 27 сл., 128 сл. Можно предполагать по-

не повторялось не разъ и позже, именно подъ вліяніемъ Аристотеля; и въ современномъ римско-католическомъ богословіи остается пріоткрытымъ вопросъ, насколько признаніе вещественнаго тождества тѣлъ воскресенія съ тѣломъ умиранія принадлежитъ къ существу воскреснаго догмата¹⁵⁾... И здѣсь не столько вопросъ вѣры, сколько метафизическаго толкованія. Можно даже думать, что въ данномъ случаѣ Оригенъ и передаетъ не свое, но принятое или пріемлемое мнѣніе. Болѣе того, эта «аристотелическая» теорія воскресенія съ трудомъ сочетается съ допущеніемъ такъ наз. «предсуществованія душъ», и съ этой приспособленной отъ стоиковъ схемою смѣняющихся и возвращающихся міровъ. Нѣтъ полного соответствія и между этимъ ученіемъ о воскресеніи и ученіемъ о «всеобщемъ возстановленіи» или апокатастасисъ. У св. Григорія Нисскаго это расхожденіе отдѣльныхъ Оригеновскихъ идей становится вполне очевиднымъ... .. Возраженія главнаго противника Оригена въ данномъ вопросѣ, св. Меоодія Олимпскаго, сводятся къ критикѣ самаго понятія «облика». Въ пониманіи Меоодія тождество «об-

средство комментаріевъ Александра Афродизійскаго. Срв. у Лосева, Античный космосъ, с. 438 сл., — «душа, какъ смысловое названіе жизни» у Аристотеля...

¹⁵⁾ Изъ позднихъ схоластиковъ нужно назвать Дуранда, «доктора рѣшительнѣйшаго» († 1332 или 1334). Онъ ставитъ вопросъ: «Supposito quod anima Petri fieret in materia quae fuit in corpore Pauli, utrum esset idem Petrus qui prius erat» и отвѣчаетъ — «Cuiuscumque materiae uniatur anima Petri in resurrectione ex quo est eadem forma secundum numerum per consequens erit idem Petrus secundum numerum»; привожу по Fr. Segarra, S. J., De identitate corporis mortalis et corporis resurgentis, Madrid, 1929, p. 147. Изъ современныхъ римскихъ богослововъ такого взгляда придерживается Кардиналь Л. Билло, — срв. Quaestiones de Novissimis, auctore L. Billot, S. J., Romae 1902, thesis XIII, p. 148 ss. См. также W. J. Sparrow-Simpson, The Resurrection and Modern Thought, Longmans 1911.

лика» еще не обеспечивает личной непрерывности, если материальный субстрат будет совсем иной. Этим предполагается другое представление о соотношении «образа» и «материи», чѣмъ у Оригена ¹⁶⁾. Къ Меѳодію въ данномъ случаѣ примыкаетъ и св. Григорій Нисскій. Св. Григорій Нисскій въ своемъ эсхатологическомъ синтезѣ старается соединить оба воззрѣнія, совмѣстить «правду» Оригена съ «правдой» Меѳодія. И его построение имѣетъ исключительный интересъ и важность ¹⁷⁾... Григорій Нисскій исходитъ отъ эмпирическаго единства или соприкосновенія «души» и «тѣла», его распаденіе есть смерть. И оставленное душою, лишенное свосй «жизненной силы», тѣло распадается, нисходитъ и вовлекается въ общій круговоротъ вещества. Вещество же вообще не уничтожается, умирають только тѣла, но не самые элементы. И мало того, въ самомъ распаденіи частицы распавшагося тѣла сохраняють на себѣ нѣкіе знаки или слѣды своей бывшей принадлежности къ опредѣленному тѣлу, своей сопринадлежности данной душѣ. Въ самой душѣ также сохраняются нѣкіе «знаки соединенія», нѣкіе «тѣлесные признаки» или отмѣты. И душа своей «познавательной силою» остается и въ смертномъ разлученіи при элементахъ своего разложившагося тѣла. Въ день воскресенія каждая душа распознаетъ свои элементы по этимъ признакамъ и отмѣтамъ. Это и есть «о б л и к ъ» тѣла,

¹⁶⁾ Срв. у О к с і ю к а, с. 206 слл.; см. также J. F a g - g e s, Les idées morales et religieuses de Methode d'Olympe, P. 1929.

¹⁷⁾ Изъ сочиненій св. Григорія по данному вопросу особенно важны: діалогъ «О душѣ и воскресеніи», бесѣды «Объ устроеніи человѣка» и его «Большое Огласительное слово». Исчерпывающій подборъ текстовъ въ названной книгѣ О к с і ю к а. Сжатый общій очеркъ см. въ моей книгѣ, Восточные отцы IV-го вѣка. Парижъ, 1931, с. 130 сл. Срв. тамъ же очень интересную статью П. С т р а х о в а Атомы жизни, въ «Богословскомъ Вѣстникѣ», 1912, январь с. 1-29, и въ его сборникѣ «Наука и религія», 1915.

его «внутренній образъ» или «типъ». Процессъ этого возстановленія тѣла св. Григорій сравниваетъ съ проростаніемъ сѣмени и съ развитіемъ самого человѣческаго зародыша. Отъ Оригена онъ рѣшительно отступаетъ въ вопросѣ о томъ, изъ какого вещества будутъ построены тѣла воскресенія. Если бы они построились изъ новыхъ элементовъ, то «было бы уже не воскресеніе, но созданіе новаго человѣка». Воскресающее тѣло перестраивается именно изъ прежнихъ элементовъ, означенныхъ или запечатлѣнныхъ душою во дни плоти ея, — иначе будетъ по просту другой человѣкъ.... Тѣмъ не менѣе, воскресеніе не есть только возвратъ и не есть вовсе какое нибудь повтореніе нынѣшняго существованія. Такое «повтореніе» было бы, дѣйствительно, «какимъ то нескончаемымъ бѣдствіемъ». Въ воскресеніи человѣческой составъ возстанавливается не въ нынѣшнемъ, но въ «изначальномъ» или «древнемъ» состояніи. О каждомъ отдѣльномъ человѣкѣ было бы точнѣе даже и не говорить вовсе, что «возстанавливается». Скорѣе — впервые только и приводится въ то состояніе, въ какомъ быть ему надлежитъ, въ какомъ былъ бы, если бы не стрялось въ мірѣ грѣха и паденія, — но въ какомъ однако, не бывалъ и не былъ въ этой тлѣнной, превратной и преходящей жизни здѣсь. И все въ человѣческомъ составѣ, что связано съ этой нестойкостью, съ возрастами, и смѣною, и дряхлѣніемъ, возстановленію никакъ не подлежитъ. Воскресеніе есть, такимъ образомъ, не только и не столько возвратъ, сколько исполненіе. Это есть нѣкій новый образъ существованія или пребыванія человѣка, — именно пребыванія. Человѣкъ воскресаетъ для вѣчности, самая форма времени отпадаетъ. Потому и въ воскресающей тѣлесности упраздняется текучесть и измѣнчивость, и вся полнота ея какъ то стягивается или «сокращается». Это не только апокатастасисъ, но и рекапитуляція... Отпадаетъ лукавый излишекъ, — то, что приразилось иросло отъ грѣха. Полноты личности это отпаденіе не

Ущербляетъ, ибо этотъ излишекъ къ строю личности и не принадлежитъ. Возстанавливается въ человѣческомъ составѣ, во всякомъ случаѣ, не все. И матеріальное тожество тѣлъ воскресающихъ и умирающихъ для св. Григорія Нисскаго означаетъ скорѣе только реальность прожитой жизни, которая стяженно должна быть вобрана и въ загробное существованіе. Въ этомъ онъ расходится съ Оригеномъ, для котораго эмпирическая жизнь на землѣ представлялась только преходящимъ эпизодомъ... Но и для св. Григорія основнымъ въ воскресеніи было именно это тожество облика (или вида), т. е. единство и непрерывность индивидуальнаго существованія. Онъ примѣняетъ все ту же мысль Аристотеля о единичной и неповторимой связи души и тѣла... Загробный путь человѣка, въ пониманіи св. Григорія Нисскаго, есть путь очищенія, и въ частности тѣлесный составъ человѣка очищается и обновляется — въ этомъ круговращеніи природы, точно въ нѣкоемъ плавильномъ горнѣ. И уже поэтому возстановится обновленное тѣло... Св. Григорій называетъ смерть «благодѣтельною», и это есть общая и постоянная святоотеческая мысль... Смерть есть оброкъ грѣха, но сразу же — и врачеваніе... Богъ въ смерти какъ бы переплавляетъ сосудъ нашего тѣла. Свободнымъ движеніемъ согрѣшившей воли человѣкъ вступилъ въ общеніе со зломъ, и къ нашему составу примѣшалась нѣкая отравка порока. И вотъ теперь, подобно нѣкому скудельному сосуду, человѣкъ въ смерти снова распадается, и тѣло его разлагается, чтобы по очищеніи отъ воспринятой скверны снова быть возведеннымъ въ первоначальный составъ, черезъ воскресеніе. Такъ самая смерть оказывается органически сопринадлежной къ воскресенію, — это есть нѣкій таинственный и пламенный закалъ ослабѣвшаго человѣческаго состава. Черезъ грѣхъ эта психо-физическая двойственность человѣка оказалась нестойкой и неустойчивой,

— это и значить, что человекъ сталъ смертенъ, омертвѣлъ и умеръ. Въ смертности, однако, онъ уже отчасти врачуется отъ этой нестойкости. Но только Воскресеніе Христова вновь оживотворяетъ человѣческую природу и дѣлаетъ всеобщее воскресеніе возможнымъ ¹⁸⁾... Основная и первохристианская интуиція въ ученіи о человекѣ есть именно интуиція его воплощеннаго единства. Потому судьба человека исполниться можетъ только въ воскресеніи, и въ воскресеніи всеобщемъ....

4. Самое понятіе единичности въ христіанскомъ опытѣ существенно измѣняется по сравненію съ античнымъ. Эту перемѣну можно было бы такъ описать или обозначить. Въ античномъ міровоззрѣніи то есть скульптурная единичность, — неприкосновенное и неповторимое овеществленіе застывшаго лика. И въ христіанскомъ опытѣ то есть единичность пережитой жизни. Различіе это важнѣе и глубже, чѣмъ можетъ показаться со стороны. Ибо въ одномъ случаѣ единичность внѣвременная, и въ другомъ единичность временная... И это связано съ тѣмъ, что античный міръ не зналъ и не признавалъ никакого вхожденія изъ времени въ вѣчность, — временное есть неизбѣжно и уходящее. Бывающее никакъ не можетъ стать пребывающимъ, — что рождается, то и умираетъ. Не умираетъ только то, что и не рождается, что и не начинается, что и не «бываетъ» вообще, но «есть», т.-е. именно стоитъ внѣ времени... Въ античномъ пониманіи, строго говоря, допускать будущее безсмертіе означало, тѣмъ самымъ, и предполагать прошлую нсрожденность. И весь смыслъ эмпирическаго процесса полагается именно въ какомъ то символическомъ нсхожденіи изъ вѣчности во время... Судьба человека рѣшается и исполняется въ развитіи,

¹⁸⁾ См. подробнѣе въ моей статьѣ «О смерти крестной» въ «Православной Мысли», II, Парижъ, 1931.

— не въ подвигѣ. Основнымъ остается здѣсь натуралистическое понятіе врожденнаго задатка, — не творческаго заданія. И это связано именно съ дефективнымъ чувствомъ времени у античнаго человѣка... Время есть нѣкая нисшая или упадочная область существованія. Во времени ничто не совершается. Во времени только открываются (или, вѣрнѣе сказать, только пріоткрываются) вѣчныя и недвижныя реальности. Въ этомъ смыслѣ и называлъ Платонъ время «нѣкимъ подвижнымъ образомъ вѣчности» (*Тимей*, 37d, — *εἰς ὃν κίνητον τινὰ αἰῶνος ποιεῖται*). Платонъ имѣетъ въ виду астрономическое время, т. е. круговращеніе небесъ, счисляемый образъ пребывающаго единства. Всякое поступаніе здѣсь исключается. Напротивъ, время «подражаетъ вѣчности» и «круговращается по законамъ числа», чтобы «уподобиться» вѣчному сколь возможно (38a, b)... Здѣсь характерны эти оттѣнки — «отраженіе», «уподобленіе»... Въ античномъ пониманіи основная категорія временнаго существованія есть именно отраженіе, но не сбытіе¹⁹)... Ибо все, чему достойно «быть», во-истину уже и «есть» наилучшимъ и завершеннымъ образомъ внѣ всякаго движенія, въ пребывающей недвижности внѣвременнаго, и нечего прибавить или присоединить къ этой самодовлѣющей полнотѣ. И потому все происходящее есть тѣмъ самымъ

¹⁹ Срв. и замѣчанія А. Е. Т a y l o r, A commentary in Plato's *Timaeus*, Oxford, Clarendon Press, 1928, ad locum, p. 184 ff. и отдѣльный экскурсъ, IV. The concept of time in the *Timaeus*, p. 678-691; см. еще А. R i v a u d, Le problème du devenir et la notion de matière dans la philosophie grecque depuis les origines jusqu'à Théophraste, P. 1906 и его же издание и переводъ «Тимей», со вступительной статьей, въ Collection Budé, P. 1925. Можно назвать еще и книгу J. B a u d r y, Le problème de l'Origine et de l'Eternité du Monde dans la philosophie grecque, P. 1931.

и преходящее... Все завершено, и нечему совершаться... Потому и становится часто такимъ нестерпимымъ и тягостнымъ бремя времени для античнаго чело-вѣка, именно этотъ «к р у гъ» возникновеній и кон-цовъ. Въ античномъ сознаніи нѣтъ чувства творче-скаго долга. И высшимъ объявляется, напротивъ, это «безстрастіе» или даже «равнодушіе» му-д-реца, котораго не занимаютъ и не тревожатъ перипе-тіи временнаго процесса. Онъ знаетъ, что все совершает-ся по вѣчнымъ и божественнымъ «законамъ» и мѣрамъ, учится сквозь смуту быванія созерцать недвижную и вѣчную гармонію или красоту цѣлаго. Античный чело-вѣкъ во времени мечтаетъ о вѣчности, — мечтаетъ о «бѣгствѣ» изъ этого міра, — въ міръ не-движный, въ міръ недвижныхъ созерцаній. Отсюда такъ часто въ античности это чувство о б р е ч е н о с т и , чувство безсилія и безцѣльности. Дальше добродѣтели т е р п ѣ н і я античная этика не простирается, и слишкомъ рѣдко и слабо пробивалось тогда подлинное чувство о т - в ѣ т с т в е н н о с т и . . . Дальше и выше понятія с у д ѣ - б ы античная мысль не продвинулась ²⁰⁾... Многие и до сихъ поръ продолжаютъ жить въ такомъ античномъ и до-христианскомъ чувствѣ времени, принимая и выдавая платонизмъ или стоицизмъ за христианство. Именно съ этимъ дефективнымъ чувствомъ времени связано одно очень и очень навязчивое недоразумѣніе. Кажется невѣроятнымъ,

²⁰⁾ О не-историческомъ характерѣ античной философіи см. у Лосева и еще у Шпенглера, въ I-омъ то-мѣ его извѣстной книги (есть и русскій переводъ). Срв. ин-тересныя сопоставленія у L. Laberthonnière, *Le réalisme chrétien et l'idéalisme grec*, Paris (1904). Нужно ука-зать еще недавнюю и обстоятельную книгу J. Guittou, *Le Temps et l'Eternité chez Plotin et St.-Augustin*, P. 1933. См. также и мою статью *Evolution und Enigenesis, Zur Problematik der Geschichte*, въ журналѣ: *Der Russische Gedanke*, Hft. 3.

что судьба человѣка можетъ окончательно рѣшиться въ «этой жизни», что онъ можетъ самъ се каясь рѣшить въ этихъ своихъ повседневныхъ и прозаическихъ поступкахъ, и проступкахъ, и преступленіяхъ. Всѣ эти и здѣшнія дѣла или дѣянія вѣдь такъ ничтожны и малы «по сравненію съ вѣчностью». Не есть ли это только нѣкое «безконечно малое» по сравненію съ безконечностью вѣчной судьбы? Именно отсюда такъ часто дѣлается догадка къ другимъ существованіямъ человѣка, когда и гдѣ открывается больше для него возможностей и просторовъ... Всѣ такія разсужденія слѣдуетъ назвать по просту наивными. Они отстаютъ даже отъ нашего повседневнаго опыта. Значимость «событій» нашей жизни опредѣляется вѣдь не столько ихъ формальной и мѣрной длительностью или продолжительностью, сколько ихъ внутреннимъ смысломъ и содержаніемъ. Поэтому въ своемъ внутреннемъ и творческомъ самоопредѣленіи мы и не связаны формальной схемой времени. Въ познаніи и любви мы выходимъ за предѣлы времени, осуществляя сверх-временное во временномъ. Тогда и самыя событія во времени оказываются во-истину «нѣкимъ подвижнымъ образомъ пребывающей вѣчности», — но не въ томъ смыслѣ, что у Платона... Во временномъ не только обнаруживаются какіе-то просвѣты въ вѣчное, и явленіемъ вѣчнаго обличается ничтожество или мнимость временнаго... Бывающее существенно причащается сущему, и не въ порядкѣ проявленія, но въ порядкѣ осуществленія, и осуществленія навѣки... И есть у насъ это мужественное и обязывающее, трезвое и вѣщее чувство творческой необратимости. Доступна каждому и эта прозорливая скорбь о невозвратномъ прошломъ, и прямо — о потерянномъ мгновеніи. Все это свидѣтельствуетъ о томъ, что эти «мгновенія» не такъ ничтожны, что они таинственно соизмѣримы съ вѣчностью. Грубо говоря, «одной жизни» вполне достаточно, чтобы творчески рѣшить свою судьбу, чтобы

сдѣлать свой выборъ. И, во всякомъ случаѣ, никакое сложеніе мгновеній не приблизить этотъ всегда конечный итогъ къ безконечному мѣрилу, если только уже и отдѣльное мгновеніе не воспріимчиво къ сверхвременному наполненію, не соизмѣримо съ вѣчной полнотой. Во всякомъ случаѣ, не чрезъ сложеніе конечныхъ моментовъ можно преодолѣть эту связанность конечностью. Есть у каждаго человѣка только одна жизнь, непрерывная въ тождествѣ воли и сознанія, именно — въ тождествѣ личности. Эта таинственная полупрямая человѣческой жизни и судьбы уходитъ отъ рожденія именно въ вѣчность. Есть въ ней разные этапы: «здѣшняя» и воплощенная жизнь; періодъ загробнаго разлученія и ожиданія, который есть періодъ ожиданія и для прославленныхъ святыхъ, ибо и они все еще только «чають воскресенія мертвыхъ»²¹⁾; таинство послѣдняго воскресенія и суда: «жизнь будущаго вѣка»... Но въ смѣнѣ этихъ этаповъ раскрывается именно единая судьба, слагается и растетъ единая личность, — къ чему бы она ни росла, «въ воскресеніе живота» или «въ воскресеніе суда»... Это кажется и теперь многимъ изъ насъ невѣроятнымъ и неправдоподобнымъ просто потому, что наше чувство времени еще не достаточно окрещено въ родникъ христіанскаго опыта, и въ немъ слишкомъ часто мы остаемся неисправимыми эллинами... Временная перспектива для древняго человѣка всегда замкнута и ограничена, и высшій символъ для него есть къ себѣ возвращающійся кругъ. И потому потокъ времени въ его представленіи какъ то раздѣляется въ смѣну замкнутыхъ цикловъ. Именно съ этимъ связана идея вѣчныхъ возвращеній. Подъ этой при-

²¹⁾ Есть только одно исключеніе: «въ молитвахъ неусыпающую Богородицу... гробъ и умерщвленіе не удержаста». Воскресеніе уже осуществилось для Богоматери и Богоневѣсты, по силѣ Ея несравненнаго и несоизмѣримаго соединенія съ Родившимся отъ Ней.

чудливой формой и античный міръ предчувствовалъ тайну воскресенія... О повторяющихся циклахъ впервые учили, кажется, пифагорейцы. «Если вѣрить пифагорейцамъ, то, по прошествіи нѣкотораго времени, я опять съ этой палочкой въ рукахъ буду вамъ читать, а вы всѣ, такъ же какъ теперь, будете сидѣть передо мною, и не иначе будетъ обстоять со всѣмъ остальнымъ». Такъ въ послѣдствіи передавалъ пифагорейское ученіе Евдемъ ²²⁾... Здѣсь характерна именно эта точность повторенія. Самое повтореніе связано съ круговымъ характеромъ міровыхъ движеній. Въ такомъ же смыслѣ говоритъ о послѣдовательныхъ воплощеніяхъ и «круговращеніяхъ» и Платонъ въ своемъ «Федрѣ». Но полное развитіе эта схема получаетъ только позже, у стоиковъ. Стоики учили о такой всеобъемлющей «періодической палингенесіи всяческихъ», въ которой и индивидуальное въ точности воспроизводится, — еще Зенонъ училъ, что не только міръ вновь, вернется въ томъ же образѣ, но вернется и тотъ же Сократъ, какъ сынъ того же Софрониска и той же Фенареты и т. д. Это повторяетъ въ послѣдствіи и Маркъ Аврелій, и Посидоній. Это повтореніе происходитъ именно въ космическомъ объемѣ и размахѣ, «возвращается» весь міръ, стоики такъ и говорили — о «возстановленіи всяческихъ», ἀποκατάστασις τῶν πάντων. Впрочемъ, полнаго совпаденія не достигается, — есть вѣдь нумерическое различіе. Однако, никакого движенія впередъ все таки нѣтъ, — все возвращается «въ томъ же образѣ», ἐν ᾧ ἔσμεν σῆμα. Получается, дѣйствительно, нѣкое жуткое космическое perpetuum mobile, — точно карриатура какая-то на воскресеніе... Индивидуальное существованіе здѣсь безъ остатка включено въ космическую схему, человѣкъ отданъ и оставленъ въ власти космическихъ ритмовъ и «звѣзднаго теченія» (что греки именно и называли «судьбою», ἡ ἀίμαρμένη)... Страш-

²²⁾ Ap. Simpl. Physic. 732, 26, Diels, I^o (1912), 355.

на здѣсь и пугаетъ именно безысходность, невозможность подлинной новизны, кошмаръ извѣчной опредѣленности, эта замкнутость каждаго существа, кто въ чемъ рожденъ и какъ кто началъ быть. Страшитъ именно это отсутствіе дѣйствительной исторіи, отсутствіе поступательныхъ перспективъ ²³⁾... «Круговращеніе и переселеніе душъ вѣдь не есть исторія», остроумно замѣчаетъ Лосевъ. «Это — исторія, построенная по типу астрономіи, это — видъ астрономіи» ²⁴⁾... Въ христіанствѣ мѣняется самое чувство времени, самочувствіе человѣка во времени. Время начинается и кончается, но въ немъ совершается творческая и необратимая судьба. И самое время существенно единично. Всеобщее воскресеніе и есть послѣдній предѣлъ этого единого времени, этой единой судьбы всего тварнаго міра, — вселенская полнота сроковъ, — каеолическое исполненіе времени ²⁵⁾. . . Не въ томъ только отличіе христіанскаго чувства времени отъ античнаго или эллинскаго, что замк-

²³⁾ См. обстоятельную статью Hans Meyer, *Zur Lehre von der ewigen Wiederkunft aller Dinge*, Festgabe A. Ehrhard, 1922, s. 359 ff.; срв. у Страхова, Воскресеніе, 34 сл.

²⁴⁾ Лосевъ, Очерки античнаго символизма, с. 643. Срв. Guittou, p. 359-360: «Les Grecs se représentaient la présence de l'éternel dans le temps sous la forme du retour cyclique. Inversement, ils imaginaient volontiers que le temps se poursuivait dans l'éternel et que la vie présente n'était qu'un épisode du drame de l'âme: ainsi le voulaient les mythes... Ici la pensée chrétienne est décisive... Les âmes n'ont pas d'histoire avant leur venue. Leur origine, c'est leur naissance; après la mort, la liberté est abolie avec le temps et l'histoire cesse. Le temps mythique est condamné. Les destinées se jouent une fois pour toutes, le Christ s'incarne une fois pour toutes. Le temps cyclique est condamné.

²⁵⁾ Срв. мою статью, Тварь и тварность, Православная Мысль, I, 1928 или по французски, L'idée de la création dans la philosophie chrétienne, Logos, Revue internationale de la pensée orthodoxe, № 1, Bucarest, 1928.

нutoй схемѣ кругoвращенiя теперь противопоставляется символъ прямой линiи, луча или стрѣлы, простирающейся въ неопредѣленную и неограниченную даль. Временный рядъ въ христiанскомъ пониманiи не есть эта «дурная без-конечность» не достигающаго поступанiя или движенiя. Это не античное ἀπειρον, противопоставленное античной же мѣρѣ или «предѣлу», τὸ πέρας. Въ христiанскомъ чувствѣ времени это античное натяженiе между «предѣломъ» и «безпредѣльнымъ» снимается и преодолевается. Ибо самый вопросъ стоитъ иначе. Дiалектика «безпредѣльнаго» и «предѣла» есть, въ сущности, дiалектика «матерiи» и «формы». Это есть «проявленiе» вѣчныхъ формъ, отпечатлѣвающихся въ без-качественномъ и потому вполне страда-тельнымъ «подлежащемъ», въ «матерiи». И этой дiалектикѣ въ христiанскомъ опытѣ противопоставляется нѣчто боль-шее. Открываются просторы подвига и новотворчества. И конкретность задачи вносить изнутри опредѣленность и оформленность во временный рядъ, сообщаетъ ему нѣ-кую внутреннюю мѣру и стройность. И именно конкретность исторической темы изнутри связываетъ текущее время въ живое и органическое цѣлое. И это не анатомическое единство, не единство схемы или скелета. Это есть имен-но единство жизненное, органическое или физиологиче-ское... Объ этомъ очень отчетливо говорилъ св. Григорiй Нисскiй. «Когда человѣчество достигнетъ своей полно-ты, тогда непременно остановится текущее это движенiе естества, достигнувъ необходимаго предѣла, и мѣсто сей жизни заступитъ другое нѣкое состоянiе, отдѣленное отъ нынѣшняго, протекающаго въ разрушенiи и рожденiи... Когда естество наше въ соотвѣтственномъ порядкѣ и связи совершить полный оборотъ времени, тогда непременно остановится и сiе текущее движенiе, создаваемое преем-ствомъ рождаемыхъ. Наполненiе вселенной сдѣлаетъ уже невозможнымъ дальнѣйшее возрастанiе въ большее чис-ло, и вся полнота душъ изъ состоянiя невидимаго и раз-сѣяннаго возвратится тогда въ собранное и видимое, и

тѣ же стихіи вновь сойдутся между собою въ ту же связь»... Это и есть воскресеніе ²⁶⁾... Терминологія у св. Григорія привычная, языкъ «внѣшнихъ философовъ», но слова звучатъ по другому... Время остановится, смѣна прекратится нѣкогда. Ибо все нѣкогда сбудется и совершится, что можетъ и что должно совершиться или осуществиться вновь. Посѣвъ созрѣетъ и взойдетъ... Св. Григорій говоритъ здѣсь именно о внутреннемъ исполненіи исторіи... И весь процессъ мыслится, какъ единый и единичный. Никакое «повтореніе» или «возвращеніе» невозможно, ибо нѣтъ пустого времени, и нѣтъ нескончаемаго астрономическаго времени или круговращенія небесъ. Есть только единый и конкретный процессъ становленія твари, вступающей въ вѣчность... Воскресеніе мертвыхъ есть единый и единичный раздѣлъ въ судьбахъ всего міра, всего космоса. Единый для всѣхъ и послѣдній, — вселенскій и каеолическій итогъ... И «по ту сторону» простирается уже иное, грядущее Царствіе, «жизнь будущаго вѣка»... Чаемое остается потому и недовѣдомымъ. «Еще не знаемъ, что будемъ» (I Иоанн. III. 2). То будетъ новое Откровеніе. Воскресеніемъ откроется Царство Славы ²⁷⁾. Тогда наступитъ «Благословенная Суббота» и для всей твари, «сей упокоенія день», таинственный «осмый день» творенія, «невечерній день» Царствія. Тогда «Пасха нетлѣнная» распространится на весь міръ. «Вся тварь обновится и станетъ духовною, станетъ обиталищемъ невещественнымъ, нетлѣннымъ, неизмѣннымъ и вѣчнымъ. Небо станетъ несравнимо болѣе блестящимъ и свѣтлымъ, чѣмъ теперь оно видится, и совсѣмъ обновится. Земля вос-

²⁶⁾ S. Greg. Nyssen. De anima et resurr., Krab. 122, 124.

²⁷⁾ См. подробнѣе у А. М. Ту еровскаго, Воскресеніе Христова, Опытъ мистической идеологіи пасхальнаго догмата, Серг. Пис. 1916 г.

пріиметь новую неизреченную красоту, и одѣнется во многообразные неувядаемые цвѣты, свѣтлые и духовные. Солнце будетъ сіять въ семь разъ сильнѣе, чѣмъ теперь, и весь міръ содѣлается совершеннѣйшимъ паче всякаго слова. Станетъ духовнымъ и божественнымъ, соединится съ умнымъ міромъ, окажется нѣкимъ мысленнымъ раемъ, Іерусалимомъ Небеснымъ, некрадомымъ наслѣдіемъ сыновъ Божіихъ» ²⁸⁾... И, однако, — за воскресеніемъ мертвыхъ слѣдуетъ Страшный Судъ... И внутри самого Воскресенія сохраняется эта строгая двойственность «жизни» и «осужденія»... Въ этомъ новая трудность и «соблазнъ» для разума... Здѣсь мы снова на грани вѣдомаго и невѣдомаго. Здѣсь снова пріоткрывается эта тайна двоящейся свободы... Апостатастазисъ естества не отмѣняетъ свободы воли... И воля не можетъ быть склонена принудительно, она должна подвигнуться «причинностью чрезъ свободу», подвигнуться изнутри любовію. Это вполне понималъ и св. Григорій Нисскій. Но именно здѣсь всего яснѣе сказывается вся ограниченность эллинскаго интеллектуализма. Очевидность представляется достаточнымъ условіемъ для склоненія или обращенія воли. И предъ лицомъ явленной Истины и Правды уже не будетъ возможнымъ запирательство или противленіе лукавой воли. Все обличится... За этимъ стоитъ именно это типическое эллинское отождествленіе «грѣха» и «невѣднія». Въ дѣйствительности же соотношенія много сложнѣе. И есть темная глубина въ падшемъ духѣ, которой не разрѣшаетъ никакая очевидность... Воцерковленное сознаніе эллинизма должно было пройти еще долгую и трудную школу аскетизма, аскетическаго самопо-

²⁸⁾ Слова преп. Симеона Новаго Богослова, въ переводѣ сп. Теофана, изд. 2-ое, М. 1892, т. I, с. 382, Гречское изданіе мнѣ осталось недоступно.

знанія и самоиспытанія, чтобы освободиться отъ этой интеллектуалистической наивности. И у преп. Максима Исповѣдника мы встрѣчаемъ уже новое, переработанное и углубленное, истолкованіе апокатастасиса... Вся природа или естество будетъ восстановлена. Но потухшія души и въ самомъ созерцаніи Божества останутся недвижными... Это таинственно и непостижимо и для разсудка вовсе не убѣдительно... Но убѣдительно для любящаго сердца. Ибо любовь есть только во взаимной свободѣ ²⁹⁾... Въ воскресеніи возстаивается цѣльность творенія. Но грѣхъ и зло имѣютъ свое сѣдалище въ волѣ. Эллинское сознаніе отсюда заключало о нестойкости зла, которое должно само собою разсѣяться, отъ внутренней ограниченности и немощи. Напротивъ, христіанскій опытъ свидѣтельствуешь о неодолимой косности и упорствѣ воли... Съ этимъ и связанъ таинственный парадоксъ покаянія. Упорствующій грѣхъ и во всеобщемъ восстановленіи останется неисцѣленнымъ. Но грѣхъ раскаянный оставляется «во единомъ часѣ»... И для этого не нужны ни долгія страствія, ни переселенія души, весь этотъ притязаемый путь природныхъ превращеній. Не нужны они, но они и безсильны... Больше значить капля слезная, если отъ сердца, и лепта вдовицы... Ибо грѣхъ и зло не отъ внѣшней нечистоты, не отъ природной скверны, но отъ внутренней невѣрности, прежде всего, отъ извращенія воли... Потому только во внутреннемъ дѣланіи и под-

²⁹⁾ О различіи между «врачеваніемъ естества и «врачеваніемъ воли» срв. въ моей статьѣ «О «мерти крестной», названной выше. См. также у E. B. Pusey, *What is of Faith as to Everlasting Punishment*, 1879; здѣсь данъ сводъ и анализъ отеческихъ мнѣній и текстовъ. Тексты изъ преп. Максима (главнымъ образомъ, изъ *Ambigua*), указаны у С. Л. Епифановича. Преп. Максимъ Исповѣдникъ и византійское богословіе, Кіевъ 1915, с. 82 и 83, 1-е прим. Срв. въ моей книгѣ, *Византійскіе отцы*, 1933, с. с. 225 слл.

вигъ разрѣшается грѣхъ... Благодать ерачуеъ волю только «въ таинствѣ свободы»....

6. Всеобщее воскресеніе есть исполненіе Церкви и . . . И въ Церкви уже дѣйствуется и нынѣ... Въ духовномъ опытѣ Церкви и въ бщеніи таинствъ предоткрывается тайна будущей жизни, и предназначается «отчасти» и самое уповаемое Царствіе... И только изъ глубинъ этого опыта можемъ понять, — въ смиреніи сможемъ понять, «что будемъ»...

Священникъ Георгій Флоровскій

Весна 1935. Парижъ.

КНИГОИЗДАТЕЛЬСТВО И КНИЖНЫЙ СКЛАДЪ

YMCA-PRESS

10, Bd Montparnasse, Paris (XV°).

- Б. ВЫШЕСЛАВЦЕВЪ — Кришнамурти (завершение
теософіи) («Путь» № 14).
» — Сердце въ христіанской и
индійской мистикѣ 6.25
» — Этика пресображеннаго эро-
са (Проблема закона и бла-
годати) 30.—
- В. ЗЪНЬКОВСКІЙ — Проблемы воспитанія въ свѣтѣ
христіанской антропологии ... 20.—
- Содержаніе: Религіозное обоснованіе педагоги-
ки. Основныя проблемы воспитанія. Основы
христіанской антропологии. Разборъ ученія о че-
ловѣкѣ въ антропософіи. Натуральная и благо-
датная соборность. Духовная жизнь ребенка и
ея ступени. Факторы духовнаго развитія. Прин-
ципы православной педагогики. Вопросы социаль-
ной педагогики. Церковь и школа.*
- С. ФРАНКЪ — Смыслъ жизни 12.50
» — Духовныя основы общества 25.—
- Свящ. Г. ФЛОРОВСКІЙ — Восточные отцы IV в. ... 43.75
» — Византійскіе отцы V-VIII
вѣковъ 50.—
» — Пути русскаго богословія
печатається

Полный каталогъ изданій YMCA-PRESS высылається
по требованію.