

АЗБУКА ВЕРЫ



С.Л. Франк

Учение о переселении душ

Учение о переселении душ

С.Л. Франк

Оригинал

Религиозно-исторический очерк

Учение о переселении душ нужно отличать от **учения о перевоплощении**. Последнее относится к первому, как род к виду. Общая мысль, что индивидуальная человеческая душа не привязана раз и навсегда к данному телу, а способна (по смерти, а иногда даже при жизни) от него отрываться и воплощаться в новое тело — в тело другого человеческого существа, животного и растения, и даже в неорганическое тело, например, камень и т. п. — есть едва ли не общая вера всех или большинства первобытных народов.

Это есть естественный вывод из «анимистического» представления о душе, как о «духе» (аналогичном демонам и другим духам, населяющим весь мир), т. е. как об особом существе, лишь случайно обитающем в данной телесной оболочке. Фольклор едва ли не всех народов наполнен верой в способность человека «оборотиться» животным, растением, камнем и т. п. Злые силы могут заколдовать человека в этом направлении и придать ему какой-либо нечеловеческий телесный облик, добрые силы могут сделать то же в интересах спасения человека от врагов или успеха его предприятия.

Известен мотив русской сказки, по которому «Иванушка» может не только превратиться в козленка, но и рассказать, кто его убил через дудочку, вырезанную из дерева, которое выросло на его могиле. «Метаморфозы» («Превращения») Овидия есть собрание легенд и сказок античного мира о такого рода «превращениях» человека, т. е. переходах его «я» из его обычного, собственного тела в самые разнообразные иные телесные формы.

Такого рода сказки, поверия и сказания на первоначальных ступенях народной духовной культуры нельзя, конечно, отчетливо отличить от религиозных верований: то и другое слито в общем, первоначально совершенно чуждом элементе художественной игры и фикции, представлении как об одушевленности и сродстве между собою всех существ и вещей природы, так и о легкости, с которой любая душа

может менять свой внешний облик или переселяться в другое тело.

История первобытных религий показала, что первоначальным религиозным мирозерцанием если не всех, то огромного большинства первобытных народов был «тотемизм» — вера в происхождение данного племени от определенного животного, которое почитается священным покровителем и божеством племени.

Сколь бы неясен ни был в других отношениях смысл этой веры, она во всяком случае свидетельствует о том, что на первых ступенях духовнорелигиозного развития людям представлялось естественным тождество человеческого существа с животным (несмотря на различие телесного облика), откуда и возникает представление о легкости перехода одного в другое. Сюда же относится, конечно, и языческое представление об идолах и истуканах как реальных воплощениях богов.

Еврейское ветхозаветное представление об особом творении человека по «образу и подобию Божию», т. е. о принципиальном, неизгладимом различии между человеком и всеми остальными живыми существами есть, несомненно, настоящий уникум в истории религиозных верований, подлинно новое, единственное и небывалое откровение о существе человека (и Божества). С библейским представлением о человеке как образе Божиим связана и мысль о единственности и неповторимости каждой человеческой индивидуальности, с чем несовместима и вера в перевоплощение в другое человеческое существо.

От этого общего представления большинства первобытных народов о возможности для человеческой души перевоплотиться после смерти или даже при жизни в другое человеческое существо, животное, растение или даже неодушевленный предмет надо, как указано, отличать **учение о переселении душ** в точном специфическом смысле этого понятия.

Под ним разумеется вера, что нормальной и необходимой формой посмертного существования души является ее переход в другое живое тело — в тело другого человека, животного или растения, вера в странствование, «блуждание» (таков смысл индусского слова «самсара») души — от одной телесной смерти к другой — через

разные органические тела. Такого рода вера составляет в истории религиозных представлений скорее исключение, чем общее правило.

Она встречается у трех древних «арийских» народов: у индусов, кельтов и фракийцев; от последних она вместе с культом бога Диониса перешла в орфическую секту древних греков.

Принадлежность этих трех народов к так называемому «арийскому» племени, впрочем, ровно ничего не объясняет по существу. Не только потому, что «арийство» есть, как известно, в научном смысле лишь лингвистическое понятие (понятие народов, языки которых принадлежат к «индогерманской» группе и, вероятно, произошли от одного праязыка) и ни в какой мере не указывает на единство расы, но и в особенности потому, что древнейшие индусы до своего смешения с исконными темными аборигенами индусского полуострова, как раз не знали учения о переселении душ, так же как оно отсутствовало и у несомненно географически ближайшего и расовородственного им «арийского» народа иранцев, с которым они некогда составляли одно индоиранское племя (не знали этого учения и другие «арийские народы», за исключением только, как указано, кельтов и фракиян).

Древнейшая религиозная вера индусов, как она встречается в религиозных гимнах «Ригведы», имела теистический характер. Это была вера если не в единое, то в высшее Божество — творца, промыслителя и судию мира (Асура-Варуна, тождественного с Ахура-Мазда древних иранцев — «владыку священного закона») — и в связи с этим вера в личное бессмертие на небесах, в божественном мире умерших «отцов». Строгое блюение культа обожествленных предков и обязанность вдовы соблюдать верность умершему мужу (позднее даже — добровольно следовать за ним в загробный мир) — эти характерные черты древнейшей индусской религиозности явно не совместимы с верой в переселение душ, которая даже в зачатках не встречается в древнейшем памятнике индусской письменности — в «Ригведе».

Очень интересно проследить, в какой форме впервые проявляются в Индии — классической стране учения о переселении душ — представления, которые в чисто хронологически-генетическом порядке содержат первый зачаток этого учения. Постепенно следы

этого духовного процесса начинают встречаться в древнейших богословских текстах так называемых «брахман», т. е. богословских толкований ритуала жертвоприношений: представление о блаженной вечной жизни умерших предков начинает колебаться и замутняться тревогой об их судьбе. Не только нарастает сознание, что души неочищенные и не подготовленные к вечной жизни могут не сразу найти обитель вечной жизни, а «оглушенные огнем и дымом» — при сжигании тел — до отыскания своей истинной обители на небесах должны долго скитаться (нечто вроде чистилища), но возникает и странное, единственное в своем роде представление о возможности для умерших «повторной смерти» в ином мире.

Уже в Ригведе встречается молитва за душу умершего, именно о даровании ей подлинного бессмертия, которое, следовательно, не считается само собой обеспеченным. В «брахманах» же прямо говорится, что неведающий правильных магических обрядов после своей земной смерти становится «снова и снова пищей бога смерти».

Это странное представление в сущности довольно естественно на почве общего сознания, представляющего загробную небесную жизнь души вполне сходной по содержанию с жизнью земной: если в ином мире повторяется все земное, то легко прийти к заключению, что в нем повторяется — и притом неоднократно — и смерть. Эта повторная смерть уже умершего по общему правилу мыслится не как новое воплощение его на земле, а как событие изменяющее, но не прекращающее его загробную жизнь: «в том мире бог солнца (смерти) убивает человека (еще не окончательно освобожденного от смерти) много раз».

Но в немногих текстах с этим связывается и мысль о воплощении, которое в эту эпоху рассматривается как редкое радостное событие возвращения к жизни. Таким образом, первоначальным источником древнеиндусского учения о воплощении или переселении душ является сознание, что смерть есть не однократное испытание, через которое должен пройти человек — «двум смертям не бывать, одной не миновать», — а, быть может, суждена человеку многократно — после первой смерти, как конца земной жизни, его ожидает еще целый ряд смертей и в загробной жизни.

Религиозное ударение лежит при этом не на идее новых жизней, а на

идее множества смертей. Однако мысль о вторичной загробной смерти сама собой должна была привести к представлению, что смерть в ином мире так же означает начало новой земной жизни, как смерть на земле — начало жизни в ином мире.

Приведенное представление было, вероятно, исходной точкой позднейшего индуcского учения о переселении душ — но лишь в чисто внешнем, хронологически-генетическом порядке. По своему религиозному мотиву оно скорее прямо противоположно последнему. Оно истекает из присущего древнейшей эпохе индуcской культуры чувства страстной привязанности к жизни и соответствующего ей ужаса при мысли о смерти, и есть лишь потенцирование страха смерти, тогда как позднейшее классическое индуcское учение о переселении душ — так же как соответствующее греческое учение — есть, напротив, продукт отвращения и усталости от жизни и жажды окончательного успокоения в смерти (как увидим дальше). Между этими двумя мирозерцаниями и жизнеощущениями лежит эпоха какой-то радикальной духовной революции, недостаточно отмеченной в истории индуcской религиозной письменности.

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

Но и этот мотив не является центральным и основополагающим в индуcском учении о переселении душ. Сам по себе он мог бы так же

легко повести к представлению об окончательном растворении души в безличном психическом океане; и, в буддийском религиозном мировоззрении как раз отказ от веры в субстанциальность индивидуальной души, постижение души как безличного комплекса отдельных ее элементов и процессов является условием спасения души от будущих переселений, окончательного ее успокоения в блаженстве «нирваны». Истинное происхождение учения о переселении душ заключено в сочетании натуралистического мироощущения со своеобразной идеей, которая составляет подлинно оригинальное достояние индусской религиозности — в идее кармы.

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

Могло бы показаться, что здесь есть полная аналогия с христианским учением о награде и каре на небесах. Но в учении о карме есть и другие **черты, резко отличающие ее от христианского мировоззрения.**

Прежде всего — содержащийся в нем мотив полной деперсонализации человеческой души. Человеческая душа распадается здесь без остатка на комплекс или сумму добрых и злых

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

Второй мотив учения о карме есть абсолютный фатализм, в связи с мыслью о невозможности искупления раз совершенной вины. Дело, раз совершенное человеком, есть сила продолжающая жить независимо от него, сила, над которой он более не властен и которая определяет всю его будущую судьбу. Правда, в учении Упанишад о слиянии (тождестве) человеческого «я» (Атман) с Брахмой (абсолютной божественной первоосновой Бытия), как и в учении систем Йоги, Санкья и буддизма о нирване, о блаженстве «погасания», дается возможность выхода из бесконечности страдания как последствия злых дел; но этот выход предполагает прекращение всякой деятельности, выступление путем отказа от индивидуальной жизни, из рокового круга блуждания по миру через перевоплощения. В пределах этого круга жизни, напротив, все предопределено и ничто уже не может быть изменено покаянием и

стремлением к добру — уже потому, что человек, совершивший злое дело, благодаря карме лишается этих нравственных сил и обречен своим прошлым творить злые дела.

Отсюда вытекает и **третий мотив учения о карме** — его пессимизм, и притом как бы двойной. Не только этим как бы увековечивается зло — злые дела обрекают человека и в будущей жизни быть злым и творить новое зло, — но в силу этой закономерности — неуничтожимости раз совершенного зла и порождения им нового зла — количество злых дел и побуждений, а потому и количество бедствий и несчастий в мире должно неустранимо накапливаться и возрастать. И действительно, мы встречаемся с учением о постепенном ухудшении и вырождении мира.

Карма определяет не только своеобразное морально-психическое *perpetum mobile*, но каждый поворот в этом бесконечном самовращении колеса увеличивает роковую движущую силу вращения — зло. По учению о блуждании (самсара) душ, действие кармы ведет к постепенному разрушению и исчерпанию благих сил мировой жизни. Добро сперва полностью властвует над жизнью — когда души, эманации божества, впервые вступают в мир, — потом на три четверти, на половину, на одну четверть, пока зло не разрушит окончательно мировой жизни и души не вернуться к своей исходной точке (нынешнее состояние мира есть именно последнее, наихудшее). Но этим дело не кончается — за одним эоном следует другой, с совершенно такой же судьбой душ и мира, и так без конца. Учение о переселении душ связано таким образом здесь — как позднее у пифагорейцев — с учением о вечном повторении мирового бытия. Вся мировая жизнь не имеет иного смысла и иной цели, кроме вечного возмездия за раз совершенное зло.

Отчасти в силу своей неразрывной связи с учением о роковой связанности цепи будущих жизней с кармой, отчасти и независимо от этого, просто в силу основного индусского мироощущения, учение о переселении душ здесь глубоко пессимистично — так же, впрочем, как во всем древнем мире. Если первоначальной исходной точкой этого учения был, как мы видели, страх смерти, который ведет к кошмару повторных смертей, то классическое индусское учение о

переселении душ есть, напротив, выражение страха жизни.

Нельзя достаточно резко подчеркнуть, что мысль о цепи новых рождений и жизней для индуса — как и для греческих орфиков — означает то же, что для христианина кошмар вечных адских мук. Самая земная жизнь есть для индуса мука неутоленных желаний и постоянных страданий, и учение о переселении душ выражает жуткое сознание, что и смерть не приносит конца этой муке, а через новые рождения ее увековечивает. Таинственная древняя мудрость «Упанишад» знает спасение от этих вечных адских мук земной жизни в уходе сознания в ту последнюю первооснову духа, в которой человеческое «я», «атман», совпадает с всеобъемлющим, вечным, бесстрастно-неизменным божеством Брахма.

История индусской религии с достаточной достоверностью теперь выяснила, что первоначальное мировоззрение здесь строго дуалистично: мир и земная жизнь есть реальность зла, отличная от блаженной вечности Брахмы — продукт некоего грехопадения самого божества (это мировоззрение позднее систематизировано в учении мудреца Капилы, в так наз. Санкья). Позднее реальность материи, «Пракрити», как источника зла, превращается в иллюзорность земной жизни, в очарованность «майей» (в системе Веданты).

В обеих концепциях слияние с божеством, возврат к непоколебимой блаженной вечности есть уход из жизни, исчезновение мирового бытия. Брахма есть предельное мистическое понятие сущего небытия, положительного блаженства потухания, исчезновения, растворения, аналогичного состоянию глубокого сна или обморока без сновидений — но без опасности нового пробуждения. «Брахма», с одной стороны, близка к идее божественного «Ничто» христианских учителей отрицательного богословия, но, с другой стороны, отличается от него абсолютным исчезновением, потуханием в непостижимом всеединстве человеческого сознания.

Буддизм в этом отношении не внес ничего нового в индусское религиозное сознание — он лишь упростил и популяризировал его, уничтожив мистическую метафизику брахманизма. Он не только уже не знает Брахмы и слияния с ним, но — что еще важнее — он не знает и неподвижного центра человеческой личности, «Атмана», в последней своей глубине совпадающего с «Брахмой». Напротив,

спасение от вечных адских мук переселения душ — спасение это есть и в буддизме основная цель религиозного учения, так же как и в брахманизме — дается здесь через усмотрение иллюзорности самой человеческой души, как единства. Душа есть не что иное, как совокупность, комплекс, «пучок» желаний, жизненных страстей, ее кажущееся единство лишь мнимо, есть злое наваждение слепой похоти к жизни, а с устранением этого заблуждения человек спасается от цепи рождений, окончательно умирает, растворяется в нирване.

Будда, так же как мудрецы «Упанишад» и авторы систем Санкья и Веданты, есть спаситель от жизни, от дурной бесконечности цепи рождений, возвеститель окончательного потухания жизни в вечном покое нирваны. И если Будда начинает свою проповедь торжественными словами: «откройте ваши уши, монахи: спасение от смерти найдено», то это имеет лишь внешнее сходство или лишь малую точку соприкосновения с Христовым делом победы над смертью. Ибо Будда побеждает смерть именно как переход к мукам новой жизни, или побеждает смерть через уничтожение самого субстрата, которым питается смерть — самой жизни. Лишь западное сознание, когда оно соприкоснулось с этим учением, могло — в силу аксиоматической ценности для него жизни — впасть в заблуждение, приняв учение о переселении душ за благую весть о своеобразном бессмертии, о большей полноте жизни.

Этот смысл индусского учения о переселении душ, как о вечных адских муках на земле, остается неизменным во всем древнем мире. Генетическая связь соответствующих религиозных представлений фракийцев с индусским учением остается невыясненной и, по видимому, и по существу сомнительной; тем более замечательно, что когда древние греки в лице секты «орфиков» восприняли от фракийцев вместе с культом бога Диониса и учение о переселении душ, оно имело у них и то же содержание и тот же религиозный смысл, что и в Индии.

В оргиастических мистериях фракийского культа Диониса, в священном безумии вакханалий, которое в течение 8—6 веков до Р. Х. распространяется по всей Греции, как «зараза» или «пожар» (выражение Эврипида в «Вакханках»), участники их имели опыт

«экстаза», как бы выхода души из тела, ее пребывания в ином божественном мире и, тем самым, опыт совершенной инородности души телу. Греческий миф о сыне Зевса, Дионисе-Загревсе, растерзанном и проглоченном титанами, о сожжении последних Зевсом и о происхождении человеческого рода из пепла титанов, проглотивших Диониса, символизирует двойственную природу человека, смешение в ней божественной субстанции со злой, титанической.

В позднейшей, очищенной греческой религиозности опыт вакхического экстаза (подобный опыту мусульманских дервишей и персидских суфи) заменяется опытом аскезы — духовного (отнюдь не чисто морального) максимального очищения души от соприкосновения со всем земным, нечистым, телесным (хотя идея «священного безумия» и извлекаемого из него высшего знания играет, как известно, еще большую роль в религиозно-метафизической психологии Платона). Из этого резкого различия между душой и телом, в связи с пессимистической установкой в отношении земной телесной жизни души (тело есть для орфиков, как известно, «темница» или «могила» души) возникает, с одной стороны, идеал блаженного бессмертия, как бестелесного бытия души (идеал, как известно, совершенно отсутствующий у Гомера) и, с другой стороны, сознание трудности в достижении этого идеала.

Учение о переселении душ у орфиков и пифагорейцев есть именно выражение этого трагического сознания трудности для души окончательно вырваться из телесной тюрьмы души: после смерти душа вновь воплощается в новое тело, попадает в новую тюрьму. Замечательным образом мы встречаем в этой связи и индусское учение о карме: в новой телесной жизни души получают возмездие за дела их прошлой жизни; душе суждено испытать на себе в новом воплощении то зло, которое она причинила другим в жизни предшествующей.

Единственное — но религиозно мало существенное — отличие этого греческого учения от индусского состоит в том, что по учению орфиков перевоплощение после смерти происходит не сразу, а прерывается временным пребыванием души в подземном мире, где она также несет возмездие за грехи своей прошлой жизни (по мифу у

Платона в 10-й книге «Государства» это пребывание в аду длится 1000 лет — есть десятикратное возмездие за земную жизнь, нормальный срок которой исчисляется в 100 лет). И так же, как у индусов, задача «посвящения» и чистой жизни состоит в том, чтобы научить душу «вырваться из круга (рождений) и вздохнуть от бедствий». Переселение душ и здесь есть, следовательно, вечные адские муки на земле, и спасение состоит в избавлении от новых рождений.

Существенно отличен от индусских представлений здесь лишь идеал бытия души после ее спасения от круговорота рождений: он состоит не в потухании в нирване, а в ее блаженном индивидуальном бессмертии в божественном небесном мире. Но и там и здесь переселение душ и есть зло бесконечно длительной прикованности души к телу и земле, и спасение от него состоит в окончательном отрыве от телесного мира, или, как позднее сказал Плотин, в «бегстве одинокого к одинокому», души — к Богу. (Qgnh tou monou proV ton monon) — заключительные слова 9-й книги шестой «эннеады», заканчивающие по распоряжению ученика Плотина Порфирия всю сложную систему религиозно-метафизических размышлений Плотина.

Орфическое учение перешло в неизменном виде и в так называемую «пифагорейскую» школу, основанную полумифическим Пифагором в шестом веке до Р. Х. в южной Италии. Пифагор был в гораздо большей мере религиозным реформатором и основателем религиозной общины, чем основателем той философской системы, которая развилась среди его учеников; во всяком случае нас здесь интересует только религиозное учение о душе его и его последователей. Основой этого учения было, как у орфиков, представление о полной чужеродности души и тела, и вместе с тем об однородности души всех органических существ, следовательно, о возможности для любой души пребывать в любом теле, в силу чего пересечение души становится делом вполне естественным.

Уже современник Пифагора, философ Ксенофан, упоминает это учение, высмеивая его: «говорят, что когда он однажды, проходя по улице, увидел, как бьют собачонку, он воскликнул, полный сострадания: перестань бить — в ней сидит душа моего друга, я узнал

его по голосу». Пифагору приписывалась чудесная способность вспоминать свои собственные прошлые жизни (так же, как и в Индии Будде, который подробно во всех деталях рассказывал о своих прежних жизнях).

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

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

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

Любопытно, что и у пифагорейцев, как и в Индии (см. выше), учение о переселении душ связывалось с учением о возвращении всего сущего, с удручающим представлением (которое нравилось Ницше именно безысходным трагизмом и восхвалялось им, как сильнейшее испытание мужественности нашей души), что по истечении некоего мирового эона, все в мире повторяется (бесконечное число раз) в абсолютно тождественном виде.

Ученик Аристотеля Эвдем говорил на лекциях своим слушателям: «Если верить пифагорейцам, что все повторяется многократно, то я некогда снова буду рассуждать перед вами, и вы будете сидеть здесь, и все остальное снова будет таким же». Очевидно, что и спасение очищенных душ от круговорота рождений мыслилось не окончательным, а лишь временным, за ним должно было следовать новое их падение и новый круговорот рождений, и так без конца. Это учение о вечном возвращении встречается и у орфиков и позднее было воспринято системой стоиков.

Орфически-пифагорейские представления о переселении душ были, с несущественными изменениями, популяризованы греческим лирическим поэтом Пиндаром. Для душ, способных к очищению, достаточно, по Пиндару, три последовательных земных рождения (прерываемых временным пребыванием в аду); после последнего из них, в котором душа рождается «героем», вождем людей, она возвращается к вечной блаженной жизни в божественном мире. Не само учение о переселении душ, но явный его отголосок встречается в своеобразной «карме», определяющей судьбы людей у греческих трагиков, в особенности у Эсхила и Софокла: сила и как бы субстанция раз совершенного греха продолжает снова жить в судьбе потомков и карается в них все новыми злодеяниями и бедствиями. И с этим совпадает пессимистическое представление о жизни, как о дрящейся «смерти» души.

Но величайшим умом, который воспринял и философски

развил учение о переселении душ, был Платон.

Центр тяжести учения Платона о душе, ее судьбе и назначении (учения, которое в его связи с общей метафизикой Платона, мы не можем здесь подробно излагать) лежит, впрочем, в другом пункте: в истории человеческой мысли Платон является величайшим предвозвестником учения о духовной, бестелесной и неземной природе души и о ее бессмертии. Душа по своей природе вечна, будучи сродни незримому для чувственных очей вечно-неизменному миру идей, принадлежа по своей природе и происхождению потустороннему божественному миру и будучи носителем на земле начала жизни, которое само по себе непреходяще.

Можно смело сказать, что вера в личное бессмертие души в связи с верой и в ее богоподобие, укрепилась в сознании человечества в значительной мере под влиянием платонизма. Сама по себе эта вера отнюдь не совпадает с учением о переселении душ, а в некоторых отношениях ей даже противоположна: по меньшей мере, индусское и орфико-пифагорейское представление о возможности воплощения человеческих душ в животных и даже растениях явно несовместимо с платоновским убеждением, что основой души и источником ее бессмертия является начало чистой духовности, сверхчувственного интеллектуального созерцания, да и вообще основной истинный путь души, соответствующий ее подлинной природе, есть «путь вверх», в небесный мир.

Однако, резкая разница между небесным и земным миром, представление о земной жизни, как об изгнанничестве души, как итоге ее грехопадения на небесах (в мифе, изложенном в «Федре», в результате ослабления интеллектуального созерцания на небесах у души отпадают ее крылья и она низвергается на землю) и общий пессимизм Платона сближают его с орфико-пифагорейским кругом идей (или заимствованы им оттуда); и в этой связи он воспринимает и учение о переселении душ. Оно излагается у него, правда, всегда в мифологической форме, ссылкой на «древнее сказание», или, как в заключительной книге «Государства», на свидетельство легендарного лица, побывавшего временно в загробном мире и изведавшего его тайны, — так что остается в сущности не вполне ясным, в какой мере Платон серьезно верит в буквальный смысл учения о переселении

душ и в какой мере оно служит ему лишь мифологической иллюстрацией для иных, фундаментальных представлений об общей природе и назначении душ. Во всяком случае основной дуализм Платона, представление о совершенной чужеродности души телу и как бы лишь внешней случайной связи между ними делало для Платона естественной пифагорейскую мысль, что любая душа может обитать в любом теле (см. выше) — мысль, против которой позднее резко протестовал с точки зрения своего понимания души, как энтелехии тела, ученик Платона Аристотель.

Нет надобности более подробно останавливаться на учении о переселении душ, как оно развивается у Платона: оно в общем повторяет учение орфиков и пифагорейцев. Отметим лишь два отличия Платонова учения, из которых наиболее существенно второе.

Во-первых, Платон нигде не упоминает возможности воплощения человеческой души в растения — пределом воплощения остается животный мир, и притом преимущественно в лице высших его пород: хищных зверей, орла, лебедя, певчих птиц; да и это суть как бы предельные случаи, тогда как по общему правилу переселение душ ограничено миром человеческих существ.

Во-вторых, более принципиальное отличие платонова учения состоит в том, что существенно ограничивается безнадежное учение о предопределенности будущих судеб души «кармой»: в упомянутом выше мифологическом описании в 10й книге «Государства» души умерших, пройдя очистительные испытания в подземном мире, сами избирают себе будущую земную судьбу, т. е. род своего воплощения, руководствуясь при этом опытом прошлой жизни. Раз избрав себе судьбу, души уже в дальнейшем подпадают под власть рока, необходимости, но самый выбор — свободен. Таинственный пророк, берущий из лона Лахезис («мойры», т.е. судьбы прошлого) листки с очертаниями будущей жизни и кладущий их перед душами, которые могут выбирать из них, говорит им: «Однодневные души, начинается новый смертоносный оборот жизни бессмертного рода. Не вас (т. е. не вашу судьбу) выбирает себе демон, а вы сами выберете себе демона (жизненный путь)... вина выбирающего; Бог не виновен». Здесь резко подчеркиваются свобода и ответственность человека за его грядущую судьбу. Прошлая жизнь не тяготеет над дальнейшей

судьбой души, как неумолимая карма, не обрекает ее с безысходной необходимостью на зло и страдание в последующей жизни — Платон ясно говорит, что это было бы несовместимо ни с всеблагостью Бога, ни со свободой человека. Дело обстоит, напротив, так, что опыт предыдущей жизни чему-то научает человека (разных людей — в разной степени), и это (относительное) знание того, что ему подлинно нужно и чего он должен избегать, руководит им при свободном выборе новой жизни. Именно отсюда вытекает важность в течение земной жизни приобрести истинные, философски обоснованные понятия об истинном существе добра и зла.

Вера в переселение душ не сохранилась в позднейшие эпохи греческой религиозности — ни в греческой философии, где она была вытеснена и совершенно иной аристотелевской концепцией души, и пантеизмом стоиков, для которых душа есть частица божественного огня, стремящаяся слиться со своим источником, и материализмом школы Эпикура, который ставил своей основной задачей именно спасти людей от страха мысли о каком-либо загробном существовании и проповедовал полное исчезновение души со смертью, — ни в народных религиозных верованиях (по свидетельству лучшего знатока этого вопроса Родэ).

Вновь встречается эта вера в возрождении платонова миросозерцания в неоплатонизме. Но у величайшего мыслителя неоплатонизма Плотина мысль настолько поглощена созерцанием божественного мира, родством с ним и тяготением к нему человеческой души, что учение о странствовании душ по земным телам играет у него еще гораздо более подчиненную роль, чем у Платона; воплощение человеческих душ в животных Плотин явно колеблется признать, лишь условно считает его возможным («если, как говорят, души животных суть души согрешивших людей») и склонен сам скорее к мысли о коренной противоположности между человеческими и животными душами (последние он считает скорее продуктом разлития единой мировой души по всему органическому миру). Да и вообще перевоплощение (поскольку в него можно верить) есть для него нечто в сущности противоречащее истинному небесному существу души и возможно только в силу того, что душа загрязняется земными впечатлениями, как бы облепляется

чужеродными ей элементами (ср. в особенности Эннеада 1,1: «Что такое человек и что такое животное»).

С победой и распространением христианства, с укреплением веры в подлинно личное бессмертие и в воскресение умерших из сознания западного мира исчезает вера в переселение душ, которая и в античном мире была всегда лишь случайным и исключительным явлением. Вера эта в особенности не совместима с укрепившимся постепенно под влиянием христианства сознанием абсолютной и незаменимой ценности каждой индивидуальности в ее своеобразии.

Вера в переселение душ, помимо прочих своих (намеченных выше) предпосылок, опирается на древнейшее представление, по которому сущность личности заключается в некоторой «душевной материи», в тождестве ее субстрата, в «душе», как некой «субстанции», независимой от ее выражений в индивидуальном сознании.

Существенно при этом только численное нумерическое различие душ, а не качественное различие индивидуальных сознаний: только при этом условии «одна и та же душа» могла, как у Эмпедокла, «быть юношей, и девой, и птицей, и кустом, и рыбой».

В этом отношении любопытна и имеет общее систематическое значение, как выражение западного сознания, выросшего из христианских корней, та критика, которой подвергает учение о переселении душ английский философ Джон Локк. В своем «Опыте о человеческом разуме» (1690), обсуждая проблему субстанции и, в частности, субстанциальности души, Локк указывает, что единство и тождественность личности, как носителя душевной жизни, основаны на единстве личного самосознания, личной памяти о прошлом, а никак не на единстве вечной субстанциальности души. Если допустить переселение душ, то при каждом новом воплощении душа, не помня прежних, будет совсем иной личностью качественно, а потому и численно другим человеком, по своему конкретному сознанию ничем не будет отличаться от впервые рожденного нового человека — чем уничтожается всякий практически моральный и религиозный смысл веры в переселение душ, которая, таким образом, оказывается пустой и беспредметной игрой ума.

Поскольку вера в переселение душ спорадически встречается в религиозно-философском сознании нового времени, она имеет

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

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

В нечто аналогичное «переселению душ» верил — в силу своей

неутомимой жажды творческого участия в жизни — и Гете. Известны его слова в старости: «Если я в течение всей своей жизни неутомимо тружусь, и мой дух способен еще многое сотворить, то природа обязана предоставить мне новую форму существования, когда моя нынешняя телесная оболочка откажется мне далее служить».

Гете верил в вечность души, как индивидуальной «монады», как неразрушимого и незаменимого качественно своеобразного индивидуального существа. Восточное и древнегреческое орфическое представление о переселении душ, как о «блуждании» души по любым телам, было совершенно чуждо его титаническому сознанию, сочетавшему универсализм с напряженным индивидуализмом.

Он резко подчеркивал иерархический строй «монад», избранность отдельных высших монад и их принципиальное отличие от остальной «кучи монад» («Monadenpack»). Вот почему термин «переселение» душ в сущности совершенно неадекватен мысли Гете: «переселение» душ было бы несовместимо с незыблемой их иерархией.

Гете верил скорее в последовательные воскресения души в новых адекватных ее индивидуальному существу телесных формах. Один из его современников передает, что в ночном вое собаки он узнал вопль какого-то низшего демона — ему не пришло бы в голову, как Пифагору, в сатирическом описании Ксенофана (см. выше), узнать в нем «голос умершего друга».

В своих философско-поэтических размышлениях «Urworte. Orphisch» он изображает личность, как «чеканную, живую развивающуюся форму», которую «не может раздробить никакое время и никакая сила» — «таков ты есть — нет бегства от себя — так говорили уже Сивилла и пророки». Это «монада» терпит на земле от множества случайностей, сбивающих ее с ее предустановленного пути — любовь влечет ее к слиянию с общим, но в ограничивающем нравственном законе, в самопреодолении воссоздается на высшей ступени индивидуальность; но свое завершение она находит, в конце концов, в окрыляющей надежде на вечную жизнь, в которой выражается ее глубочайшее существо: «один взмах крыльев — и зоны остались позади нас».

Широта метафизического мирозерцания Гете явно не вмещается в

узость представления о перевоплощении души в обычных знакомых нам формах земного бытия. Он мыслит бесконечность миров и форм жизни и верит в воскресение и новое воплощение в каких-то неведомых нам новых зонах и формах вселенской жизни. Религиозное представление Гете, в согласии с общим универсализмом его духа, можно понять только как некий синтез моментов небесного бессмертия, воскресения во плоти и «перевоплощения». В силу пантеистического представления о единстве Бога и вселенского бытия, как и о единстве «небесного» и «земного», бессмертие души есть для него тем самым и воскресение ее во плоти, «воплощение», новая эпоха в ее соучастии во вселенском бытии. Это воззрение стоит совершенно особняком в кругу верований в грядущую судьбу душ и лишь соприкасается с обычным учением о «переселении душ».