

Зло, его сущность и происхождение **Протоиерей Тимофей Буткевич**

I. Универсальность зла в мире, понятие о нём

Что в этом мире зло есть явление всеобщее и универсальное – это положение, столь очевидное само по себе, по-видимому, даже не нуждается ни в каких особенных доказательствах. С фактом существования зла в мире каждому невольно приходится считаться: болезни, скорби, нравственные и физические страдания, смерть близких сердцу родных и друзей, враждебность со стороны тех, кому сделано добро, или оказана помощь, разочарование в надеждах, ожиданиях и дружбе, воровство, убийства, несчастия на море и железнодорожном пути – все это – явления нежелательные, но, к сожалению, почти ежедневные и повсеместные. Не мы одни и не в наше время, но все люди и во все времена, насколько помнит история человечества, испытывали на себе всю тяжесть господствующего в мире зла и страдания.

«*Весь мир во зле лежит*», говорит святой апостол Иоанн Богослов в своем первом соборном послании (1Ин. 5:19). И кто станет отвергать эту истину? Конечно можно спорить (и спорят) о том, откуда происходит существующее в мире зло, как нужно смотреть на него, в чем должно полагать его сущность и какими средствами следует (и следует ли) бороться с ним; но самый факт существования зла в мире и его всеобщее распространение, очевидно, не может подлежать никакому сомнению. Божественное Откровение, наука, общественная жизнь и ежедневный опыт одинаково подтверждают его. Богословы и философы, все духовные и светские писатели, христианские отшельники и индийские факиры, государственные деятели, законодатели и администраторы не только не отвергают факта универсального господства зла в мире и его всеобщего распространения, но борьбе с ним нередко посвящают все свои силы, вследствие чего с большим или меньшим вниманием относятся к его изучению, желая выяснить его сущность, указать действительный источник его происхождения, определить его смысл в общем течении

мировой жизни и таким образом найти надежные средства для борьбы с ним и побеждения его, если уже нельзя, как говорят, «вырвать зло с корнем».

Факт универсальности господствующего в мире зла, раскрытие его сущности, указание источника, из которого оно происходит, и средств, какими могут располагать люди для того, чтобы бороться с ним и победить его – вот что можно сказать, составляет главное и основное содержание всех книг Священного Писания как ветхого, так и нового завета. И какую скорбную и мрачную представляется жизнь мира и в особенности жизнь людей вследствие господства в ней зла, например в Псалтыри, Книге Иова, писаниях Соломона, в книге премудрости Иисуса сына Сирахова, в Евангелиях, апостольских посланиях и Апокалипсисе. Давид почти в каждой псалме указывает на скорби, угнетения, бедствия, страдания, козни врагов, беззаконие грешников и всеобщее развращение современников, не находя ни одного человека, делающего «благостыню». Соломон, изучив жизнь во всех её проявлениях и пораженный господствующим в мире злом и его страшными размерами, готов даже предпочесть бытию совершенное небытие. *«Видал я, – говорит он (Еккл.4:1–3) – всякие угнетения, какие делаются под солнцем... И ублажил я мертвых, которые давно умерли, более живых, которые живут доселе; а блаженнее тех и других тот, кто еще не существовал, кто не видел злых дел, какие делаются под солнцем».* Он, изведав жизнь опытом при наилучших условиях, указывает, однако же, зло даже в том, в чем люди легкомысленные надеются найти не только добро, но и благо – земное счастье: в чувственных удовольствиях и пиршествах, красивых женщинах, успехах в делах, высоком общественном положении, в богатстве и даже мудрости. Премудрый сын Сирахов столь же мрачными красками описывает человеческую жизнь, в которой господствует беспредельное зло и проклятие. *«Много трудов, – говорит он (Сир.40:1–9), – предназначено каждому человеку, и тяжело иго на сынах Адама, со дня исхода из чрева матери их до дня возвращения к матери всех. Мысль об ожидаемом и день смерти производят в них размышления*

и страх сердца. От сидящего на славном престоле и до поверженного на земле и во прахе, от носящего порфиру и венец и до одетого в рубище – у всякого досада и ревность, и смущение и беспокойство, и страх смерти и негодование... Это бывает со всякой плотью, от человека и до скота: смерть, убийство, ссора, меч, бедствия, голод сокрушение и удары». «Когда вы рождаетесь, – говорит он в другом месте (Сир.41:12), – то рождаетесь на проклятие, и когда умираете, то получаете в удел свой проклятие».

По учению новозаветных писателей, мир не только во зле лежит, но и является неиссякаемым источником всякого рода зла и вражды к Богу: от него происходят многообразные искушения, соблазны, грехи и преступления. Сам Спаситель противопоставлял мир царству Божию, благодати и истине. Мир, по учению Спасителя (Ин.14:17), не может даже принять Духа истины, потому что он не видит Его и не знает Его. «Люди возлюбили более тьму, нежели свет, потому что дела их были злы» (Ин.3:19), и Господь свидетельствовал о мире «что дела его злы» (Ин. 7:7). Мир возненавидел Сына Божия и Его апостолов, которых убивая, думал ещё, что он тем служит Богу (Ин.16:2). Также учили о мире и апостолы – особенно Иоанн и Павел.

Христианские отшельники не только отрекаются от мира, но прямо бегут от него в пустыню, потому что мир, по их справедливому убеждению, исполнен зла и соблазнов и представляет много препятствий в деле спасения и нравственного усовершенствования.

Мыслители и философы, если только они не переступают, ради своего мировоззрения, пределов благоразумия и здравомыслия, не могут не согласиться с указанием Божественного Откровения на то, что существующее в мире зло имеет универсальный характер, что оно разлилось по всему миру безбрежным потоком, что скорби и бедствия безмерно отягощают человеческую жизнь и что в этой земной жизни человек обречен как бы только на борьбу со страданиями, горем, бедствиями и всевозможными несчастьями.

Универсальность зла в мире и его постоянное развитие или усиление как в жизни людей, так и в окружающей человека природе признавали уже (за исключением скептиков) почти все древние языческие мыслители, как, например, Гераклит, Эмпедокл, Анаксагор, Сократ, Антисфен, Платон, Аристотель, стоики, эклектики, неоплатоники и т.п. Но было бы слишком утомительно приводить здесь мнения всех мыслителей, признающих за злом универсальный характер, тем более, что в свое время нам придется довольно подробно излагать учение философов как древнего, так и нового времени о том, в чем, по их мнению, нужно полагать сущность зла и из какого источника оно происходит. Мы приведем, поэтому, здесь только мнение некоторых выдающихся новейших мыслителей.

Кант начинает свое сочинение «Религия в границах простого разума»¹ такими словами: «Что мир во зле лежит, это – жалоба, которая так же стара, как история, даже как еще более старо поэтическое искусство, древнейшая жреческая религия». По словам Канта, все одинаково думают, что мир начался добром: золотым веком, райской жизнью или какой-либо еще более счастливою жизнью в общении с небесным существом. Но это счастье, говорит он, скоро исчезает как сон. Впрочем, Кант знает и противоположное мнение, менее однако же распространенное и встречающееся только у некоторых философов и педагогов (из школы Руссо), по которому мир непрерывно, хотя и едва заметно, движется будто бы как раз в обратном направлении: от худшего к лучшему. Кант однако же не одобряет этого мнения, потому, что оно почерпнуто не из личного опыта и нравственное усовершенствование в добре смешивается с цивилизацией – что очевидно не одно и то же.

Впрочем, выставлять мрачную сторону мировой жизни в особенности любят философы – пессимисты. По учению, например, Шопенгауэра, жизнь мира состоит лишь в постоянном страдании, никогда не удовлетворяемом стремлении, в борьбе, которая никогда не заканчивается, в лишениях и скорбях, болезнях, вражде. Такую непрерывную борьбу и враждебность, неудовлетворимость беспрестанного стремления и бесцельность жизни Шопенгауэр усматривает уже в

неограниченной природе и притом даже в таких простых явлениях, как тяготение, химическое сродство, электричество, гальванизм и т.д. Некоторый род физического страдания он находит присущим так называемым инфузориям, лучистым и насекомым. Но со всею ясностью и в поразительных «всепоглощающих» размерах зло, по его словам обнаруживается в жизни высших животных и в особенности жизни человека. «Мы видим, – говорит Шопенгауэр, – как не только каждый старается вырвать у другого то, что он сам хочет иметь, но часто бывает даже так, что один, чтобы увеличить свое благополучие, хотя на самую незначительную ступень, разрушает все счастье или жизнь другого. Безграничная и ужасающая сила эгоизма, обнаруживаемого человеком, превышает лишь явлениями злости, которая совершенно бескорыстно ищет страдания других, без всякого расчета на свою собственную выгоду от этого». «Каждый, – говорит Шопенгауэр в другом месте², – кто пробудился от первых юношеских грез, принял в расчет собственный и чужой опыт, оглянулся на жизнь, на историю минувших и собственного веков, наконец, на произведения великих поэтов, без сомнения, если только какой-либо неизгладимый предрассудок не искалечил его суждения, признает результат, что мир людской есть царство случайностей и заблуждения, которые немилосердно в нем хозяйничают, в большом, как и в малом, но рядом с которым еще и глупость и злоба взмахивают своими бичами: из этого выходит, что все лучшее пробивается только с трудом, благородное и мудрое всегда редко доходят до проявления и достигают влияния или услышания; но бессмысленное и превратное в царстве мысли, плотское и безвкусное в царстве искусства, злое и коварное в царстве действия собственно владуют вполне, задерживаемые лишь краткими перерывами; напротив превосходное во всяком роде составляет лишь исключение, один случай из миллионов, и потому, если оно высказалось в долговечном произведении, то последнее затем, переживая ненависть своих современников, стоит уединенно, хранится, подобно аэролиту, происшедшему из другого порядка вещей, чем здесь

царствующий. Что касается жизни отдельного человека, – продолжает Шопенгауэр, – то каждая история жизни есть история страдания: ибо каждое жизненное поприще – большей частью непрерывный ряд больших и малых невзгод, которые, конечно, каждый по возможности скрывает, зная, что другие редко должны при этом испытывать участие или сожаление, а почти всегда чувствовать удовлетворение, представляя себе муки, от которых они именно теперь избавлены; но быть может никогда человек при конце своей жизни, если он благоразумен и чистосердечен, не захочет пережить ее еще раз, а скорее гораздо охотнее предпочтет этому совершенное небытие (?). Сущность содержания всемирно – славного монолога «Гамлета» в сокращении следующая: наше состояние столь жалко, что полное небытие решительно следовало бы ему предпочесть». Таким образом, Шопенгауэр, конечно, совершенно непреднамеренно приходит в своей оценке мировой жизни к такому же заключению, какое высказывают, как мы видели Соломон и Иов, под невыносимым гнетом страданий сказавший: *«Погибни день, в который я родился и ночь, в которую сказано: зачался человек!... Для чего не умер я, выходя из утробы и не скончался, когда вышел из чрева?»* (Иов. 3:3, 11).

Оптимизм, по мнению Шопенгауэра, есть дело легкомыслия и непонимания жизни. Столь часто оплакиваемая краткость жизни, говорит он, быть может, именно и есть самое в ней лучшее. Если бы каждому представить воочию ужасные страдания и муки, коим жизнь его постоянно открыта он бы содрогнулся и если провести упорнейшего оптимиста по больницам, лазаретам и хирургическим камерам истязаний, по тюрьмам, комнатам пыток и невольничьим хлевам, через поля сражений и места казней, затем раскрыть перед ним все мрачные обитатели нищеты, куда он заползает от взоров холодного любопытства, и под конец дать ему возможность заглянуть в башню голода Уголино; то наверное и он бы напоследок убедился какого рода этот meilleur des mondes possible. Откуда же иначе Данте взял материал для своего Ада, как не из нашего действительного мира»?

Вообще, прочитав главное сочинение Шопенгауэра – «Мир как воля и представление», невольно выносишь впечатление, что его автор только иллюстрирует и философски раскрывает истину того положения, которое было высказано еще святым апостолом Иоанном – что весь мир во зле лежит. Правда, Шопенгауэр накладывает слишком густые краски на свою картину, изображающую господство в мире зла, скорбей, бедствий и страданий, и через это впадает в крайность и односторонность, совершенно расходясь уже с учением Божественного Откровения. Святой апостол Иоанн, указывая на зло, господствующее в мире, как и ветхозаветные писатели – Иов, Соломон и Иисус сын Сирахов, имеет в виду только мир человеческий, царство греха. Вообще Священное Писание как ветхого, так и нового завета весьма мало говорит о зле, проявляющемся во внешней природе; оно указывает нам по преимуществу только на бедствия, скорби и страдания человечества и притом – именно как на последствия греха, как на наказание за нарушение и оскорбление воли Божией. Шопенгауэр напротив всегда имеет в виду весь мир, как он вышел из рук Творца. Поэтому существенный недостаток в суждениях Шопенгауэра о свойстве и характере мировой жизни состоит главным образом в том, что Шопенгауэр видит в мире только проявление гнева Божия и, как бы совершенно ничего не хочет знать о делах Божественной любви, милосердия, премудрости, благодати и святости, следы которых в мировой жизни более заметны, чем даже следы гнева. Тем не менее, если на время забыть об этом недостатке, то образ злостраждущего мира, нарисованный Шопенгауэром, производит вообще весьма сильное и подавляющее впечатление. И основание для той популярности, какую пользовался и еще теперь пользуется Шопенгауэр, следует искать, собственно, не в его философских выводах, и не в его пантеистическом мировоззрении, которое не включает в себе ничего нового и оригинального, в сравнении с философским мировоззрением элеатов, Спинозы, Фихте, Шеллинга, Гегеля и т.п., а именно в его глубоком и смелом раскрытии мрачной стороны мировой жизни.

Гартман, вернейший и последовательнейший из учеников Шопенгауэра, вполне сходится со своим учителем в указании на то зло, скорби, страдания и бедствия, которыми переполнена жизнь этого мира. В своем главном сочинении «*Philosophie des Unbewussten*» (Berlin, 1872) всю двенадцатую главу (стр. 629–737) он посвящает изображению теневой стороны мира и решению вопроса: что в этом мире заслуживает предпочтения – бытие или небытие? Само собой понятно, что он отдает предпочтение небытию. При этом, как на своих предшественников и единомышленников он указывает на Платона, Канта, Фихте, Шеллинга и Шопенгауэра.

Материалисты, и в особенности последователи Дарвина – эволюционисты, хотя и признают существующее в мире зло явлением совершенно естественным и потому даже необходимым, но также не скупятся на мрачные краски для изображения борьбы и враждебности, безгранично будто бы проявляющихся в мировой жизни.

Как увидим позже, нельзя согласиться ни с Шопенгауэром, ни с Гартманом, ни с новейшими материалистами относительно того, в чем следует полагать сущность зла и из какого источника оно вытекает; нельзя согласиться с их выводами и заключениями; но указываемый ими факт существования в мире зла в тех ужасающих размерах, которые определить они затрудняются, во всяком случае заслуживает полного внимания и серьезного обсуждения. Между прочим, мы находим совершенно верным замечание, сделанное Шопенгауэром – что зло мало заметное в неорганическом и растительном царстве, с большею силою проявляется в царстве животных, а во всей своей, так сказать, наготе обнаруживается в жизни человечества. Наконец, не без основания поступает Шопенгауэр и в том случае, когда проявление зла ставит в тесную внутреннюю связь с волей и самосознанием человека. Для нас эти пожелания весьма важны и нам придется к ним возвратиться еще раз.

Чтобы правильно судить о сущности зла и верно указать источник его происхождения, нам необходимо предварительно точно установить само понятие о зле. Итак, что такое зло?

Нельзя не отметить того бросающегося в глаза обстоятельства, что редкие из философствующих мыслителей решаются дать прямой и точный ответ на этот вопрос. В большинстве рассуждений, предметом которых служит господствующее в мире зло, ответ это обыкновенно обходится полным молчанием, как нечто будто бы само собой совершенно понятное и не требующее никаких разъяснений. Но в действительности дело это находится вовсе не в таком положении и вовсе не так маловажно, как кажется на первый взгляд, потому что от такого или иного понятия о зле непосредственно зависит решение вопроса о сущности и происхождении зла, его характере и значении, в общем, течение мировой жизни.

Из рассуждений различных мыслителей о зле с несомненностью вытекает, что в большинстве случаев они (мыслители) понимают под злом явления далеко не одного и того же порядка, а потому естественно часто расходятся между собою и в своих заключениях о сущности и происхождении этих явлений. Впрочем, есть один пункт, относительно которого достижимо, по – видимому, некоторое соглашение. За исключением пантеистов, материалистов и атеистов почти все философствующие мыслители более или менее склоняются к тому, что зло вообще есть нечто противоположное добру, отрицание его; а потому и понятие о зле они ставят обыкновенно в непосредственную зависимость от понятия о добре. Но тут встречается новое затруднение: что нужно понимать под добром? В определении понятия добра, мыслители так же далеко расходятся между собой, как и в определении зла. С уверенностью можно однако же сказать, большинство философствующих мыслителей старается определить добро как нечто такое, что *необходимо должно быть* или что входит в понятие *порядка*, а зло – как то, чего *не должно быть*, но что в действительности существует и что мыслится как *нарушение порядка*. Такого определения, между прочим, придерживаются и Гегель, и известный христианский апологет – Эрнст Навиль³. И с этим определением, конечно, можно было бы согласиться, так как оно, без сомнения, стоит выше других⁴. Но здесь опять рождается вопрос: чем мы

должны руководствоваться при определении того, что *должно быть* и чему *не следовало быть*? Очевидно, нужен твердый и для всех одинаково обязательный критерий для отличия добра и зла; а его-то, к сожалению и нет. В отыскании такого критерия теперь состоит новое затруднение, и при том – затруднение такого рода, которое устранить нелегко.

Дело в том, что представители каждого философского мировоззрения предлагают свой собственный критерий, с помощью которого будто бы только и возможно установить решительную границу между добром и злом. Но все эти критерии или находятся в непримиримом противоречии между собою, или не могут быть приняты нами потому, что вместо обещаемого различия приводят только к смешению нравственных начал, к сбивчивости представления о добре и зле. Исследователю, не принадлежащему ни к какому школьно – философскому направлению, грозит опасность запутаться в лабиринте философских гипотез и предложений. Во всяком случае, что ему неизбежно предстоит сделать, это – подвергнув беспристрастной и всесторонней критической оценке достоинство всех предлагаемых критериев, выбрать из них один, так как естественно предполагать, что из всех указываемых критериев истинным может быть признан только один.

Останавливаем внимание читателей лишь на важнейших и наиболее популярных критериях, которыми руководствуются философствующие мыслители при определении добра и зла.

Эвдемонисты, да и некоторые другие мыслители как древнего, так и нашего времени, при определении добра и зла советуют, например, руководствоваться идеею счастья и удовольствия. Добро, говорят они, есть то, что составляет счастье и удовольствие для людей, зло – то, что составляет наше несчастье, а также и все наши злые (?) наклонности⁵. Так как человеческой природе свойственно стремление к счастью и удовольствию, то, по их мнению, *должно быть* (т.е. есть добро) только то, что составляет счастье людей; что противодействует ему, *тому не следовало быть*, то есть зло. Этот критерий, конечно, можно было бы принять; но к сожалению, самое

понятие о счастье и несчастье у людей слишком разнообразно, изменчиво, случайно и противоречиво. Так например, одни полагают счастье в славе, богатстве, высоком общественном положении, чувственных удовольствиях; другие с большим основанием считают все эти мнимые блага напротив источником или, по крайней мере, почвою, на которой развивается зло, несчастье и пороки; наконец третьи прямо утверждают, как несомненное, что счастья на земле вовсе даже и нет, что здесь только одно горе, страдания, скорби, и что этот мир есть самый худший из возможных миров, в котором не стоит даже и жить (пессимисты). Кому же верить и кто прав? Ясно, что указываемый эвдемонистами *критерий* слишком субъективен и неустойчив.

Пантеисты, уверенные, что весь мир есть только *необходимое* развитие абсолюта – всеединого (у элеатов), абсолютной субстанции (у Спинозы), Я (у Фихте), абсолютной идеи (у Гегеля), абсолютной воли (у Шопенгауэра) или бессознательного (у Гартмана) – прямо утверждают, что в мире *должно* быть все, что есть, так как все существует по необходимости, а, следовательно, *должно быть* и то, что мы называем *злом*. Здесь, очевидно, зло совершенно отождествляется с добром, а потому не может быть указан и критерий для того, чтобы отличить добро и зло, так как все существующее необходимо *должно быть*, т.е. *все есть добро*, если под добром следует разуметь то, что *должно быть*.

Материалисты и *позитивисты* в этом случае приходят к тому же самому результату, какой получился и у пантеистов. Так Бюхнер, например, высказывает следующие положения: «Идея добра не имеет абсолютного значения»⁶. «Неопределяемость понятия добра – дело известное; заповеди Божии созданы (gemacht) самими теологами»⁷. «Так как нет свободы воли, нет ответственности, то грех и виновность – чепуха (Unding)... Общие моральные понятия до такой степени относительны, противоречивы между собой, зависимы от внешних обстоятельств и индивидуальных воззрений, что должно оказаться совершенно не возможным приобрести какое либо абсолютное определение добра»⁸. «Не вследствие греха, а по

необходимости жизнь человеческого рода есть *bellum omnium contra omnes*, всеобщая война, в которой каждый всеми возможными способами старается победить, даже уничтожить другого. Каждый делает, что, по его мнению, можно делать безнаказанно, обманывает, эксплуатирует другого, в убеждении, что никто лучше не поступит и с ним. И кто вообще не идет эти путем, того по справедливости считают дураком, не могущим идти им⁹. Преступления – суть *естественные* явления, вытекающие необходимо из неизменных причин, как круги земного шара¹⁰. Спрашивается: какой критерий *могут* указать материалисты для определения добра и зла и для точного их разграничения между собой?

У *деистов* и *оптимистов* также напрасно стали бы мы искать верного и для всех одинаково обязательного критерия, руководясь которым мы, без опасения каких-либо возражений, могли бы сказать: «вот это – добро, а это – зло!» Собственно говоря и деисты и оптимисты так же отрицают существующее в мире зло, как отрицают его все материалисты, пантеисты и позитивисты. Впадая в крайность, противоположную пессимизму, оптимисты утверждают, что этот мир есть наилучший из всех возможных миров, и если пессимисты видят в мире только господство одного зла, то оптимисты наоборот, хотели бы видеть в нем только одно добро. К тому же заключению приходят и деисты, предполагая, что настоящий мир так прекрасно устроен во всех отношениях, что исключается всякая возможность сверхъестественного «вмешательства» Божества в течение его жизни – что ему с самого начала даны такие совершенные и неизменные законы, по которым его жизнь может развиваться совершенно самостоятельно, без всяких уклонений и нарушений раз данного порядка. Как на критерий для разграничения областей добра и зла, хотя последнего в сущности будто бы и нет, и деисты и оптимисты одинаково указывают на принцип целесообразности. Что целесообразно, то – добро и порядок, что – нецелесообразно, то – зло и беспорядок.

Но несправедливо смешивать добро с действием целесообразным, а зло считать за явление нецелесообразное. И

зло может достигать (и достигает) *своей* цели, а потому и оно может быть в своем роде явлением целесообразным, не становясь, однако же, через это добром. Злодеяния (например, подлоги, мошенничества, кражи и т.д.) для своего осуществления нередко требуют гораздо большего ума и сообразительности, чем даже совершение какого-либо доброго дела и нравственного подвига. Целесообразность предполагает необходимое участие ума, всякое же доброе и злое дело должно быть приписываемо, прежде всего, влиянию доброй или злой *воли*. А так как целесообразность свидетельствует только о мудрости субъекта, производящего целесообразные действия, безразлично относясь к его воле, то с этой точки зрения всякое зло легко может быть смешано с добром или обращено в него. Здесь именно нужно искать основания и для того всем известного иезуитского положения, по которому цель оправдывает средства, и которое способно извратить все истинно нравственные понятия. И действительно, у деистов и оптимистов зло исчезает, превращаясь или в *развивающееся* добро или в *простое средство* для достижения и более ясного уразумения добра. Но как в том, так и в другом случае одинаково допускается полное смешение нравственных понятий, безразличие добра и зла.

Уже у *Лейбница* в его Теодицее¹¹, мы встречаем например такие мысли: «Как меньшее зло *есть* в каждом роде добро, так и меньшее добро *есть* в некотором роде зло, если оно полагает препятствие для появления большего добра (значит, добро не всегда остается добром, но может *переходить* во зло и наоборот). Часто зло служит причиной (!) добра, которое совершенно не произошло бы без этого зла. Часто даже двойное зло *дает бытие* (!) одному великому добру: Et si fata volunt, bina venena juvant (и если судьбе угодно, то помогает и двойной яд)... Иногда командующий армией допускает счастливую ошибку, которая доставляет ему победу в большом сражении». «Немножко кислоты, остроты, и горечи, – говорит Лейбниц далее, – часто нравятся нам больше сахара; тени усиливают цвета, и даже (музыкальное) разногласие, появляющееся в должном месте, рельефнее представляет

гармонию. Мы хотим быть приведенными в трепет канатными плясунами, вот-вот готовыми упасть; и нам нравятся трагедии, почти заставляющие нас плакать. Наслаждались ли бы мы здоровьем и достаточно ли воздавали бы за него благодарение Богу, если бы никогда не испытывали болезни? И не *надобно* ли, большею частью, немножко скорби для более ясного ощущения блага, т.е. для создания его более великим?» Странное рассуждение! Зло оказывается явлением не только необходимым, но благотворным и полезным. «Зло *дает бытие* великому добру». «Зло служит *причиною* добра»! Но причина должна заключать в себе более силы, чем сколько она сообщает своему действию, или следствию; ясно, что зло уже поставляется выше добра. Какой же здесь может быть дан критерий для отличия добра от зла? Но продолжая развивать последовательно положения Лейбница далее, мы можем придти к самым ужасным выводам. Терзание невинных людей дикими зверями доставляло звероподобным язычникам удовольствие; следовательно, терзание невинных людей дикими зверями ради удовольствия, подобно плясанию на канате, есть добро? Чтобы достичь победы полководец по отношению к врагам нередко употребляет обман, имеет дело с лазутчиками, старается, как можно более истребить врагов; следовательно, ложь, обман и убийства когда-либо могут стать добром?

Но если выводы Лейбница требуют серьезного отношения к себе, то у других писателей, разделяющих его взгляды, можно встретить рассуждения о зле с точки зрения целесообразности и такого рода, что они могут вызвать только улыбку. Так, например, некоторые утверждают¹², что *болезни* людей также приносят большую пользу, вследствие чего их нельзя считать злом. «Каким же это образом?» – спросит удивленный читатель. «Неужели имеется в виду доход врачей и аптекарей? Или речь будет о нравственном усовершенствовании больных?» Нет, имеется в виду *интеллектуальное* благо всего человечества. Эти физические страдания, – говорят, – заставляют людей внимательно изучать целительные силы природы, на которые они, без существования болезней, конечно, не обращали бы никакого внимания. По поводу этого рассуждения можно сказать

только вместе с Фозеном¹³: «Какая нам сама по себе (без отношения к болезням) польза от того, что мы знаем, например, целительную силу хинной коры? «Возьмите от нас наши страдания и болезни (конечно, скажет каждый оптимистам), – и мы охотно отдадим вам все наши знания относительно того, как и чем следует их лечить! Если бы в мире не было болезней, то мы совершенно ничего бы не потеряли бы от того, если бы не имели никаких медицинских познаний. Ни для нравственного усовершенствования, ни для вечности они не нужны. А что сказать о болезнях неизлечимых, о старости, смерти?... Таким же поверхностным и неосновательным является рассуждение некоторых о том, что голод полезен для человека, так как он заставляет людей работать, трудится, приобретать технические познания, делать усовершенствования, культивировать почву и т.д.¹⁴

Проводя последовательно этот принцип целесообразности в качестве критерия при оценке добра и зла можно, наконец, придти к совершенному абсурду, т.е. не только к полному смешению этих нравственных понятий, но и к превознесению зла перед добром, как и предназначено уже Лейбницем; можно не только поставить зло выше добра, но и смотреть на него не как на наказание для людей за грехи и дурную жизнь, но как на особенное благо, как на счастье, ниспосланное на землю Провидением¹⁵. В наше время к такому заключению приходят под влиянием пантеизма. Так, например, какой-то *Минский* в своей книге – «При свете совести» (изд. 1890г.) пишет: «Кому дороги судьбы мира, тот пусть благословит несовершенство мира и радуется своей печали!»¹⁶ Да будут они благословенны, страдания несовершенного мира! Да будет благословенно отсутствие любви, истины, свободы!»¹⁷. Что можно сказать легкомысленнее этого?

Но страннее всего то, что оптимисты и другие мыслители, рассуждающие о зле с точки зрения целесообразности, часто имеют обыкновение, для подтверждения своего взгляда, ссылаться на изречения Священного Писания. Так, они указывают на изречение Спасителя относительно слепорожденного: «*Не согрешил ни он, ни родители его, но*

это (слепота) для того, чтобы на нем явились дела Божии» (Иоан. 9:3). Но неужели кто – либо может утверждать, что слепоту от рождения Господь здесь назвал добром, или что слепота сама по себе, а не милость Божия даровала зрение слепому? Не в пользу приведенного взгляда на зло говорит и другое изречение Спасителя: *«Жена, когда рождает, терпит скорби, потому что пришел час её; но когда родит младенца, то уже не помнит скорби от радости, потому что родился человек в мир» (Иоан. 16:21)* И здесь «болезнь рождения» Господь не назвал добром и не признал даже их причиной появления человека в мир. Это изречение Спасителя говорит скорее против разбираемого взгляда, чем в его пользу, так как в не добро – бытие человека – поставлено выше зла – болезней рождения, и Господь вовсе не отождествляет их. Также неосновательны и поверхностны и все другие ссылки на Священное Писание в защиту указанного взгляда оптимистов на зло и его характер, как, например, ссылка на изречение святого апостола Павла о том, что где умножается грех, переизбыточествует благодать (Рим.5:20), и уверение Лейбница, что через свои грехи «мы стяжали Самого Иисуса Христа». Но кто понимает истинно-христианское учение тот должен согласиться с нами, что не грехи наши – *причина* дарования нам благодати и пришествия Сына Божия на землю, а единственная бесконечная *любовь Божия* к людям, как говорит об этом Никодиму Сам истинный Сын Божий: *«так возлюбил Бог мир, что отдал Сына своего едиnorodного, дабы всякий верующий в Него, не погиб, но имел жизнь вечную» (Иоан. 3:16),* или как пишет апостол Павел: **«Бог Свою любовь к нам доказывает тем, что Христос умер за нас» (Рим. 5:8).** Обращать грех и зло в источник добра и блага значит – совершенно извращать учение истинной нравственности. Кроме иезуитов, так поступают еще только невежественные раскольники, по мнению которых, «не согрешив, не покаешься; не покаешься, не спасешься». После сказанного ясно, что принцип целесообразности, имеющий свое полное значение в суждении об уме и премудрости, совершенно не может быть принят как критерий для определения добра и зла.

Утилитаристы предлагают руководствоваться принципом пользы, или выгоды, как критерием, при помощи которого можно, будто бы раз и на всегда установить строгое различие между добром и злом¹⁸. Но нельзя признать истинным и этого критерия, потому что он не только слишком субъективен, ни и грубо эгоистичен, а следовательно – и безнравственен для того, чтобы им можно было руководствоваться в оценке нравственных действий и явлений. С утилитаристской точки зрения очевидные добрые действия легко можно признать за действия злые и наоборот. Не все то, что выгодно, есть добро, и не все то, что убыточно, есть зло. Но при последовательном проведении этого принципа, не может быть одобрено исполнение даже наивысшей заповеди Христовой о любви: *«нет больше той любви, как если кто положит душу свою за друзей своих»* (Иоан. 15:13). Если врач, по христианской любви пользуя больного, страдающего например проказой, сам заражается его болезнью и умирает; то, с утилитарной точки зрения, такое поведение врача не может быть одобрено, потому что врач в данном случае и больному не мог принести существенной пользы и слишком много зла причинил своей смертью, своим детям и даже своим ближним, которым он уже не может более сделать никакого добра. Одним словом, – такой врач, если и не будет из приличия прямо обозван глупцом, то с утилитарной точки зрения он, во всяком случае, не *благоразумен!* Более откровенные из утилитаристов прямо говорят: *«Люби самого себя больше всего. Любовь к врагам есть бессмыслие, потому что такая любовь против человеческой природы»* (Штирнер). *«Человеку позволительно все, что способно удовлетворить его естественные потребности. Глупо было бы пропускать случай, доставляющий такое удовлетворение. Масштаб нравственности заключается в изменчивых людях, а не в абсолютном Боге»* (Вейлер). *«Язычество прославляло ненависть к врагам; христианство требует любви даже и в отношении к врагу; но что разумнее и более морально?»* Этот вопрос ставит материалист Молешот, но оставляет его без прямого ответа. Утилитаристы, как бы отвечая на этот вопрос, говорят: *«Ненависть ко врагам*

разумнее любви к ним», т.е., прямо ставят зло выше добра. Ясно, что критерий, указываемый утилитаристами для определения добра и зла, еще менее соответствует требованиям истины и здравым (не эгоистичным) нравственным понятиям, чем принцип целесообразности.

Только одни христианские богословы, пока они не перестают быть *истинно-христианскими*, стоят на твердой и непоколебимой почве. Такою почвою для них является именно Божественное Откровение. Христианские богословы также утверждают, как и философствующие мыслители, что добро есть то, что *должно быть*, а зло – то, чему *не следовало бы быть*; но при определении того, что должно быть и чего не должно быть, т.е., при определении добра и зла, они прямо и исключительно руководствуются волей Божией, как она выразилась по Божественному Откровению, в творении мира и в примыслении о тварях: что входит в первичный план мироздания, что заповедовано или повелено Самим Богом, в чем видны действия Промысла Божия для спасения людей, то, по учению истинно-христианских богословов – добро, что противоречит воле Божией, то – зло. Только один этот критерий (т.е. Божественное Откровение) для определения добра и зла может быть назван объективным, неизменным и всегда себе равным.

Уже на первой странице Библии под добром ясно разумеется нечто такое, что входит в Божественный план мироздания, что получило свое бытие непосредственно от Бога и что обладает всеми свойствами и совершенствами, которые предначертаны Божественной премудростью. По свидетельству Слова Божия, Сам Бог *семь раз* назвал Свое творение – добрым, хорошим (Быт. 1:4, 8, 10, 12, 18, 21, 25); а по окончании творения, как замечает Бытописатель (Быт. 1:31), «увидел Бог все, что Он создал, и вот **хорошо весьма**». Поэтому добро, как существующее в мире согласно первичному плану мироздания, т.е., согласно Божественной мудрости и благости, христианские богословы определяли как нечто субстанциальное и существенно необходимое, как то, что *должно быть*. Но в выражении – «должно быть» необходимо мыслится понятие

бытия и такой жизни и именно такого бытия и такой жизни какие *должны* быть, т.е. вполне удовлетворяющие благим требованиям воли Божией. Таким образом бытие или жизнь, вполне согласная с волею Божией, как говорят истинно верующие люди, есть самая высшая форма добра, проявляющегося в этом мире, или адекватное выражение своей идеи, как говорят философствующие мыслители. И жизнь, поэтому не без основания называют драгоценным даром Божиим или высшим *благом* человека на земле. С этой точки зрения, само собой разумеется, уже легко указать и все те действия и явления, которые должны быть названы *добрыми*. Это – те действия и те явления, которые дают возможность бытию или жизни правильно развиваться по пути, предсказанному Божественным Промыслом и предначертанному в самой идее истинного богоугодного бытия или *долженствующей быть* жизни.

Так как злом все, как мы видели, признают то, что составляет совершенную противоположность добру, то после сказанного уже и не трудно определить и понятие зла. Если добро есть нечто субстанциональное, существенное и необходимое, как явившееся в этом мире согласно Божественному плану мироздания, или согласно идеи истинного бытия; то зло, следовательно, есть нечто случайное, не субстанциональное, то, *чему бы не следовало быть*, что несогласно с волею Божью и что не входило, как составная и необходимая часть, в Божественный план мироздания – что не создано Богом и с чем человек может и должен вступить в борьбу. Вот почему хотя зло разлилось в мире бурным потоком, и даже как бы грозит одержать победу над добром, но все мы глубоко убеждены, что это явление не необходимое, что *так* не должно бы быть, что злу когда-либо должен быть положен конец, потому что хотя оно и существует, но оно есть именно то, чего не должно было бы быть. Наши симпатии всегда находятся на стороне даже побеждаемого добра, которое навсегда остается для человека предметом, достойным стремления и одобрения. Напротив, зло мы презираем, мы признаем его заслуживающего отвращения и негодования и именно потому,

что, по нашему убеждению, оно есть то, что не должно быть. Мы можем питать (и питаем) сострадание к убийце; но одобрять его злодеяния не станет даже самый развратный и безнравственный человек, если только он не утратил способность здраво мыслить; да и сострадание наше в данном случае, как и во всех других ему подобных, вытекает именно из нашего сознания, что человек совершил то, *чего не должно быть*, что против воли Божией и назначения самого человека, как оно указано в Божественном Откровении. Мы скорбим о том человеке, который своею дурною, развратною жизнью разрушает свое здоровье и разумный строй своей жизни. Мы сознаем, что его поведение *дурно*, не естественно, такое, которого *не должно быть*, что оно есть зло и для него, и для других – и мы находили бы хорошим, естественным и разумным, т. е. *делом добрым*, если бы этот человек оставил свою порочную жизнь и стал вести себя так, как *должно*, как *следует*, т. е., согласно своему назначению или, – говоря точнее словами истинно верующих, – если бы он снова стал жить, как того требует воля Божия, ясно возвещенная людям в Божественном Откровении.

Таким образом, и по своей идее и по всеобщему убеждению человечества, зло есть то, чего не должно было бы быть, есть явление не субстанциональное, а случайное, противное Божественному плану мироздания и промысления, и как ни глубоко коренится оно в мире и в особенности в природе человека, но все согласны с тем, что оно есть явление не естественное и разрушительное, с которым так или иначе нужно бороться для того, чтобы смягчить его разрушительные действия или даже положить конец самому его существованию, хотя в тоже время человеческое сознание ясно видит всю недостаточность естественных сил и средств для полного достижения этой великой цели.

И история, и ежедневный опыт свидетельствуют нам о том, что все человечество не признает зла бытием субстанциональным, что все человечество убеждено, что зло есть то, чего не должно бы быть, почему все лучшие люди всегда работали и работают особенно усиленно в настоящее

время над изысканием средств для борьбы со злом и, где возможно, для совершенного искоренения его. Так, агрономы стараются найти средство, которое бы заставило землю вместо терний и волццов давать прекрасные плоды и обильные урожаи; ветеринары ведут борьбу с болезнями животных; акушеры и акушерки работают над изысканием средств, чтобы в меньших болезнях происходило рождение детей; врачи заботятся об облегчении человеческих страданий и недугов, стараясь, насколько возможно, отдалить от человека день его смерти. Средневековые алхимики нередко в течение всей своей жизни работали над отысканием «философского камня», который бы навсегда освободил человека от роковой его участи: «*земля еси и в землю отыдешу*» (Быт.3:19). Педагоги указывают средства для уничтожения дурных и злых наклонностей, проявляющихся у детей. Законодатели трудятся над тем, чтобы изгнать зло из общественной и государственной жизни; той же цели, хотя и другими средствами, стараются достигнуть богословы и философы, проповедники и публицисты, литераторы и поэты, осуждающие человеческие пороки и восхваляющие добродетели. Все эти общественные деятели, все эти лучшие представители человечества самой своей дружной работой ясно свидетельствуют о своем убеждении, что хотя зло есть и универсальное явление, но что оно существует не необходимо, что следовательно борьба с ним возможна и даже неизбежна.

Средневековые богословы, как, например, Эригена, Петр Ломбард и Николай Кузанский, – определяли еще зло, как простое отрицание добра. Но уже Фома Аквинат нашел такое определение зла неудовлетворительным и отверг его. В свою очередь он определил зло как *privatio boni debiti*, т. е., как лишение или отнятие того добра, которое *должно быть* и поставление на его место того, чего не должно было бы быть. Это определение зла и теперь является господствующим у католических богословов. И действительно, в нем верно указывается черта, характеризующая основное свойство зла. Если здоровье, например, должно быть признано добром или благом, потому что оно содействует высшему благу – бытию в его дальнейшем развитии и согласно его Божественному

назначению, то ясно, что лишение или потеря этого блага и замена его болезнью и физическими страданиями есть зло, так как такая замена препятствует или, по крайней мере, затрудняет правильное развитие бытия и ускоряет разрушение, гибель, небытие.

Если зло есть то, чего не должно было бы быть, то ясно, что самую выдающуюся формой его проявления должно быть признано разрушение, беспорядок, смерть, небытие и уничтожение. А с этой точки зрения легко уже определить и все те действия, все те явления, которые должны быть названы *злыми*. Это – те явления и те действия, которые производят беспорядок, разрушают правильное течение жизни, ускоряют или причиняют смерть, гибель, уничтожение...

Так как в настоящем мире мы различаем два рода бытия – бытие физическое и бытие духовное, то понятно, что только в этих двух формах бытия проявляется и зло: а) *зло физическое* и *зло моральное* или *нравственное*. *Физическим злом* называется все то, чего, по нашему убеждению, не должно было бы быть в физической природе, что нарушает порядок внешней жизни и что вообще затрудняет правильное развитие физического бытия, например пожары, голод, вулканические извержения, землетрясения, физические страдания, болезни, смерть. *Нравственным* или *моральным злом* (вопреки общепринятому словоупотреблению следовало бы эту форму зла назвать *злом в области нравственной жизни*, а не *нравственным злом*) называется все то, чего не должно было бы быть в области нравственной или духовной жизни, что нарушает правильный строй её, производя отклонение от богоугодного развития нравственного бытия, одним словом – то что в религиозной области обыкновенно называется грехом. *Августин* и в особенности *Лейбниц*¹⁹ указывают еще третий вид зла – зло, так называемое *метафизическое*, под которым они разумеют, собственно, «простое несовершенство» или ограниченность конечных существ и конечного бытия, отсутствие у известного рода существ таких действий и атрибутов, которые, по самому назначению своему, могут принадлежать существам иного и преимущественно – высшего порядка. Но то, что является

результатом ограниченности конечного бытия, очевидно, еще не должно быть признаваемо злом. В самом деле, следует ли считать злом то, что конечное создано бесконечным, что растения лишены рассудка, что человек не обладает крыльями и не может, подобно орлу, парить в небесах, что он не всеведущ или что, по ограниченности своего разума, он не может постигнуть самой сущности вещей, что он не всемогущ, не вездесущ, т. е., что он создан только человеком и не может обладать божескими свойствами? Конечное существо вовсе не совершает зла, когда оно действует в пределах своего назначения и когда его действия по необходимости являются ограниченными. Конечное существо, при всей своей ограниченности, в некоторых отношениях может даже иногда сознавать себе вполне счастливым и не испытывать тех мучений, от которых не бывают свободными и существа менее его ограниченные. Ежедневный опыт свидетельствует ясно, что жизнь бедного крестьянина нередко складывается лучше и счастливее, чем жизнь человека, обладающего большими средствами и стоящего на высшей ступени умственного развития. Что так называемое метафизическое зло, не есть зло в собственном смысле, это прямо вытекает и из самого понятия о зле. Как мы сказали уже, зло есть лишение добра; т. е., того, что должно быть, что должно принадлежать известному существу согласно его идее или его познанию по превечному плану мироздания. Потому, например, лишение зрения для человека есть несомненное зло. Но учение о метафизическом зле выходит уже за пределы такого понятия о зле и хочет считать злом даже не лишение, а *неимение* или простое отсутствие того, что по самому назначению своему не должно принадлежать существам данного порядка.

При суждении о зле и его сущности необходимо постоянно иметь ввиду, что явления и действия как в физическом, так и в духовном мире *сами по себе*, собственно говоря, не могут быть признаваемыми ни добрыми, ни злыми, но они являются таковыми только в зависимости от своего направления, которое они принимают, а соответственно и от того, соответствуют они, по своему направлению и характеру, плану мироздания или

уклоняются от него, содействуют ли они достижению блага или противодействуют ему. Следовательно, и сущность зла нужно полагать не в тех явлениях и действиях, которые мы называем злыми, а в том начале или силе, которая дает этим действиям направление, несогласное с целями богоугодного бытия, и потому делает их злыми. Железная дорога, например, имеет своим назначением доставлять пассажирам удобство сообщения. Пока поездом управляет лицо, честно выполняющее свои обязанности, и пока не примешивается к его действиям какая-либо *злая воля*, мы пользуемся всеми благами этого великого изобретения и признаем его делом добрым, благословляя великий и гениальный ум изобретателя. Но как скоро управление железной дорогой попадает в руки дурных и безнравственных людей, не соответствующих своему назначению, *раз* вмешиваются в это дело злоумышленники – и это гениальное изобретение может причинять людям страшное зло и невыразимые бедствия. И так ясно, что даже одно и то же действие или явление может быть и добрым и злым, смотря по тому, из какого источника оно вытекает, и какая сила его движет. Таковыми в особенности оказываются явления в области физической природы.

Так называемое физическое зло в области внешней природы является главным образом в форме временного и случайного нарушения порядка, или правильного течения жизни, и, *само по себе* будучи физическим явлением совершенно естественным, т.е. происходящим по неизменным законам природы оно оказывается злом, собственно говоря, *только для человека* и лишь отчасти для животных, причиняя им вред, убытки, скорби, болезни, а нередко – смерть. Так например наводнение – само по себе явление не только естественное, но во многих отношениях даже благотворное; тем не менее сколько оно причиняет зла *людям* и животным, затопляя целые города, села, поля, разрушая жилища, оставляя множество семейств без крова, без пищи, без имущества, отнимая у многих жизнь, распространяя различные болезни, унося корм, приготовленный для скота и т.д!.. Солнце согревает и освещает землю; без него сам человек не мог бы существовать на земле;

в зависимости от него находится вся жизнь природы – и людей, и животных, и растений; оно влияет на состав и характер воздуха, на климат, на достоинство всех земных плодов. Было время, когда люди даже боготворили это небесное светило, определяющее пределы дня и ночи, боготворили, высоко ценили его благотворное значение для жизни. Но это же самое, столь благодетельное во многих отношениях светило, нередко оказывается причиной страшных бедствий для человека, причиняя смерть (солнечный удар), засухи, неурожаи, болезни, истребляя луговые травы, только лишь взошедшие на полях посевы и т.п. Прекрасна и восхитительна картина, изображающая вулканическое извержение Везувия; но сколько горя и зла жителям Помпеи принесло это само по себе совершенно естественное явление природы! Землетрясение, произведшее некогда страшное опустошение в Лиссабоне и Греции, будучи явлением, происходящим по неизменным физическим законам, и теперь причиняет людям нередко ужасные бедствия и производит страшную панику не только между людьми, но и между животными. Та самая буря, которая очищает воздух, также нередко является причиной великих бедствий и скорбей, производя кораблекрушения со множеством человеческих жертв, разрушая дома, опустошая поля, истребляя деревья, усиливая пламя пожара и т.д. Благотворный для земли и воздуха дождь, которого так часто молит у Бога хлебопашец, размывает, однако же, целые горы, скалы которых, обрушиваясь вниз, покрывают собой нередко целые селения или, по крайней мере, производят в них страшные опустошения. Кроме того, этот же самый благотворный для плодородия земли дождь, промочив до кости человека, нередко причиняет ему страдания, болезни, а иногда даже и смерть, делает несчастными сиротами его детей и таким образом увеличивает в мире скорби, страдания и бедствия. Растения составляют прекрасную и здоровую пищу для человека и животных; но сколько есть между ними ядовитых и вредных, – и сколько погибло людей, сколько испытано зла, пока человечество научилось распознавать эти ядовитые растения! Воздух есть величайшее благо для человека,

животных и растений; без него ни человек, ни животные, ни растения так же не могли бы существовать, как и без солнца или воды, – и однако-же этот самый воздух, насыщенный миазмами и вредными микроорганизмами, часто бывает единственным и самым удобным проводником различных эпидемических болезней – чумы, холеры, моровой язвы. А это зло столь ужасно для человечества, что христианская церковь нашла необходимым в число своих обязательных и ежедневных молитв ввести даже особое прошение «о благорастворении воздухов». Пусть все эти и подобные им явления в области физической природы совершаются по необходимым и неизменным законам природы; пусть они признаются с полной справедливостью явлениями благотворными и во многих отношениях весьма полезными. Но неоспоримо также и то, что они причиняют много зла, скорбей, бедствий и страданий людям и даже отчасти животным. Отчего же это зло падает на головы несчастных людей? Отчего эти явления не ограничиваются только одними благотворными последствиями? Как объяснить себе то, что одни и те же явления в области физической природы в одно и то же время для одних бывают благодетельными, для других вредными? Отчего все люди не получают от них одного только добра и пользы? Конечно, причиною *многих* бедствий, испытываемых от этих явлений физического мира, может быть признан сам человек, поступающий часто неосмотрительно и необдуманно и не берегущий самого себя. Так можно объяснить простуду от дождя и холода, некоторые бедствия во время наводнений, пожара, бури и т.д. Тем не менее, много еще остается и таких физических бедствий, которых не может предотвратить самый осторожный и предусмотрительный человек; таковы например засухи, неурожаи, землетрясения, градобития и т.д. Впрочем, уже одно то обстоятельство, что эти явления в области физической природы сами по себе безразличны, что они являются *иногда* злыми только для людей и при том – не всегда для всех, а лишь для некоторых, заставляет нас, так сказать, предугадывать, что причину этого зла следует искать не

в физической природе, а у самого человека, для которого эти явления только и оказываются злом.

Если в физическом неодушевленном мире проявление зла заметно еще не с особенной ясностью, его характер еще не обнаруживается с достаточной неопределенностью, и если здесь оно может быть принимаемо только в смысле некоторого беспорядка, происходящего в природе, в смысле вреда, убытка и неприятности для человека и отчасти для остальных животных; то природа одушевленная, мир живых существ – от насекомых до человека – представляется уже как бы исключительным царством зла, насилия, борьбы, враждебности, смерти и уничтожения. Здесь именно господствует тот роковой закон, который принято некоторыми называть «*bellum omnium contra omnes*» – «войною всех против всех». Весь видимый нами мир наполнен как бы существами, безгранично враждебными друг к другу. Насекомые, пресмыкающиеся и животные истребляют и уничтожают друг друга самым безжалостным образом. И целью этой всеобщей борьбы становится не победа только одного живого существа над другим, или ограничение одного в пользу другого, а совершенное уничтожение и смерть другого существа, т.е., зло в его наивысшем обнаружении. Некоторые оптимисты, а также и многие католические богословы даже в истреблении животными друг друга еще не видят настоящего зла и почти готовы признать это явление добром или, по крайней мере порядком, который *должен* существовать даже в наилучших из всех возможных миров. «Что касается зла, которое претерпевает неразумная тварь (насколько у неё может быть речь о зле), говорит например католический богослов Гаке²⁰, то повсюду оно является как *средство для высшей цели* (принцип иезуитов!), в сущности, не как нарушение (?), а как сохранение физического порядка. Смотрят например, как на зло на то, что так часто солнечный луч опаляет растение, наводнение опустошает целые засеянные поля, молния раскалывает могучий дуб, точно также, что растения безжалостно истребляется животными, а эти последние – опять друг другом и в особенности человеком, их страшным врагом. Но на эти различные индивидуумы и роды

творений следует смотреть не как на изолированные существа, но как на членов и особенные виды высшего и более всеобщего порядка, которые поэтому подчиняются также и высшим, более всеобщим законам. Если в физическом мире сохранение целого и всеобщего порядка требует, чтобы было уничтожено отдельное и разрушен особый порядок, то зло низшего порядка *становится добром* высшего и потому не есть доказательство *против*, но наоборот *в пользу* премудрости Божией. Конечно, – заключает указанный католический богослов, – мы не всегда знаем связь особенных зол и малых беспорядков со всеобщим порядком, потому что мы не знаем совершенно систем законов, которыми управляется мир. Если бы мы могли обозреть все кольца в великой цепи мировых вещей, как Тот, Который держит в Своей всемогущей руке первое и последнее, то там, где нам является теперь беспорядок и дисгармония, мы увидели бы только чудный порядок и гармонию. Но наше незнание, ни в каком случае не уполномочивает нас роптать на Творца и Правителя универса».

Совершенно верно, что «борьба всех против всех», господствующая в царстве животных, ничего не говорит *против* премудрости Творца и Благопромыслителя, как испорченные своенравными детьми часы ничего не говорят против мудрости часового мастера, прекрасно устроившего их с самого начала. Совершенно верно, что никто не имеет права роптать на Бога за существующее в мире зло, так как не Он должен быть признан его виновником. Но, как мы видели, нельзя судить о зле с точки зрения его целесообразности, потому что в этом случае мы допустим совершенное смешение нравственных понятий и не только отождествим добро со злом, но и признаем зло главным источником добра, как это случилось у Лейбница. Верно и то, что в настоящем мире одно животное поддерживает свое существование за счет других. Но кто все-таки не содрогается всем существом своим, видя, как кровожадный волк растерзывает своими зубами беззащитного ягненка? Кого не возмутит пролитая и сгустившаяся кровь даже и растерзанного животного? А это что значит, как не то, что само существо наше

возмущающееся при виде страдания животных свидетельствует нам, что эти явления *не должны бы* иметь места, что они зло?

Оптимисты, кроме того, обходят глубоким молчанием длинный ряд явлений, которые совершенно не объяснимы с их точки зрения. Дело в том, что животные истребляют не всегда только для поддержания своего дальнейшего существования; не всегда на уничтожении одних развивается бытие других. Напротив, еще чаще животные истребляют друг друга как бы только потому, что одни из них сильнее других, что они могут уничтожать и истреблять других существ, более слабых и беззащитных. Кажется, как будто бы в этом отношении они действуют по какому-то роковому закону, в силу которого они *должны* только уничтожать, умерщвлять и истреблять друг друга. Собаки, например, с непонятной злостью и свирепостью нападают на бессильного, беззащитного и никак им зла не сделавшего кролика, терзают его безжалостно на части и только после этого приходят в себя и успокаиваются; они даже не едят его, а только отнимают у него жизнь, уничтожая его без всякой надобности. В жалком кролике собаки не могут видеть своего врага, так что действие их нельзя объяснить ни самозащитой, ни инстинктивным побуждением к поддержанию своего существования. Зачем же отнимают они жизнь хотя бы то и у кролика? Кому она нужна? Зачем произведено это уничтожение бытия? Какой смысл в этом зле? Но таким же точно образом и кошка мучает беззащитную птичку или мышь. Она даже не уничтожает их сразу, но только как бы наслаждается страданиями и смертью истребляемых ею существ. «Так непрестанно, от червя до человека, – говорит Э. Навиль, – осуществляется в мире страшный закон, обрекающий живые существа на взаимное самоистребление. Вся земля, непрерывно напоемая кровью, представляет как-бы единый необозримый алтарь, на котором все живущее должно закалаться до конца, без меры, без пощады. Родиться, страдать, умереть и причинять друг другу страдания и смерть – такова судьба животных. Зло, тяготеющее над ними, есть общий закон жизни».

Если мы обратим внимание на само устройство животных организмов, то мы увидим, что этой враждебности животных друг к другу, их борьбе и взаимному самоуничтожению не только покровительствует, но и содействует сама природа, потому что она дает животным все средства для этой борьбы и взаимного истребления, средства не для самозащиты только, но и для нападения: хищнические инстинкты, кровожадность, силу, мускулы, зубы, когти, клюв, яд, рога и т.п.

Самым страшным врагом и истребителем всего живущего на земле является без сомнения человек. «Он убивает, – говорит Эрнст Навиль, – чтобы утолить свой голод, убивает, чтобы заpastись одеждою, убивает, чтобы иметь чем украшать свое тело, убивает нападая, убивает защищаясь, убивает в интересах науки, убивает для забавы, убивает потому, что хочет и может убивать». Но в свою очередь звери и животные также хорошо знают своего непримиримого врага и потому готовы в каждый удобный момент отплатить ему наивозможно большим злом. Трудно даже определить, как много в мире живых существ, которые могут причинить человеку не только страшный вред, но и самую мучительную смерть. Никогда и нигде он не может считать себя в безопасности от этих раздраженных врагов своих – насекомых, пресмыкающихся, хищных зверей и разных животных.

Шопенгауэр совершенно справедливо утверждает, что страдания, как зло, всегда находятся во внутренней связи с развитием самосознания. Страдает только тот, кто ясно сознает причиненные ему страдания. Врачи, намереваясь сделать больному трудную операцию, которая должна причинить ему тяжкие страдания, обыкновенно дают ему средства, способные лишить человека на некоторое время его сознания. Потерявший свое сознание через опьянение спиртными напитками, часто вовсе не чувствует боли, которая причиняется ему в это время. Поэтому, как бы кто не смотрел на животных и их внутреннюю жизнь, но в виду отсутствия у них самосознания, их страданий нельзя даже и сравнить с теми страданиями, которые испытывает человек, одаренный в полной степени самосознанием и разумом. Вот почему в самых ужасных

размерах зло обнаруживается именно в жизни людей, и здесь, особенно, выясняется уже действительный характер зла.

По действиями человека мы можем с точностью уже определить, что источником как зла, так и добра в человеческой жизни служит *воля* самого человека. Ежедневный опыт свидетельствует нам, что когда эта воля направляется разумной любовью, человек делает добро; когда волю человека двигает эгоизм, она становится источником зла. Из действий человека мы ясно видим и то, что степень и количество зла, совершаемого человеком, находится в прямой зависимости от степени развития его эгоистических страстей. *«Изнутри, из сердца человеческого»*, лишенного любви и поработанного эгоизмом, *«исходят злые помыслы, прелюбодеяния, любодеяния, убийства, кражи, лихоимство, злоба, коварство, непотребство, завистливое око, богохульство, гордость, безумство»* (Мк.7:21, 22)²¹.

К сожалению, как это может видеть каждый, в жизни человека гораздо в большей мере господствует эгоизм, чем любовь, а потому и человек больше делает зла, чем добра. Нет порока, нет злодеяния, нет преступления, на которые не был бы способен человек, руководствующийся в своей жизни и в своей деятельности эгоистическими побуждениями. В причинении зла себе и своим ближним оно превосходит иногда самых злых и самых кровожадных зверей. Тюремь и ссылочные места наполнены убийцами, матереубийцами, детоубийцами. Много ли зверей можно найти способными к такого рода злодеяниям? Известны ли между ними случаи самоубийств? Способно ли хотя одно животное, подобно человеку, развратною и грязною жизнью расстраивать свое здоровье и ускорять свою смерть? А что сказать об ужасных войнах, похищающих сотнями тысяч человеческие жизни, причиняющих ужасные страдания раненым, лишаящих семейства кормильцев, отнимающих у престарелых родителей сыновей, у детей – отцов, у жен – мужей, а у народов – здоровые и полезные силы? «Ничто так не противно природе человека, как война, – говорит Навиль, – и ни на что он не устремляется с таким рвением как на войну». Далее – сколько горя испытывает человек от всевозможных

болезней, страданий и нравственных мучений! Сколько зла приносит ему нищета, неудачи в делах, мелочные интриги, происки, клевета, угрызения совести, старость и страх смерти! «Представьте себе толпу в цепях, приговоренных к смерти», – говорит Паскаль²²; «каждый день некоторые из них умерщвляются в виду остальных; остающиеся видят свое собственное положение в положении им подобных, и смотрят друг на друга с чувством скорби и безнадежности, ожидают своей очереди. Вот картина положения человечества».

Весь свой век человек трудится в поте лица своего, и весь свой век он однако же бедствует, скорбит и не имеет покоя. *«Поистине все труды человека – для рта его, а душа его не насыщается»* (Еккл. 6:7). И там, где человек думает найти свое счастье, он в большинстве случаев, находит только «суету сует», горе, скорби, страдания, болезни, вражду и неиссякаемый источник мучений. Ищет он, подобно Соломону, счастья в семье, но часто находит врага в самой жене своей; ищет он счастья в детях, но они приносят ему только огорчения и новые заботы; считает он источником счастья богатство, а оно оказывается только во вред ему. Понятны после этого слова Соломона: *«И возненавидел я жизнь, потому что противны стали мне дела, которые делаются под солнцем»* (Еккл. 2:17).

Из сказанного видно, что в человеческой жизни формы проявления зла гораздо сложнее и разнообразнее, чем в области внешней природы и царстве животных. В человеческой жизни *то, чего не должно бы быть*, является и как зло физическое, и как зло моральное. Первое обнаруживается в форме физических страданий, болезней и смерти; второе – в форме погрешностей и заблуждений, в особенности же – в форме уклонения человеческой *воли* от воли Божией, т.е., во грехах. Наконец, в человеческой жизни есть еще особый вид зла – *malum societatis* (плохая компания), под которым обыкновенно понимают все те неприятности, невзгоды, лишения и скорби, которые должен испытывать каждый человек, как член общества или государства.

Впрочем, многие мыслители, в особенности *детерминисты* и оптимисты, желают значительно смягчить, если не уничтожить

совсем характер зла в области человеческой жизни. Но попытки этих мыслителей должны быть признаны, однако же, неудачными.

Что детерминисты, отвергая свободу человеческой воли, не признают зла, даже в форме греха, об этом мы будем говорить подробно в свое время, когда будем рассматривать вообще возражения, направляемые против богооткровенного учения о происхождении зла в мире. Тогда мы ясно увидим также и то, что детерминистическое учение основывается на совершенно ложных началах.

Другие мыслители не признают злом человеческие заблуждения, потому что заблуждения, по их мнению, принадлежат к деятельности только одного ума, а не воли. Но уже *Паскаль* совершенно справедливо заметил²³: «Мы познаем истину не одним разумом, но и *сердцем*; этим-то последним путем мы постигаем первые начала, и напрасно старается оспаривать их разум, который тут совсем не у места». Но таким же точно путем усваиваются нами и *заблуждения*. Особенно это нужно сказать о философских мировоззрениях. Ни один из добросовестных мыслителей не может утверждать, что его взгляды и мнения основываются на таких несомненных *рациональных* данных, которые не находятся в зависимости от сердца. Все философские учения определяются главным образом лишь внутренним и субъективным чувством, так сказать, симпатиями и антипатиями каждого мыслителя. Добросовестные мыслители сознаются в этом открыто. «Мировоззрения, говорит, например *Риль*, не суть дело только одного рассудка... Сердце, а не рассудок, есть настоящий виновник их... Относительно выбора метафизической системы вопрос решают только склонность и вкус». И действительно, только с этой точки зрения личных симпатий и антипатий можно объяснить себе то обстоятельство, почему известные мыслители отдают предпочтение одной философской системе перед другой, и почему из слушателей одного и того же философа одни становятся его последователями, а другие его противниками. Но раз заблуждения усваиваются сердцем, они непременно проводятся в жизнь и таким образом, будучи сами

по себе злом, как ложь, становятся неиссякаемым источником всякого рода зла, бед, скорбей и несчастий. Сам Иисус Христос говорил Своим ученикам, что под влиянием заблуждений люди будут их преследовать и даже убивать, думая, однако же, что этим они делают угодное Богу (Ин.16:2). По заблуждению, иудейские книжники и фарисеи не приняли обетованного Мессию, Которого они так напряженно ждали, и настояли на Его крестной смерти; ибо если бы они не впали в заблуждение, то не распяли бы Господа славы (1Кор.2:8). А к каким бедствиям и несчастиям могут привести философские заблуждения – рационализм, коммунизм, материализм, социализм, нигилизм и т.п., это мы знаем по горькому опыту.

Желая смягчить зло в области человеческой жизни, оптимисты и некоторые католические богословы объясняют *физические страдания* людей или в смысле средства для достижения *высших нравственных целей* (принцип иезуитский) или в смысле наказания за содеянные грехи. Но, во-первых, и в том и в другом случае эти мыслители допускают смешение добра со злом, а во-вторых, и в том и в другом случае они признают Бога виновником этого зла. Как известно, уже *Августин* утверждал, что Бог, есть причина того реального в зле, что в зле есть положительного и что Он – не виновник только того формального в зле что составляет в нем лишение. *Лейбниц* также говорит²⁴: «О физическом зле можно сказать, что Бог *часто желает его* (зла!) как должного наказания за вину, а часто также в виде средства для цели, т.е., для предупреждения бóльших зол и для достижения наибольших благ. Наказание равным образом служит к улучшению и устранению, и зло часто ведет к большему ощущению добра иногда также приводит к большему совершенству того, кто его (зло) творит, как и посеянное семя при возрастании подвергается некоторого рода повреждению». Раньше мы уже показывали, каким образом Лейбниц превращает зло в добро и даже первое делает источником последнего. Но Августину и Лейбницу в этом отношении слепо следуют почти все католические богословы, отождествляющие физические страдания то с *bonum virtutis* (добром добродетели), то с *bonum*

justitiae (добром справедливости). Защитники благ в человеческих страданиях и скорбях обыкновенно указывают на их благотворное значение для нашего нравственного усовершенствования, на их искупительную силу в отношении к нашим порокам и преступлениям и т.д. «Справедливо ли, – спрашивает, например, Фенелон в своем рассуждении о пользе креста и скорбей (Соч. т. II), – называть злом скорби, посылаемые Богом для нашего нравственного очищения, дабы сделать нас достойными Его любви и милосердия?» и отвечает: «То не может быть злом, из чего истекает для нас столь великое добро... Он *причиняет* нам *страдания* только для того, чтобы улучшить нас»²⁵.

Оптимисты ссылаются даже на одного древнего философа, который, страдая припадками подагры, будто бы сказал: «Скорбь, что бы ты ни делала, ты никогда не заставишь меня согласиться, что ты – зло!». По поводу этого изречения Навиль совершенно справедливо замечает: «В виду скорби другого наше сердце также имеет основание сказать: «философия, что бы ты ни говорила, ты никогда не заставишь меня согласиться, что скорбь – не зло!».

Рассмотрим рассуждения оптимистических мыслителей и католических богословов несколько частнее.

1. Совершенно неверно утверждение Лейбница, будто бы *Бог хочет зла людям*, хотя бы то даже и с благими намерениями. Если бы это было действительно так, то Бог не был бы всеблагими любвеобильнейшим существом; а Бог, как всесовершеннейшее существо, не может не быть существом всеблагим. Поэтому сказать, что Бог хочет зла людям, это значит – отрицать не только благодать в Боге, но и самое бытие Божие.

2. Зло никогда не может быть ни средством, ни причиною добра. По основному закону нашего мышления, оправдываемому так же и опытом, причина должна заключать в себе в большей мере то, что содержится в произведенном ею действии; поэтому добро может быть произведено только доброю силою. Утверждать вместе с Лейбницем, что «зло приводит к большему совершенству того, кто его творит» значит

проповедовать полную безнравственность. Неужели кто-либо может допустить, что высшего совершенства достигают только отцеубийцы и детоубийцы?

3. Физические страдания человека, его лишения, голод, утрата имущества, болезни, смерть сами по себе всегда суть зло и вытекают из предшествовавшего зла, как его следствия. Человек теряет, например, здоровье вследствие своей предшествующей дурной и развратной жизни. Здесь потеря здоровья (одно зло) есть прямое следствие или даже только продолжение дурной жизни человека (другого зла). Болезни, развившиеся по причинам, от человека *непосредственно* не зависящим также суть зло. Мы скорбим, видя страдания несчастных, и самой этой скорбью своей ясно свидетельствуем о своем глубоком убеждении, что эти страдания – *зло*, что их *не должно быть*. Кто видел ужасные страдания умирающего дитяти, которое лично еще не сделало никакого зла, тот не станет приписывать благотворного значения для нравственного усовершенствования, по крайней мере, *этим* страданиям и для *этого* дитяти. Слова Спасителя о слепорожденном: «*не согрешил ни он, ни родители его, но да явятся на нем дела Божии*» (Иоан. 9:3) указывают лишь на то, что слепота этого несчастного не была наказанием ни за его личные грехи, ни за грехи его родителей. Но Спаситель не назвал её добром, хотя по поводу её явились дела Божии. Напротив, что эту слепоту Господь признавал злом, т.е. тем, *чего не должно бы быть*, это видно уже из того, что Он исцелил слепорожденного, и таким образом Своею божественной силой уничтожил то, что противно воле Божией и *чему не следовало бы быть* – и в этом именно (т.е., в уничтожении зла) в данном случае проявились дела Божии. Если же с точки зрения целесообразности зла считать эту слепоту от рождения добром только потому, что на ней проявились дела Божии, тогда нужно считать добром и беснование тех несчастных, которые находились во власти дьявола, равно как грехи, проклятие и смерть всего рода человеческого, от которых избавил нас истинный Сын Божий, потому что в искуплении человечества от этих зол наиболее проявилось дело Божье²⁶.

4. Физические страдания человека не суть добро даже и тогда, когда смотрят на них как на наказание за содеянные грехи, потому что при этом у каждого невольно должна возникнуть мысль, что лучше было бы, если бы мы вовсе не заслужили никакого наказания, т.е., что наказание вообще есть то, чему *не следовало бы быть*, если бы мы находились в невинном состоянии. Даже и в школах добром признается не наказание, а *исправление*, которое с наказанием нередко находится только во внешней связи.

5. Из книги Иова, равно как и из многих других мест Св. Писания мы знаем, что Господь, действительно, *попускает* испытания людям. Но *попускать* не то же, что желать или одобрять, а тем более совершать зло. В этом отношении Бог, так сказать, только не препятствует тому, что совершается, хотя и всегда может воспрепятствовать этому. Тем не менее Он попускает совершаться злу не иначе, как в преддверии последствий, соответствующих Его святости, благодати, премудрости и всемогуществу. Затем, – из того, что Бог попускает совершаться на земле злу, вовсе не следует, что Он его не осуждает, что оно Ему угодно, и что оно поэтому есть то, *что должно быть*, т.е., добро. Иову причиняет зло не Бог, а дьявол по попущению Божию, так как Бог, по своему всеведению, знал, что это зло не погубит праведника, и что последний выйдет победителем из борьбы с ним. В других случаях эти испытания происходят от самих же людей, но также по попущению Божию. Вот почему и св. апостол Иаков пишет в своем послании (Иак.1:13–15): *«В искушении никто не говори: Бог меня искушает; потому что Бог не искушается злом и Сам не искушает никого, но каждый искушается, увлекаясь и обольщаясь собственной похотью; похоть же, зачавши рождает грех, а сделанный грех рождает смерть»*. Каким образом возможно это попущение Божие зла в мире и даже грехов, как действий свободной воли человека, это понять не трудно, если мы примем во внимание то обстоятельство, что Бог, даровавший человеку свободу воли при его создании, по своей неизреченной благодати, не отнял у него этого драгоценного дара и после его падения. Роптать на Бога за то,

что Он попускает совершаться в мире злу, значит – требовать от Него, чтобы Он отнял у человека свободу воли, т.е., требовать, чтобы Он Сам совершил величайшее зло. Прекрасно рассуждает по этому поводу даже свободомыслящий Руссо в своем Эмиле. «Если человек действует свободно, то он действует сам собой, – говорит он; – и все, что делает он свободно, не может уже быть приписано Провидению. Оно не желает зла, делаемого человеком, когда последний дурно употребляет дарованную ему свободу, но не препятствует делать его, или потому, что это зло уже не может ниспровергнуть порядка благоустроенной системы мира, или потому, что не может ему воспрепятствовать в том, не лишив его свободы и не сделав чрез это еще большего зла унижением его природы. Оно создало его свободным с тем, чтобы он делал не зло, а добро по выбору. Оно поставило его в состояние делать этот выбор через надлежащее употребление дарованных ему способностей; но с другой стороны Оно ограничило его силы в такой степени, что дурное употребление предоставленной ему свободы не может разрушить всеобщего порядка. Совершаемое человеком зло падает на него самого, не делая никакого расстройства в мировой системе. Поэтому роптать на Бога, что он не препятствует человеку делать зло, значит – роптать на то, что Он дал ему превосходнейшую природу, что соединил с его действиями возвышающую его нравственность, что дал ему право на добродетель... Но могло ли Провидение положить противоречие в нашей природе и дать награду, предназначенную за добрые дела, тому, кто не имел власти делать зло? Как! – восклицает Руссо, – неужели ради воспрепятствования человеку быть злым, надлежало ограничить его физическим побуждением (инстинктом) и сделать скотом? Нет, Боже души моей, я никогда не буду винить Тебя за то, что Ты создал ее по Твоему образу, чтобы я мог быть всегда свободным, счастливым и добрым!».

И так ясно, что даже и те испытания, иногда весьма тяжкие, которые попускаются Богом, не суть добро сами по себе, почему они и не совершаются непосредственно Самим Богом. Если бы они были добром сами по себе, то Господь наш Иисус

Христос не наставлял бы своих последователей ежедневно молить Бога: *«Отче наш! Не введи нас во искушение»* (Мф.6:9,13) – не говорил бы им: *«бодрствуйте на всякое время и молитесь, да сподобитесь избежать всех сих будущих бедствий»*. *«Молитесь, чтобы не впасть во искушение»* (Лук. 21:36; 22:46). Читая книгу Иова, мы поражаемся его страданиям; но никто из нас не пожелает, чтобы подобные страдания повторились в его собственной жизни. Сам Господь до кровавого пота молил в Гефсиманском саду Отца небесного, дабы миновала Его чаша предстоявших Ему страданий. Оптимисты восхваляют страдания, как средство для высших нравственных целей. Но они не хотят понять, что добро заключается не в страданиях, по поводу которых человек раскаивается в своей прежней греховной жизни и, *при помощи благодати Божией*, начинает стремиться к нравственному усовершенствованию, а в *подвигах* человека, в *мужестве* его духа, с которым он в настоящей жизни ведет борьбу со злом, т.е., что добро заключается не в страданиях и скорбях, а в *добродетелях* человека, побеждающего эти скорби, как зло. В этом смысле нужно понимать и слова ап. Павла: *«Все для вас, дабы **обилие благодати** тем большую во многих произвело благодарность во славу Божью. Посему мы не унываем... Ибо кратковременное легкое страдание наше производит в безмерном преизбытке вечную славу, **когда мы смотрим не на видимое, но на невидимое**»* (2Кор.4:15–18. Срв. 1Петр. 4:14; Рим.8:18).

6. Оптимисты указывают нам на добродетельные самоистязания индийских факиров и на добровольные лишения монахов. Но в самоистязаниях факиров ничего нет ни хорошего, ни доброго; в них проявляется только зло религиозного заблуждения. Что же касается христианских монахов, то и у них опять-таки добро нужно полагать не в лишениях, а в тех *подвигах* и в том возрастающем *мужестве* духа, с которым они переносят всевозможные лишения, скорби и бедствия.

И так, напрасно оптимисты, употребляя иезуитские приемы, хотят поколебать истину, заключающуюся в словах св. апостола Иоанна, равно как и других местах Св. Писания, что *«весь мир*

во зле лежит» (1Ин. 5:19). Факт этот несомненен. Но как можно объяснить его? Неужели зло в мире существует от начала самого мира? Неужели человек создан для того только, чтобы страдать и умереть? Но против этого говорит уже то, что нам от природы вложено убеждение, что мы рождены для блаженства, а не для страданий. Каждый хочет быть счастливым и каждый ищет этого счастья. Какой же смысл имело бы это прирожденное нам стремление к счастью, если бы мы созданы были только для страданий и скорбей? Какой смысл имела бы та борьба со злом, которую так дружно ведет все человечество? Грех царствует в мире. Это – факт. Но откуда он и кто дал ему это могущество и власть? Зло с одной стороны должно быть признано явлением случайным и не необходимым, с другой – всеобщим и универсальным. В чем после этого должно полагать его сущность? Как оно могло появиться в мир, когда все убеждены в том, что оно и есть именно то, чему не следовало бы существовать? Вот роковой вопрос, который настойчиво требует своего решения от всякого мыслящего человека.

II. Учение Божественного Откровения о происхождении зла в мире

Существование в мире физического и нравственного зла, разнообразных страданий и смерти, эгоистических страстей и вражды, злобного настроения и злодеяний всякого рода, – издавна составляли загадку трудную и неразрешимую для человеческого разума. Откуда зло в мире? Πόθεν τό κακόν; этот вопрос признавался серьезнейшим вопросом, как для древнейших, так и для новейших философствующих мыслителей и ученых.

Рационалисты и атеисты, не верующие в бытие личного Бога, между прочим, в существовании зла в мире думали найти опору для своего неверия и для успокоения своей мятущейся совести. Рядом с существованием зла в мире, – говорят они, – человеческий разум не может допустить бытия бесконечно-премудрого, всеблагого и всесвятого Бога, как не может он допустить и бытия злого бога, который один только мог бы быть признан настоящим виновником существующего в мире зла. Вообще, по их мнению, бытие зла в мире нельзя будто бы примирить с благостью и святостью Творца мира: или то, или другое.

Итак спрашивается: каким образом, не отвергая бытия всеблагого, всесвятого и премудрого Бога можно объяснить себе то, откуда и каким образом могло явиться в мире зло и как оно вообще может существовать, если миром управляет и о мире промышляет Божество?

Самый древнейший и в тоже время самый верный ответ на этот вопрос, как в космологическом, так и в психологическом отношении предлагает ветхозаветное Божественное Откровение.

По повествованию книги Бытия (гл. 1), Бог зла не создавал. Напротив, Он создал только доброе. Все, что вышло из рук Творца, вполне соответствовало общему плану мироздания, было именно тем, чем оно и должно было быть по предвечному указанию, предначертанному божественною

благодатью и премудростью. Каждый день творения Бог как бы обзирал все созданное Им и каждый раз Сам свидетельствовал, что все сотворенное было хорошо, добро (Быт. 1:4, 8, 10, 12, 18, 21, 25). А заканчивая свое повествование о шестидневном творении, Бытописатель, как мы упомянули уже, даже заметил: «И увидел Бог **все**, что Он создал, и вот хорошо **весьма**» (Быт. 1:31).

Виновником зла, по свидетельству Божественного Откровения, был не Бог, а созданный им человек, как свободно-разумное существо, злоупотребившее дарованной ему свободой. Вот что повествует нам об этом книга Бытия: «И создал Господь Бог человека из праха земного, и вдул в лицо его дыхание жизни, и стал человек душою живою. И насадил Господь Бог рай в Эдеме на востоке; и поместил там человека, которого создал. И произрастил Господь Бог из земли всякое дерево, приятное на вид и **хорошее** (доброе) для пищи, и дерево жизни посреди рая, и дерево познания добра и зла... И взял Господь Бог человека, которого создал, и поселил его в саду Эдемском, чтобы возделывать его и хранить его. И заповедал Господь Бог человеку, говоря: от всякого дерева в саду ты будешь есть; а от дерева познания добра и зла, не ешь от него; ибо в день, в который ты вкусишь от него, смертью умрешь» (Быт.2:7–9, 15–17). Далее Бытописатель рассказывает о том, как Господь из ребра Адама создал жену – Еву, потому что не хорошо было бы человеку быть одному, не имея среди всех живых существ ни одного подобного ему. Райское состояние человека изображается блаженным и невинным. Адам не был создан как существо вполне совершенное и добродетельное, для которого падение было бы невозможным; но он был одарен от начала такими способностями, при помощи которых мог достигать высшего совершенства. Он имел разум чистый и непомянутый, так что мог дать имена животным²⁷, познал происхождение своей жизни, понимал откровение Самого Бога, мог «постигать истину, различать правду от неправды, узнавать и восхвалять творца своего» (Августин). При всем том разум первых людей не был вполне совершенным, если мог быть побежден хитростью змея,

а что он нуждался в развитии, это видно уже из того, что Ева решилась вкусить запрещенного плода наиболее *«потому, что оно дает знание»* (Быт. 3:6). Воля первых людей была свободна от греха и греховной похоти, но она еще не находилась в состоянии полной добродетели, к которой могла только стремиться. «Адам, по изъяснению Климента Александрийского, при сотворении не был вполне совершенным, но был способен к принятию всего доброго; ибо добродетель и способность к совершению её – не одно и то же». Невинное состояние первых людей Бытописатель изображает следующими краткими словами: *«И были оба наги, Адам и жена его, и не стыдились»* (Быт. 2:25). Кроме того они наслаждались в раю миром и покоем, воодушевляемые благодарною радостью и сыновней преданностью к Богу. По отношению к внешней природе и животным Адам представляется как неприкосновенный и полновластный владыка и обладатель. Наконец, по своему телу, он был свободен от утомления, болезней и смерти. Впрочем, бессмертным он был не по природе своей, а единственно по благодати и милости своего Творца: его состояние не заключало в себе невозможности умереть, а возможность не умереть (Августин); он был свободен от необходимости умереть (Ефрем Сирин, Василий Великий, Мефодий и др.)²⁸.

О самом факте потери райского блаженства и грехопадении прародителей Бытописатель рассказывает следующее: *«Змей был хитрее всех зверей полевых, которых создал Господь Бог. И сказал змей жене: подлинно ли сказал Бог: не ешьте ни от какого дерева в раю? И сказала жена змею: плоды с дерев мы можем есть, только плодов дерева, которое среди рая, сказал Бог, не ешьте их и не прикасайтесь к ним, чтобы вам не умереть. И сказал змей жене: нет, не умрете, но знает Бог, что в день, в который вы вкусите их, откроются глаза ваши, и вы будете, как боги, знающие добро и зло. И увидела жена, что дерево хорошо для пищи, и что оно приятно для глаз и вожделенно, потому что дает знание; и взяла плодов его и ела; и дала также мужу своему, и он ел. И открылись глаза у них обоих, и узнали они, что наги, и сшили смоковые листья,*

и сделали себе опоясания. И услышали голос Господа Бога, ходящего в раю во время прохлады дня; и скрылся Адам и жена его от лица Господа Бога между деревьями рая. И воззвал Господь Бог к Адаму и сказал ему: Адам, где ты? Он сказал: голос Твой я услышал в раю, и убоился, потому что я наг, и скрылся. И сказал Бог: кто сказал тебе, что ты наг? не ел ли ты от дерева, с которого Я запретил тебе есть? Адам сказал: жена, которую Ты мне дал, она дала мне от дерева, и я ел. И сказал Господь Бог жене: что ты это сделала? Жена сказала: змей обольстил меня, и я ела. И сказал Господь Бог змею: за то, что ты сделал это, проклят ты пред всеми скотами и пред всеми зверями полевыми; ты будешь ходить на чреве твоём, и будешь есть прах во все дни жизни твоей; и **вражду** положу между тобою и между женою, и между семенем твоим и между семенем ее; оно будет поражать тебя в голову, а ты будешь жалить его в пяту. Жене сказал: умножая умножу **скорбь** твою в беременности твоей; в **болезни** будешь рождать детей; и к мужу твоему влечение твое, и он будет **господствовать** над тобою. Адаму же сказал: за то, что ты послушал голоса жены твоей и ел от дерева, о котором Я заповедал тебе, сказав: не ешь от него, **проклята земля** за тебя; со **скорбью** будешь питаться от нее во все дни жизни твоей; **терния** и **волчцы** произрастят она тебе; и будешь питаться полевою травою; в **поте лица твоего** будешь есть хлеб, доколе не **возвратишься в землю**, из которой ты взят; ибо прах ты, и **в прах** возвратишься... И сделал Господь Бог Адаму и жене его одежды кожаные, и одел их. И сказал Господь Бог: вот Адам стал как один из Нас, зная добро и зло; и теперь как бы не простер он руки своей, и не взял также от дерева жизни, и не вкусил, и не стал жить вечно. И **выслал его** Господь Бог **из сада Едемского, чтобы возделывать землю**, из которой он взят. И **изгнал Адама**, и поставил на востоке у сада Едемского херувима и пламенный меч обращающийся, чтобы охранять путь к дереву жизни» (Быт. 3).

Так Божественное Откровение возвращает людям исторический факт падения первых людей и появление зла в

мире в виде борьбы с внешней природой, скорбей, вражды, изнеможения, тяжких болезней и смерти.

Факт этот изложен с замечательной простотой и наглядностью, как только может говорить непосредственный очевидец, беспристрастный историк или человек, удостоившийся Божественного Откровения. И неудивительно, все лучшие богословы древнего и нового мира, как например, Иустин Мученик, Феофил Антиохийский, Афинагор-философ, Ириней, Тертуллиан, Василий Великий, Григорий Богослов, Иоанн Златоуст, Амвросий Медиоланский, Иоанн Дамаскин и мн. др., понимали это библейское повествование о грехопадении прародителей в точном и буквальном смысле. Тем не менее уже в древности являлись мыслители и писатели, находившиеся под влиянием того или другого ложно-философского мировоззрения, которые не хотели понимать этого библейского рассказа в его собственном буквальном смысле, так как он находился в противоречии с их философским мировоззрением, с которым расстаться они не имели достаточного мужества и ради которого решились пожертвовать прямым и ясным смыслом Божественного Откровения. Так, уже известный александрийский ученый иудей Филон, усвоивший учение древнегреческого философа Платона, по которому источником зла признается материя или чувственность, с этой точки зрения видел себя вынужденным понимать библейское повествование о грехопадении прародителей не в собственном смысле, а только аллегорическом. Под древом познания добра и зла он разумел лишь ум человеческий, ищущий познания и различающий противоположные предметы, под змеем-искусителем – чувственную похоть человеческой природы, под разговором Евы со змеем – внутреннюю борьбу первых людей с чувственностью, под грехопадением – победу чувственности над разумом и т.д. Под влиянием Филона в этом отношении находились знаменитые александрийские христианские богословы – *Климент* и *Ориген*, которые поэтому также изъясняли библейское повествование о грехопадении прародителей в аллегорическом смысле. Кроме того, Климент

полагал сущность этого грехопадения в нарушении божественной заповеди, которой будто бы запрещалось только преждевременное супружество. В этом смысле понимали библейский рассказ о грехопадении прародителей и древние христианские еретики – *манихеи, энкратиты* и др., которые несомненно находились еще под влиянием своих прежних, в язычестве усвоенных, преданий. Они признавали параллельное существование от вечности двух царств – света и тьмы. По их учению, первого человека Бог создал для противодействия злым силам и снабдил его пятью чистыми элементами, но он был побежден, при чем, даже будучи спасенным, потерял часть своего света, которая была поглощена тьмой. Чтобы освободить этот свет из тьмы, мать жизни создала этот видимый мир, в котором удерживается материей тот свет только до искупления. Демоны, прикованные к звездам, в свою очередь для того, чтобы воспрепятствовать искуплению, создали такого человека, в котором свет соединен с тьмою. Так как злом манихеи признают проявление чувственности, то они пошли дальше Климента и сущность грехопадения полагали не в преждевременном супруестве, а в супруестве вообще, которое они считали, безусловно, греховным, не смотря на ясное благословение Божие. Из новейших ученых к этому мнению склоняется *Шебель*. *Ориген* понимал грехопадение прародителей как поселение душ в тела, вследствие их домирного падения. Из новейших ученых в таком смысле понимают библейское повествование о грехопадении первых людей *Ю. Миллер* и *Секретан*. Кроме того, аллегорическое понимание этого библейского повествования можно встречать почти у всех представителей так называемого *вульгарного* немецкого рационализма (как, напр., у *Землера, Реймаруса, Эрнести, Михаэлиса, Тельнера, Грисбаха, Эйхгорна, Рера, Бретшнейдера*), а также у *Бунзена, Газе, Филиппи, Туберта*, даже *Канта, И. Миллера, Шенкеля* и др.

Впрочем, не трудно увидеть, что аллегорическое объяснение библейского повествования о грехопадении прародителей, не чуждое в некотором отношении остроумия и свидетельствующее по местам об изобретательности и живости

фантазии своих авторов, кроме этого никаких достоинств не имеет и иметь не может. Прежде всего оно слишком произвольно для того, чтобы могло удерживать за собой какое-либо серьезное научное значение. Одна безграничная и не подлежащая рассудочному контролю фантазия аллегористов является основанием для такого, а не иного изъяснения библейского повествования. «Так мне кажется, так оно и должно быть» или «так я хочу понимать» – вот единственно, что может сказать искренний аллегорист в оправдание своего понимания библейского рассказа! Что аллегорическое объяснение не может быть последовательно проведено без внутренних противоречий себе и явных несообразностей в выводах, что оно не соответствует ни духу, ни характеру Библии, расходится с фактическим изложением Бытописателя, предполагающим, несомненно, конкретный и непосредственный факт грехопадения прародителей, как он изложен в библейском повествовании, об этом, конечно, нечего и говорить. Но не трудно показать, что такое объяснение бессодержательно само в себе и потому ничего не объясняет. Если под дьяволом или змеем нужно разуметь только чувственность человеческой плоти, а под деревом добра и зла – ум человеческий, то зачем же здесь третье – Адам и Ева? Если под беседой Евы со змеем следует разуметь борьбу разума (Евы) с чувственностью (змеем), то зачем здесь еще понадобилось дерево познания добра и зла, как нечто третье, стоящее вне обоих? Как объяснить падение Адама, который не беседовал со змеем, т.е., был чужд борьбы между разумом и чувственностью? Кроме того, если под дьяволом нужно разуметь только чувственность нашей плоти, то, продолжая последовательно развивать это положение, аллегористы необходимо должны прийти к заключению, из которого вышли манихеи и энкратиты, именно, что источник зла есть человеческое тело, материя. Если под разговором Евы со змеем разуметь борьбу греховной похоти с разумом, то ясно, что зло или грех, в виде греховной похоти существовали уже раньше самого грехопадения, а корень зла, опять-таки необходимо полагать в чувственности и материи. Таким образом аллегоризм в объяснении библейского

повествования о грехопадении прародителей необходимо ведет к дуалистическому мировоззрению, подобному верованию древних персов, и усваивает в себе, поэтому все недостатки и противоречия грубого дуализма. Но дуализм, безусловно, осуждают даже и аллегористы новейшего времени.

Еще менее удовлетворительно объяснение библейского повествования о грехопадении прародителей, которое предполагается новейшими рационалистами и атеистами, старающимися обратить в миф почти всю историю ветхого и нового Откровения, каковы: *Де Ветте, Паулюс, Вегшейдер, Габлер, Гердер, Шеллинг, Бауэр, Штраус, Фон-дер-Альм* и др. Кроме произвола и бесконтрольной фантазии, которым собственно и обязана своим существованием мифическая теория в её приложении к объяснению библейских повествований, здесь необходимо отметить еще то обстоятельство, что еврейский народ, богатый гимнами и лирикой, как свидетельствует его многовековая история, был совершенно не способен к эпосу и никаким мифическим образованиям. Зло есть реальный факт и мифическое объяснение его происхождения есть нечто само себе противоречащее и само себя отрицающее. Кроме того, если факт грехопадения, как о нем рассказывает Бытописатель, понимать в аллегорическом или мифологическом смысле, то как же понимать те географические, этнографические и чисто исторические указания, которые находятся с ним в непосредственной связи и сообщаются нам в тех же главах книги бытия, где мы находим рассказ и о грехопадении прародителей? Вообще нужно сказать, что *положительная* сторона аллегорического, как и мифологического объяснения факта грехопадения чрезвычайно слаба; с ним могут соглашаться только те, кому нужно искать, хотя какого-либо оправдания своего неверия в Божественное Откровение. Гораздо большего внимания заслуживают те возражения, которые те аллегористы и мифисты направляют против богооткровенного учения о первородном грехе, как основном источнике зла, существующего в мире. Но об этом мы будем говорить подробнее в свое время.

И так, приведенное нами Божественное первооткровение повествует нам о таком *историческом* факте грехопадения наших прародителей, который может быть понимаем, как всегда и был понимаем хранителями Божественного Откровения, только в буквальном и собственном смысле. Всякое понимание его – аллегорическое, символическое или мифическое – неизбежно окажется ложным, несостоятельным и не имеющим для себя никакого разумного и твердого основания.

Факт грехопадения прародителей, понимаемый в том смысле, как он рассказан нам бытописателем, имеет глубокое и универсальное значение. Он ясно указывает нам на тот истинный источник, из которого произошло первоначальное зло, разлившееся потом по всему миру, и из которого оно происходит и теперь; а знание этого источника для нас весьма важно, если мы, вступив в борьбу со злом, действительно желаем одержать над ним победу. Таким источником оказывается именно дарованная человеку и не отнятая у него даже после грехопадения свобода воли, как основной принцип нравственности. Что, по выше приведенному повествованию книги Бытия, человек от самого создания своего является существом свободно-разумным, – это не может подлежать никакому сомнению. Господь дает ему заповедь; следовательно, Сам Господь признает в нем свободу выбора и действий, ибо что действует только по необходимости, или механически, то не может повиноваться или не повиноваться заповеди, для того заповедь не имеет никакого значения. Искушение соблазнителя также предполагает, что человек обладает свободой воли и выбора, мог сделать и не сделать то, чего хотел соблазнитель. Поведение первых людей, как оно представлено бытописателем, в свою очередь свидетельствует нам о том, что сами прародители сознавали себя свободно-разумными существами, иначе они не стали бы свою вину слагать друг на друга. Но, если прародители с самого создания своего обладали свободной волей, факт грехопадения понять не трудно. Воля, как свободная инициатива действий, по самому существу своему, не терпит никаких препятствий, запрещений или заповедей, которые её ограничивают. Сама по

себе воля всегда способна перейти в своеволие, разрушив все встречающиеся ей на пути ограничения. Только один разум может с надлежащей силой удержать волю в известных пределах, раскрыв со всей ясностью те губительные последствия, которые может повлечь за собой разрушение или уничтожение препятствий, которые положены человеческой воле волею высшего порядка.

В рассматриваемом случае человеческий разум, можно сказать, имел в своем распоряжении достаточно самых веских оснований для того, чтобы удержать человека в пределах благоразумия, подчинить его волю своим доводам, не позволить ей злоупотребить своею свободой и, таким образом не допустить человека до нравственного падения. Благоедеяния Божии были бесконечно велики для прародителей и они пользовались ими совершенно незаслуженно и бесправно; между тем, заповедь Божья, данная для развития и усовершенствования нравственной природы человека для приобретения первоначальной добродетели – послушания, была слишком легка и, очевидно, не требовала со стороны человека никаких особенных жертв и лишений для своего выполнения. Уже одно это обстоятельство могло бы, по-видимому, заставить человека остаться в повиновении Богу и удержать волю от её слепого стремления перейти к безграничной свободе или своеволию, став в противоречие с доводами разума. Но, кроме того, разум должен был бы указать человеку и на то наказание, которое по словам Господа должно было последовать за нарушением данной заповеди. Наказание это в глазах человека не могло казаться чем-то несбыточным уже потому, что райского блаженства человек еще ничем не заслужил; он пользовался им только по одной милости Божией, а следовательно вместе с прекращением этой милости он, естественно, лишился и соединенного с ней райского блаженства. Самое бытие свое человек получил из рук Творца как драгоценный дар, как добро, ничем, однако же, не заслуженное. Человек был создан Богом из праха земного, и все его права, следовательно, состояли только в том, что он мог возвратиться в землю, из которой был взят.

Итак, если из свободы воли человеческой легко понять возможность грехопадения и появления зла в мире, то объяснение это представляет, по-видимому, некоторые затруднения, когда принимается во внимание, что человек есть существо не только свободное по своей воле, но и одаренное разумом. Если разум *в настоящее время* может оказывать свое благотворное влияние на испорченную уже грехом волю и нередко удерживает человека от преступлений и нарушения воли Божией, хотя теперь и он сам оказывается в значительной степени омраченным чрез первородный грех; то тем более нужно предполагать возможность благотворного влияния со стороны разума на волю у первых людей до их грехопадения, когда воля была еще чиста, не получила постоянной склонности к греху, а разум человеческий не был подвержен возможности столь легкого заблуждения, как теперь.

Вообще следует заметить, что в виду сказанного трудно было бы понять, каким образом человек, одаренный чистым разумом, облагодетельствованный Богом и Им руководимый в своём духовном развитии, мог пасть во время своего блаженного пребывания в раю. Но Божественное Откровение, как оно сообщено в первых главах книги Бытия, идет к нам на помощь и в этом случае, представляя факт грехопадения прародителей, с психологической точки зрения, совершенно ясным и вполне понятным. Дело в том, что кроме свободы воли человеческой и разума, оно указывает еще, как на особый фактор в процессе искушения, на действия змея и искушителя или дьявола, который, будучи злым существом и превосходя человека своими интеллигентными силами, окончательно подавил своими доводами еще не окрепший рассудок прародителей, так что он не мог оказать, под таким давлением, надлежащего влияния на волю с тем, чтобы удержать её от нарушения данной заповеди. Так по свидетельству бытописателя, опасения людей подвергнуться наказанию смертью, на которое указывал сам Господь, соблазнитель-дьявол устраняет уверением: «*нет, не умрете*»; чувство благоговения и благодарности к Богу за полученное благодеяние и блаженство он старается затмить ложью и

клеветой на Бога, Который будто еще не все дал, что **приличествует** людям, и Который будто бы только потому запретил им вкушать плоды от дерева познания добра и зла, что **не хочет** даровать им более высшего блаженства – равного с Собою достоинства: *«знает Бог, что в день, в который вы вкусите их, откроются глаза ваши, и вы будете как боги, знающие добро и зло»* (Быт.3:4–5). Таким образом, все доводы, которые только мог привести человеческий разум, уже наперед были опровергнуты искусителем, и не оставалось ничего, что могло бы удерживать волю в её стремлении к необузданной свободе и к разрушению всякого препятствия, находящегося на этом пути. После этого, факт грехопадения прародителей если и может показаться кому-то непонятным, то разве только людям, не допускающим, по своим предвзятым школьно-философским убеждениям возможности бытия ни Бога, ни дьявола.

Итак, факт грехопадения прародителей, как он рассказан во 2-ой и 3-ей главах книги Бытия, оказывается даже психологически совершенно естественным, верным и понятным. Трудно себе представить, чтобы зло существующее в мире, могло произойти как-либо иначе, чем как его происхождение представляет Божественное Откровение в книге Бытия. Впрочем, нужно заметить, что учение о первородном грехе, повреждении через него всей человеческой природы и об его последствиях для всех потомков Адама не ограничивается только приведенным нами повествованием из книги Бытия. Оно находит для себя более или менее ясное подтверждение почти во всех книгах Св. Писания как ветхого, так и нового завета, и составляет самый главный и существенный предмет верования как у иудеев в ветхом завете, так и христиан – в новом.

Уже в той же книге Бытия, в которой рассказывается о райском блаженстве первых людей и об утрате его через грехопадение, в той самой книге, в которой так наглядно изображается невинное состояние прародителей в раю, представляется вместе с тем и мрачная картина всеобщего повреждения грехом человеческой природы и ужасного нравственного развращения человеческого рода вскоре после грехопадения. Потомство Адама так сильно и глубоко было

заражено ядом первородного греха, что Господь, по свидетельству бытописателя, даже вынужден был истребить потопом развращенный род человеческий, дабы от Ноя началось новое поколение людей, менее греховное и менее развращенное. Ибо, говорит бытописатель (Быт. 6:5, 6), *«увидел Господь Бог, что **велико развращение** человеков на земле, и что **все мысли и помышления сердца их были зло во всякое время**»*. Куда же девались райская невинность и чистота? Речь идет как бы совершенно о других людях... Всемирный потоп истребил однако же только грешников, но не потопил навсегда в своих волнах самой греховной природы человека. Зло в мире уже глубоко пустило свои корни. Только Семя жены могло бы стереть главу змея; только Оно одно могло бы уничтожить это зло в самом его источнике. Но для этого еще не наступило время, predetermined в предвечном совете Божества. Вот почему, приняв чистую жертву Ноя после потопа, Господь Бог и сказал в сердце Своем: *«не буду больше проклинать землю за человека, потому что **помышление сердца человеческого – зло от юности его**»* (Быт. 8:21).

Праведный Иов почти на каждой странице своей книги несомненно исповедует свою веру в богооткровенное учение о наследственности первородного греха. *«Кто, – спрашивает он (Иов.14:4), **родится чистым от нечистого?** и отвечает: «ни один»*. Не усматривая за собой в своей жизни такого *личного* греха, за который следовало бы нести наказание, Иов приходит к мысли, что он испытывает свои тяжкие, почти невыносимые страдания уже потому, что он – человек. *«Как оправдается человек перед Богом?» – спрашивает он. «Хотя бы я и прав был, но не буду отвечать, а буду умолять Судию моего. Если я буду оправдываться, то мои же уста обвинят меня; если я невинен, то Он признает меня виновным»* (Иов. 9:2, 15, 20). Ту же мысль высказывает и друг Иова – Софар Наамитянин, говоря: *«Если бы Бог возглаголал и отверз уста свои к тебе, и открыл тебе тайны премудрости, то тебе вдвое больше следовало бы понести!»* (Иов.11:5, 6). Второй друг Иова – Елифаз Феманитянин также задает вопрос, касающийся тайн

премудрости: *«Что такое человек, чтоб быть ему чистым и чтобы рожденному женщиной быть праведным?»* (Иов.15:14). Эту же самую мысль высказывает и третий друг Иова – Вилдад Савхейянин: *«И как человеку быть правым пред Богом, и как быть чистым рожденному женщиной?»* (Иов.25:4). Наконец, Иов глубоко верует, даже знает, что только Искупитель избавит его от последнего зла на земле – смерти. *«Я знаю»*, – говорит он (Иов.19:25): *«Искупитель мой жив, и Он в последний день восставит из праха распадающуюся кожу мою сию»*.

Далее, – св. Царь и Пророк Давид также высказывает свою веру в богооткровенное учение о первородном грехе и об его наследственности, когда говорит: *«Вот, я в беззаконии зачат, и во грехе родила меня мать моя»* (Пс.50:7). А о всеобщей греховности и нравственной развращенности рода человеческого он дважды свидетельствует в таких словах: *«Они развратились, совершили гнусные дела; нет делающего добро. Все уклонились, сделались равно непотребными; нет делающего добро, нет ни одного»* (Пс.13:1,3;52:2,4). То же самое утверждает и сын Давида, премудрый Соломон, в молитве к Богу при освящении устроенного им храма: *«нет человека, который не грешил бы»* (3Цар.8:46; срв. 2Пар.6:36); эту же мысль повторяет он и в написанной им книге Екклесиаст: *«Нет человека праведного на земле, который делал бы добро и не грешил бы»* (Еккл.7:20). В этой книге Соломон утверждает и ту истину Божественного откровения, что не Бог – виновник зла, а люди: *«Бог сотворил человека правым, – говорит он (Еккл.7:29), – а люди пустились во многие помыслы»*. Здесь же свидетельствует он и о том зле, которое явилось как следствие первородного греха – смерти, говоря почти словами книги Бытия: *«И возвратится прах в землю, чем он и был; а дух возвратится к Богу, Который дал его»* (Еккл.12:7). Еще точнее подтверждает он библейский рассказ о грехопадении прародителей и о происхождении зла в мире, как всеобщее верование, в Книге премудрости: *«Бог не сотворил смерти и не радуется гибели живущих, ибо Он создал все для бытия, и все в мире спасительно, и нет пагубного яда, нет и царства ада на земле»* (Прем.1:13,14). *«Бог создал человека*

для нетления и соделал его образом вечного бытия Своего; но **завистью диавола вошла в мир смерть**, и испытывают её принадлежащие к уделу его» (Прем.2:23,24). **Племя их** (грешных людей) **негодное и зло их врожденное, ибо семя их было проклятое от начала** (Прем. 12:10, 11).

Подтверждение Божественного первооткровения о грехопадении прародителей, как о причине зла в мире, можно находить также и в Книге премудрости Иисуса сына Сирахова. Писатель этой книги слишком далек от того, чтобы виновником зла признавать Самого Бога; напротив, он ясно учит, что из рук творца вышло только одно доброе. «Все дела Господа весьма **благовторны**», – говорит он (Сир.39:21). «Всякую мерзость Господь ненавидит, и неприятна она боящимся его. Никому не заповедал Он поступать нечестиво и никому не дал позволения грешить» (Сир.15:13, 20). По учению этого ветхозаветного мудреца, виновником зла в мире является только сам человек, обладающий от начала свободной волей. «Не говори: «Он ввел меня в заблуждение», ибо Он не имеет надобности в муже грешном. Он от начала сотворил человека и оставил его **в руке произволения его**. Если хочешь, соблюдешь заповеди, и сохранишь благоугодную верность. Он предложил тебе огонь и воду: на что хочешь, прострешь руку твою. Перед человеком жизнь и смерть, и чего он пожелает, то дастся ему» (Сир.15:12–17). Начало греха премудрый сын Сирахов, в полном согласии с первооткровением, приписывает именно женщине. «От жены, – говорит он (Сир.25:27), – начало греха, и через нее все мы умираем». Побуждением к грехопадению и удалению от Бога он также, как и бытописатель, признает гордость: «Начало гордости – удаление человека от Господа и отступление сердца его от Творца его, ибо начало греха – гордость» (Сир.10:14, 15). Он свидетельствует также и о том, что последствием грехопадения прародителей было осуждение человека к смерти: «От века – определение: **смертью умрешь**» (Сир.14:18).

Пророки, возвещавшие волю Божью о пришествии Икупителя, который должен был взять на Себя грехи и болезни людей и искупить от греха, проклятия и смерти весь род

человеческий, также, без сомнения, знали Божественное первооткровение о грехопадении прародителей. Нарушение завета, допущенное израильтянами, Сам Бог, по свидетельству пророка Осии, уподобляет непослушанию Адама. «Они (израильтяне), **подобно Адаму**, нарушили завет и изменили Мне» (Ос.6:7).

Даже раввины учили о первородном грехе согласно с Божественным Откровением, как оно возвещено нам в первых главах книги Бытия. Так, в причинную связь с грехом Адама они ставят господствующий в мире разврат, равно как и то, что теперь никто уже не может ходить нагим²⁹. Только в Каббале, в которой, как и в ересь манихеев и энкратитов, сказалось влияние пантеистических воззрений востока, встречаются места, в которых зло представляется созданным от Бога. Но эти воззрения и теперь вообще остаются чуждыми для еврейства.

Учение Св. Писания ветхого завета о происхождении зла в мире и его причине, философствующие мыслители нашего времени ставят вообще выше дуалистического мировоззрения восточных народов, но тем не менее и его они не признают совершенно свободным от дуалистического, хотя и значительно смягченного, представления. Вот что, например, читаем мы по этому поводу у Фрошаммера, мюнхенского профессора философии³⁰. «В Моисеевом повествовании о творении ничего не говорится о господстве или действии злого принципа, по крайней мере, пока продолжается творение; напротив Божественный Творец несколько раз созерцает Свое дело и каждый раз находит его хорошим, а в конце даже весьма хорошим. Только уже в истории искушения первых людей злой принцип под образом змея действует разрушительно на дело Творца, при чем все-таки нигде не сказано, откуда он явился и что он собственно такое. Во введении книги Иова этот злой принцип также выступает как нечто совершенно само собою понятное и оказывает влияние на природу, при чем относительно его также не дается никакого ближайшего объяснения. После грехопадения первые люди узнают о своем осуждении, через которое природа должна перестать быть для них раем, а в наказание им объявляются болезни и тяжкие

работы, борьба из-за сохранения жизни и, наконец, смерть, каковое наказание опять-таки, как что само собою понятное, роковым образом переходит на их потомков, которые хотя лично и не участвовали в грехе прародителей, но уже в рай не перемещаются». Таким объяснением происхождения зла в мире, по словам Фрошаммера, могло удовлетворяться только ветхозаветное человечество, у которого идея о Боге не была развита в надлежащей степени, а нравственное чувство не было достаточно очищено и облагорожено. Но само по себе это учение Божественного Откровения будто бы совершенно неудовлетворительно, так как оно носит, хотя и значительно смягченный, но все-таки в сущности еще дуалистический характер. Что философствующие умы находят для себя неудовлетворительным богооткровенное учение о происхождении зла в мире – в этом, конечно, нет ничего удивительного; с их возражениями и недоумениями по этому предмету мы еще будем иметь дело. Но вот что удивительно. Фрошаммер уверяет своих читателей, будто бы и Сам Христос даже нашел неудовлетворительным ветхозаветное откровение, почему в христианстве будто бы высказывается уже совершенно иной взгляд на зло и его происхождение, чем в книгах Св. Писания ветхого завета. «Благодаря христианству, – говорит он³¹, – как известно, идея и учение о Боге, точно также как и нравоучение не только оживляются вновь, но возвышаются и облагораживаются. Христос учит прежде всего познавать и любить Бога как любящего, промышляющего и милосердного Отца, а не того страшного, грозного и без милосердия карающего Повелителя и Законодателя, каким Он является, по крайней мере по преимуществу, в Ветхом Завете. Вместо допущения строгого наказания и удовлетворения мщением, здесь напротив требуется любовь к ближнему, прощение обид, благоволение и благотворительность даже по отношению к врагам. При таком понятии о Боге, как добром, милосердном Отце всех людей и при таком заповедовании всепрощения и любви к ближнему, даже любви к врагам, естественно уже не могло более являться само собою понятным, чтобы этот Бог на целые тысячелетия поверг всех людей в крайнюю нужду и

скорбь не райской природы (der unparadiesischen Natur) ради единичного факта непослушания первых людей, без более достаточного основания, а потому только, что те первые люди были их прародителями и впали в грех непослушания. Нельзя уже было также признавать, более, чтобы Бог, объявивший основную заповедью любовь, всепрощение и благотворительность даже по отношению к обижающим и ненавидящим, Сам, со Своей стороны, так непримиримо гневался и так жестоко наказывал, и притом – не только самих нарушителей Его заповеди, но даже их детей и потомков, лично не могших принимать никакого участия в том непослушании. Не могло быть признано вероятным, чтобы Бог, как Отец, Сам меньше оказывал Своим детям прощения и милости, чем, сколько Он требует от них в отношении друг к другу». В виду этого Фрошаммер и подобные ему мыслители утверждают, что Христос и Его последователи указали другой источник так называемого зла, чем ветхозаветное откровение. Христианство будто бы зла даже совершенно не признает, понимая его лишь как дело Божественной любви в мнимом смысле книги Иова. Зла, говорят они, нет³²; даже смерть есть явление соответствующее воле Божией и предвечному плану мироздания. Господь посылает иногда людям только известные испытания для того, чтобы люди через них могли достигать высшего нравственного совершенства. Факта грехопадения прародителей, как он рассказан в книге Бытия, христианство будто бы не знало и согласно общим началам своего мировоззрения не должно знать. Христианство знает только личные грехи и умеет указать средства для их немедленного уничтожения без всяких последствий. «Чрез искреннюю преданность Богу, – говорит Фрошаммер³³, – в вере и любви как физическое, так и моральное зло исчезают как не существующее».

Это рассуждение заставляет нас обратить внимание на то, как учат о зле и его происхождении новозаветное писание и церковные писатели первых веков христианства.

Что же оказывается?

Оказывается, что ветхозаветное учение о всеобщей греховности рода человеческого и о первородном грехе, как об основной причине распространения зла в мире, всецело подтверждается и писателями нового завета. Так по свидетельству евангелиста Иоанна, однажды книжники и фарисеи привели к Иисусу Христу женщину, взятую в прелюбодеянии, и, поставивши ее посреди, сказали Ему: *Моисей в законе заповедал нам побивать таких камнями; Ты что скажешь?* Иисус Христос сказал им на это: **кто из вас без греха, первый брось на нее камень**. Но никто не решился объявить себя безгрешным (Иоан. 8:3–9). Из этого места ясно, что всеобщность греха или, что то же, греховность самой природы человеческой признавал и Сам Спаситель. Но, несомненно, также и то, что Господь наш Иисус Христос имел в виду факт грехопадения прародителей, когда говорил иудеям: *«Ваш отец – дьявол, и вы хотите исполнять похоти отца вашего. Он был человекоубийца от начала и не устоял в истине, ибо нет в нем истины. Когда говорит он ложь, говорит свое, ибо он лжец и отец лжи»* (Иоан. 8:44). Люди, не верующие в истину Божественного Откровения, не признающие факта грехопадения первых людей, и не желающие ставить ветхозаветный библейский рассказ о нем во внутреннюю и прямую связь с учением новозаветным, в интересах своего школьно-философского мировоззрения, стараются извратить прямой ясный смысл этих слов Спасителя. Вместе с Люкке, Де-Ветте, Бретшнейдером, Ницше и др. они утверждают, будто бы словом «човекоубийца» – *ἀνθρωποκτόνος* – Христос обозначает здесь дьявола не за то, что он, склонив Еву к нарушению Божественной заповеди, стал виновником смерти людей, как и вообще зла, господствующего в мире, а за то, что он соблазнил Каина убить брата своего Авеля. Но **а)** бытописатель не говорит нам, что дьявол принимал, как в грехопадении прародителей, *непосредственное* участие в братоубийстве, и **б)** убиение Авеля хотя есть событие крайне прискорбное в первобытной истории человечества, но все-таки *изолированное*, частное, не имевшее для жизни человечества таких последствий, как грехопадение прародителей. Поэтому

хотя, конечно, нельзя отрицать верности предположения, что Каин убил брата своего по внушению дьявола, как, по внушению его, совершаются вообще и всякие другие грехи, но тем не менее, имея в виду только такое участие дьявола в братоубийстве, Христос мог назвать искусителя лишь убийцей *Авеля*, но не убийцей *всего* рода человеческого или *убийцей человека* вообще, в каком смысле только и может быть понимаемо слово «человекоубийца» – ἀνθρωποκτόνος. Все отцы церкви и почти все лучшие новейшие богословы (из иноверных, напр., Толлюк, Ольсгаузен и др.) в приведенных словах Иисуса Христа справедливо усматривают исключительное указание на факт грехопадения прародителей и факт падения самого дьявола (в этом смысле они понимают слова «во истине не устоял»). Блаженный Феофилакт, в полном согласии с Иоанном Златоустом и другими авторитетными отцами церкви, так объясняет приведенное изречение Спасителя³⁴ *«Он был человекоубийца от начала. Посему и вы, ища убить Меня, уподобляетесь ему, убившему Адама. Он и в истине не устоял, но есть отец лжи. И вы, когда лжете на Меня, и говорите, что Я не от Бога, не стоите в истине, не пребываете в слове Моем, вы – дети его, порождавшего ложь. Ибо он и людям клеветал на Бога, когда говорил Еве, что Он возбрал им древо познания (добра и зла) по зависти. Равно и Богу клеветал на людей, например; на Иова, говоря, что Иов чтит Бога не даром. Когда он говорить ложь, говорит свое. Люди, когда лгут, пользуются как бы чужою ложью. А дьявол употребляет ложь, как собственность, ибо она его порождение; и лжец в собственном смысле и отец лжи есть он сам. Он сказал Еве: в который день вкусите, будете как боги (Быт. 3:5). А они (Адам и Ева) получили смерть»*. В пользу такого понимания слов Спасителя говорят также другие выражения, употребленные в этом изречении, напр. «человекоубийца *от начала*» т. е., от начала человеческого рода, «*лжец*», «*отец лжи*». Толлюк в подтверждение своего справедливого мнения о том, что под выражением «человекоубийца» нужно понимать именно змея, соблазнившего первых людей ко греху, приводит соответствующее параллельное место из прибавления к книге

Согар³⁵ где дьявол называется «змеем, который умертвил Адама». Такому пониманию слов Спасителя, как показал бл. Феофилакт, вполне соответствует и внутренняя связь речи. Господь говорит иудеям: *«вы хотите исполнять похоти отца вашего – дьявола»*. Что это за похоти, видно из предшествующих слов: вы ищете убить Меня – человека, сказавшего вам истину, которую слышал от Бога» (Ин.8:40). Из этого сопоставления ясно, в каком смысле иудеи действительно оказались детьми дьявола: он убил первого Адама; они, по его примеру, ищут убить Адама второго – Христа. Общецерковное понимание приведенного изречения Спасителя верно передает покойный епископ Михаил: *«Он был человекоубийца от начала: от начала, т.е. человеческого рода, с какого времени только он мог быть человекоубийцей, а не от начала своего бытия. Человекоубийство его от начала проявилось в том, что он самых первых людей – прародителей всего рода человеческого обольщением ввел в грех, следствием которого явилась в мир смерть (Рим. 5:12), смерть не только духовная, как отчуждение духа человеческого от Бога, но и телесная»*³⁶. После сказанного ясно, что, называя дьявола «човекоубийцей от начала», «лжецом» и «отцом лжи» Господь наш Иисус Христос несомненно имел в виду факт грехопадения прародителей, как он изложен бытописателем.

Св. апостолы в своих посланиях, в полном согласии с Божественным первооткровением, также учат о первородном грехе, как об источнике зла, господствующего в мире, и в особенности как о причине греховности самой природы человеческой. Дело искупления, совершенное Иисусом Христом, согласно ветхозаветным пророчествам и прообразам, они всегда ставят во внутреннюю связь с первородным грехом. Поэтому в их посланиях часто встречаются замечания, подтверждающие ту или другую черту первооткровения о грехопадении первых людей и о последствиях первородного греха, как источника господствующего в мире зла.

Так, св. апостол *Иоанн Богослов*, как бы в разъяснение выше приведенного изречения Спасителя, пишет: *«Кто делает грех, тот от диавола, потому что сначала диавола согрешил»*.

Для сего-то и явился Сын Божий, чтобы разрушить дела диавола» (1Иоан. 3:8).

Со всею ясностью, определенностью и полным соответствием Божественному первооткровению учит апостол Павел: «Как одним человеком грех вошел в мир, и грехом смерть, так и смерть перешла во всех человеков, **потому что в нем все согрешили**. Ибо до закона грех был в мире, но грех не вменяется, когда нет закона. Однако же **смерть царствовала от Адама до Моисея** и над не согрешившими, **подобно преступлению Адама**, который есть образ будущего. Но дар благодати не как преступление. Ибо если **преступлением одного подверглись смерти многие**, то тем более благодать божия и дар по благодати одного Человека, Иисуса Христа, преизбыточествует для многих. И дар не как **суд за одного согрешившего**, – ибо **суд за одно преступление к осуждению**, а дар благодати к оправданию от многих преступлений. Ибо если **преступлением одного смерть царствовала** посредством одного, то тем более приемлющие обилие благодати и дар праведности будут царствовать в жизни посредством единого Иисуса Христа. Посему как **преступлением одного всем человекам осуждение**, так правдою одного всем человекам оправдание к жизни. Ибо, как **непослушанием одного человека сделались многие грешными**, так и послушание одного сделаются праведными многие. Как грех царствовал к смерти, так и благодать воцарилась через праведность к жизни вечной Иисусом Христом, Господом нашим» (Рим. 5:12–21).

Это место, приведенное из послания ап. Павла к римлянам, имеет вообще весьма важное значение. Вопреки мнению Фрошаммера, с которыми мы выше уже познакомились, оно не только вполне согласно с ветхозаветным откровением утверждает факт грехопадения прародителей и указывает на него, как на источник зла, господствующего в мире; но из него мы видим, что Апостол говорит о грехе Адама и его последствиях, как об историческом факте, общеизвестном среди читателей, на который он только ссылается в своем учении, как на всеми признаваемое основание, не считая

нужным подробно говорить о нем, как о событии всем известном со всеми его подробностями. Кроме того приведенное место из послания к Римлянам выясняет нам даже и то, каким образом грех, сделанный Адамом, может иметь тяжкие последствия для всего рода человеческого. По учению св. Апостола Павла, Адам в момент своего падения был не только отдельным человеком, единичною личностью, но он был вместе с тем и всем человечеством. Грех поэтому вошел не в Адама только, но во весь мир, во все человечество, а вместе с грехом перешла и смерть не в Адама только, но во всех людей, *потому что в нем (в Адаме), по учению ап. Павла все согрешили*. Так понимали это изречение все древние отцы и учителя Церкви. Уже Ориген по этому поводу говорит: «Если Левий, который произошел в четвертом роде после Авраама, представляется находившимся в чреслах Авраама, тем более все люди, которые родились и рождаются в этом мире, находились в чреслах Адама, когда он был в раю, и все люди с ним или в нем изгнаны были из рая, когда он изгнан был оттуда, и через него смерть, которая постигла его за преступление, последовательно яперешла и в тех, которые находились в чреслах его; и посему по справедливости говорит Апостол: как в Адаме все умирают, так во Христе все оживут» ³⁷. Блаженный *Августин*, много потрудившийся над уразумением богооткровенного учения о первородном грехе и благодати, по поводу этого места в послании ап. Павла к римлянам совершенно верно говорит: *in Adamo omnes tunc peccaverunt, quando in ejus natura adhuc omnes ille unus fuerunt*³⁸ т.е., «все тогда согрешили во Адаме, потому что до того времени в его природе все были один он». В таком же смысле понимают изречение Апостола св. *Иоанн Златоуст*, *Экумений* и бл. *Феофилакт*. «Что значит: *в нем же вси согрешиша*»? – спрашивает последний и отвечает³⁹: «То, что все согрешили в Адаме. Как скоро он пал, то чрез него сделались смертными и не евшие от запрещенного древа, как будто они и сами пали, потому что он пал».

После сказанного ясно, почему приведенное нами место из послания ап. Павла к римлянам явилось камнем преткновения для всех лиц, подобно Фрошаммеру, не разделяющих

богооткровенного учения о первородном грехе и его последствиях для всего человеческого рода. Для них, начиная с *Пелагия* и кончая современными нам представителями рационализма во всех его видах и проявлениях, особенно оказывается неудобным выражение Апостола: «*потому что в нем (в Адаме) все согрешили*». Одни (как, напр., Глёткер, Шмид, Гофман, Липсиус а др.) местоимение ὃ (в нем) хотят относить не к «Адаму», а к «смерти» (θάνατος) и понимают смерть как причину греха. Но такое объяснение уже Ольсгаузен⁴⁰ отвергает, как не естественное. Другие, желая еще более затемнить прямой смысл апостольских слов чрез ухищренное толкование его, уверяют, что в этом изречении вместо выражения ἐν ᾧ (в нем) следует читать ἐφ' ᾧ, а это выражение они хотят понимать в смысле ἐπὶ τούτῳ, ὥστε – «поелику», «так как», «насколько» – «насколько все согрешили». В этом смысле слово «согрешили» уже, очевидно, выражает не грех человечества во Адаме, а *личные*, фактические грехи каждого, на которые будто бы Апостол и смотрит как на причину смерти. Но, по совершенно справедливому замечанию Ольсгаузена⁴¹, Апостол так не мог бы говорить уже потому, что смерть часто похищает невинных младенцев, умирающих в первые дни после своего рождения, и потому еще не могших и не успевших сделать никакого личного греха. Защитники этого объяснения (напр. Мейер) дают на это возражение пренаивный ответ: таких младенцев Апостол выпустил будто бы из виду!.. Ясно, к каким нелепым результатам приводит рационалистическое понимание учения ап. Павла о первородном грехе и искуплении. Имея в виду рационалистическое толкование, преосвященный Феофан рассуждает таким образом⁴² «Напрасно думают отнять у сего места силу доказательства первородного греха, говоря, что точный перевод сего места должен быть таков: так как все согрешили. А при этом не необходимо будет видеть здесь мысль, что согрешили в нем: ибо можно еще всем согрешать по примеру его, по поводу его. – То правда, что если взять эти слова: поскольку все согрешили, вне связи, то они могут не давать той мысли, что все согрешили в нем; но если брать в

связи и с предыдущим и с последующим, то и при этом переводе (поелику все согрешили) необходимо дополнять перевод словом: в нем, чтоб выдержать вполне мысль Апостола. Он говорит: грех чрез одного вошел в мир и грехом смерть, и таким образом смерть во всех вошла. Грех отворяет врата смерти. Если она вошла во всех, то во всех предшествовал ей грех. Но во всех грех предшествовать смерти не мог иначе, как тем, что все согрешили в том, чрез кого грех вошел, т. е., в первом человеке, Адаме. Таким образом читая: смерть вошла во всех людей, потому что все согрешили, – не можем иначе понимать сие последнее, как – согрешили в нем». Так понимают изречение Апостола и лучшие из иноверных богословов: *Ольсгаузен, Бенгель, Филиппи, Канис* и др.

Что приведенное место из послания ап. Павла к римлянам нельзя понимать ни в каком другом смысле, кроме *прямого*, именно – что в нем (Адаме) согрешили уже все люди, когда он сам согрешил, – это говорит ап. Павел в своем послании к коринфянам (1Кор.15:22): «**Как в Адаме все умирают, так во Христе все оживут**». Здесь Апостол уже прямо говорит – «*в Адаме*» и при том – не только все грешат в Адаме, но и умирают, т.е., вместе с тем принимают уже и наказание за содеянный грех.

И так, при беспристрастном понимании приведенных слов ап. Павла, смысл их оказывается совершенно ясным и понятным: через грех Адама смерть вошла в человеческий мир, потому что в Адаме, как корне человечества, мы согрешили все. Листья не могут оставаться зелеными, когда испорчен самый корень дерева. Все подверглись смерти через преступление прародителя, ибо в нем осуждение постигло и все его потомство, как, и по человеческому правосудию, отец, лишенный имущества и прав за свое преступление, не может передать уже этих прав своим детям. – После сказанного ясно, что ап. Павел излагает свое учение о первородном грехе и его последствиях в полном согласии с Божественным первооткровением, как оно изображено в книге Бытия.

Но кроме приведенного места из послания к римлянам можно указать еще много и других, в которых подтверждается

рассказ бытописателя о грехопадении прародителей и его тяжких последствиях для всего человечества. Так, и по учению ап. Павла, «возмездие за грех – смерть» (Рим. 6:23). «Жало смерти – грех» (1Кор. 15:56). В другом месте (Рим. 7:8, 11) Апостол раскрывает процесс грехопадения вполне согласно с Божественным первооткровением о грехопадении прародителей. «Грех, – говорит он, – взяв повод от заповеди, произвел во мне всякое пожелание... Заповедь, данная для жизни, послужила мне к смерти, потому что грех, взяв повод от заповеди, обольстил меня и умертвил ею». Далее – признавая в человеке источником всего злого испорченную первородным грехом человеческую природу, св. Апостол изображает ее во всей её глубине и непосредственности «Я плотянин, продан греху», – говорит он (Рим. 7:14–24). «Ибо не понимаю, что делаю; потому что не то делаю, что хочу, а что ненавижу, то делаю. Если же делаю то, чего не хочу, уже не я делаю то, но живущий во мне грех. Ибо знаю, что не живет во мне, то есть, в плоти моей доброе, потому что желание добра есть во мне, но чтобы сделать оное, того не нахожу. Доброго, которого хочу, не делаю, а злое, которого не хочу, делаю. Если же делаю то, чего не хочу, уже не я делаю то, но живущий во мне грех. Итак я нахожу закон, что, когда хочу делать доброе, прилежит мне злое. Ибо по внутреннему человеку нахожу удовольствие в **законе Божьем**, но в членах моих вижу **иной закон**, противоборствующий закону ума моего и делающий меня пленником закона греховного, находящегося в членах моих. Бедный я человек! Кто избавит меня от сего тела смерти?»

Затем, – ап. Павел учит о подчинении жены мужу, ссылаясь на библейское повествование о последствиях грехопадения прародителей (1Кор. 14:34). Во втором послании к коринфянам (2Кор. 11:3) он вспоминает о том, «как змей хитростью своею прельстил Еву». В первом послании к Тимофею (1Тим. 2:13, 14) он также ссылается на Божественное первооткровение. «Прежде, – говорит он, – создан Адам, а потом Ева; и не Адам прельщен, но жена прельстившись впала в преступление».

Наконец, св. ан. Павел согласно с Божественным первооткровением учит и о зле, господствующем во внешней природе, в окружающем нас мире. *«Думаю, – пишет он римским христианам (Рим. 8:18–23), что нынешние временные страдания ничего не стоят в сравнении с тою славой, которая откроется в нас. Ибо тварь с надеждою ожидает откровения сынов Божиих, потому что тварь покорилась суете не добровольно, но по воле покорившего ее, в надежде, что и сама тварь освобождена будет от рабства тлению в свободу славы детей Божиих, ибо знаем, что вся тварь совокупно стенает и мучится донине».*

Люди, не верующие в Божественное первооткровение о грехопадении прародителей и его тяжких последствиях не только для человека, но и для неразумной твари, стараются извратить ясный смысл и этого апостольского учения. Поэтому одни утверждают, что в нем нужно видеть не собственный, а только аллегорический смысл; другие предполагают, что под словом «*тварь*» – *κτίσις* – Апостол понимает только ангелов и умерших, третьи относят это слово к христианам или из иудеев, которые были угнетаемы Нероном, или из язычников, четвертые – к народу израильскому, к иудейскому правительству, ко всему языческому миру и даже ко всему человечеству; не принимается во внимание только внешняя природа, мир растений и животных⁴³. Но такое понимание совершенно не соответствует прямому смыслу слов Апостола. Что под словом «*тварь*» – *κτίσις* – Апостол не понимает истинных христиан, – это ясно видно уже из того, что «*тварь*» он противопоставляет «*детям Божиим*», в свободу славы которых она будет освобождена от рабства суете и откровения которых она ожидает. Что из понятия твари в учении Апостола не может быть исключена внешняя природа, царство животных и царство растений, небо и земля – это очевидно уже из того, что Апостол прямо говорит: *«вся тварь совокупно стенает и мучится»*. В виду этого все православные восточные богословы как древнего, так и нового времени под словом «*тварь*» в приведенном изречении ап. Павла всегда разумели и понимают весь мир, как целое, как универс. Так бл. Феодорит учит⁴⁴ «Не видите ли, говорит как бы

Апостол, небо, землю, море, воздух, солнце, луну, *всю видимую тварь*, и сверх сего и невидимых тварей, Ангелов, Архангелов, Силы, Власти, Господства? Все это ожидает нашего явления в совершенстве и славе». *Экумений*⁴⁵ пишет: «Сама тварь с нетерпением ожидает нашей будущей славы. Почему? Потому что, быв создана нетленною, по причине грехов человеческих сделалась тленною; ибо и мы из нетленных сделались тленными. И так, тварь желает, чтобы люди опять вступили в свое нетление дабы и она могла получить свое нетление. Ибо когда человек, чрез которого она сделалась тленною, получит нетление, тогда и она вместе с ним получит свойственное ей нетление» . *Св. Златоуст*⁴⁶ говорит: «Что значить: *суете тварь повинуся*? Сделалась тленною. Для чего же и отчего? От тебя, человек. поскольку ты получил смертное и подверженное страданиям тело, то и земля подверглась проклятию, произрастила терния и волчцы». «Воздыхает тварь, – пишет *Амвросиаст*⁴⁷, – по причине непрестанной работы, под которой состоит. Ибо все элементы с томлением ведут работы свои... Если бы это было служение к угождению Богу направленное, конечно, тварь радовалась бы тому, а не болезновала; но как это есть работа тлению, коей она подверглась по нашей вине; то и болезнует. Ибо видит, что каждодневно восходит и заходит труд её. И так правильно она болезнует, когда работа её не к вечности идет, а к истлению». Преосвященный *Феофан*⁴⁸ учит: «*Суете бо тварь повинуся не волею*. Это означает, что, по планам Божиим, твари не следовало быть в таком состоянии. Вседержитель понужден был поставить ее в сие состояние падением главы её – человека. поскольку произошло сие последнее; то Он нашел необходимым подчинить и тварь, созданную для человека, тому же, чему подпал человек произволением».

Согласно с изъяснением этого места у восточных отцов и учителей Церкви (западные, следуя бл. *Августину*, несколько уклоняются от него) так же понимают его и лучшие протестантские богословы: *Штир, Толлюк, Рюккерт, Рейхе, Устери, Шнеккенбургер, Кельнер, Мейер, Краббе, Ольсгаузен* и др. «Что этим (изречением ап. Павла) указывается на

грехопадение и последовавшее за ним проклятие, говорит, напр., *Ольсгаузен*⁴⁹, в этом нет никакого сомнения; в этих стихах мы имеем таким образом весьма глубокомысленный комментарий на ветхозаветные иероглифы. Из них мы узнаем, что переход проклятия от сознательной твари к бессознательной был не произволен, но внутренне необходим». Апостол показывает, что «как в человеке началось падение даже и твари, так в нем же начнется и восстановление твари... Как вначале вместе с появлением греха исчез рай на земле (Быт. 3:18), а ум – во́йс – в человеке был подчинен греху; так восстановление чрез Христа начинается прежде всего освобождением ума (Рим. 7:25), а в твари – восстановлением рая при воскресении праведных... На это время указывают и предсказания пророков, что некогда пустыни процветут снова (Ис. 35:1 и сл.), что ягненок и лев будут пастись вместе на лугу» (Ис. 11:6; 35:9; 65:25) и т. д.

Таким образом, после сказанного ясно для каждого беспристрастного исследователя, что, вопреки мнению *Фрошаммера* и других, в посланиях ап. Павла содержится учение о первородном грехе и его последствиях совершенно согласное с Божественным первооткровением, как оно возвещено нам бытописателем.

Наконец, в *Апокалипсисе* мы также находим двукратное упоминание о «*древе жизни, которое посреди рая Божия*» (Откр. 2:7; срв. Откр. 22:2). Новозаветный Провидец, изображая рай небесный, заимствует для этого черты рая земного по повествованию бытописателя. «*И показал мне (ангел) чистую реку воды жизни... Среди улицы его древо жизни... И ничего уже не будет проклятого*» (Откр. 22:1–3). «*Дух говорит церквам: побеждающему дам **вкушать от древа жизни, которое посреди рая Божия***» (Откр. 2:7). В другом месте (Откр. 12:9) св. Апостол *Иоанн* говорит о том, что он видел, как «*низвержен был великий дракон, древний змий, называемый диаволом и сатаной, обольщающий всю вселенную, низвержен на землю, и ангелы его низвержены с ним*». Эти три места, приведенные из *Апокалипсиса* св. *Иоанна Богослова*,

очевидно, могут быть ясными только для того, кто знает рассказ бытописателя о грехопадении прародителей.

И так, все Священное Писание как ветхого, так и нового завета вполне согласно свидетельствует о том, что первоначально мир был создан добрым и что Бог зла не сотворил, что зло явилось в мире, как следствие грехопадения прародителей, которые, обладая свободною волей и разумом, подчинились, однако же, искушению дьявола и нарушили благую и легкую для них заповедь Творца.

III. Древне-церковное учение о первородном грехе, как источник зла в мире

Древние христианские писатели, в полном согласии с богооткровенным учением ветхого и нового завета, указывают на грехопадение прародителей, как на основной источник физического и морального зла, которое господствует в мире. К такими древним отцам и учителям христианской церкви, без сомнения, прежде всего принадлежат так называемые христианские апологеты: св. Иустин Мученик, Феофил Антиохийский, Тациан, Тертуллиан, Киприан, Ириней Лионский и др. На их-то учении мы и остановим теперь свое внимание.

Св. мученик *Иустин* (обезглавленный в Риме в 164 г. по Р.Х., по повелению императора Марка Аврелия) в своем «Разговор с Трифоном Иудеянином», – апологетическом труде, написанном в защиту христианства против иудеев, нередко ссылается на Божественное первооткровение о грехопадении прародителей. Между прочим, он доказывает ту мысль, что Христос был распят, претерпел страдания и смерть не по своей вине, но «за человеческий род, который чрез Адама подпал под смерть и прелесть змея»⁵⁰. «Ибо Бог, – говорит св. Иустин⁵¹, – желая, чтобы и ангелы были свободно-произвольными и самовластными, делая то, что каждый по своей силе может делать, таковыми их и сотворил, с тем, что, если будут избирать благоугодное Ему, Он сохранит их нетленными и не наказанными, если же поступят греховно, Он накажет каждого, как Ему угодно». «Злыми Бог не создал ни ангелов, ни людей»⁵². Иустин указывает на наказание, которым угрожал Господь Адаму за нарушение данной ему заповеди: «*в онъ же день снестъ от древа, в той умрет*»⁵³ (см. Быт.2:17). О прообразовательном значении *древа жизни* он говорит, что «*древо жизни, насажденное, яко же писано, в раю, имело знамение распятия на древе*» Иисуса Христа. На основании повествования бытописателя, Иустин утверждает, что «этот змий в начале *проклят* от Бога» и что, по предсказанию

пророка Исаии (Ис.27:1) «он, как враг, будет убит великим мечом, который есть Христос», потому что «этот змей был виною преступления Адама»⁵⁴. Разъясняя смысл и значение библейского рассказа о том, что в пустыне Моисей повесил на древе медного змея для исцеления уязвленных змеями (см. Числ.21:8–9), Иустин говорит: «Сам (Бог)... чрез сего змея проповедал таинство, чрез которое являл имеющее быть разрушение силы змия бывшего виною преступления Адама»⁵⁵. Этот змей у Иустина часто называется сатаною и диаволом⁵⁶. Св. Иустин говорит о том, как после своего падения Адам хотел скрыться от Бога в кустах и как Господь спрашивал его: «Адам, где ты?»⁵⁷ (см. Быт.3:9). Вместе с тем он приводит слова Господа, произнесенные после грехопадения прародителей: «*вот, Адам стал, как один из нас*»⁵⁸ (см. Быт.3:22). Говоря о воплощении Сына Божия, Иустин замечает, что Иисус Христос «*благоволил родиться, да чрез сие древлековарствовавший змий и уподобившиеся ему ангелы низложатся, смерть поправа будет*»⁵⁹. Кроме того, многие ссылки на Божественное первооткровение о грехопадении прародителей можно встречать также и в других местах названной апологии св. Иустина Мученика.

Св. Феофил Антиохийский (+ около 176–186 г. по Р. Х.) в своем апологетическом сочинении (Πρὸς Αὐτόλυον – в трех книгах) довольно часто и обстоятельно изъясняет богооткровенное учение о грехопадении прародителей, как источнике физического и морального зла, господствующего в мире. Вот некоторые из его рассуждений. «Звери – говорит он⁶⁰ – изначально не были злыми, или ядовитыми, ибо ничего злого не было изначально сотворено Богом, но все было прекрасно; грех же человека испортил их, ибо с преступлением человека и они преступили. Если владыка дома хорошо ведет себя, то необходимо и слуги живут благочинно, если же господин согрешит, то и слуги также будут грешить; таким же образом произошло и то, что с согрешением человека, который есть господин всего, и служащие ему твари уклонились к злу. Но когда человек опять возвратится в сообразное со своею

природою состояние, тогда и те животные восстановятся в первоначальный образ кротости».

В частности о древе познания добра и зла и о грехопадении первых людей св. Феофил рассуждает таким образом⁶¹ «Дерева жизни и дерева познания не было нигде (на земле), кроме одного рая... Прекрасно было само по себе дерево познания, прекрасен был и его плод. Ибо не оно, как думают некоторые, было смертоносно, но преслушание заповеди... Бог не по зависти, как думают некоторые, запретил Адаму есть от дерева познания. Но Он хотел испытать его, будет ли он послушен его заповеди... И отец иногда повелевает своему сыну удаляться от чего-либо, и если сын преслушает отеческое повеление, то подвергается наказанию за непослушание; не самые те вещи наносят ему удары, но непослушание приносит наказание непослушному. Так и первозданного непослушание подвергло изгнанию из рая не потому, чтобы в дереве познания заключалось что-либо злое, но за непослушание человек претерпел труд, печаль, болезнь и, наконец, смерть».

На вопрос: каким образом содеянный грех мог иметь своим последствием смерть человека? – св. Феофил дает следующий ответ⁶². «Кто-нибудь спросит нас, – говорит он: – смертным ли по природе сотворен человек? – нет. Значит – бессмертным? Не скажем и этого. Но скажет кто-нибудь: и так, он сотворен ни тем, ни другим? – и этого не скажем. Он сотворен по природе ни смертным, ни бессмертным. Ибо если бы Бог сотворил его вначале бессмертным, то сделал бы его богом; если же наоборот сотворил бы его смертным, то Сам оказался бы виновником его смерти. И так, Он сотворил его ни смертным и ни бессмертным, но способным к тому и другому, чтобы, если устремится он к тому, что ведет к бессмертию, исполняя заповедь Божию, получил от Него в награду за это бессмертие; если же уклонится к делам смерти, не повинуюсь Богу, сам был бы виновником своей смерти. Ибо Бог создал человека свободным и самовластным».

Вообще, впрочем, нужно сказать, что факт грехопадения прародителей в том самом смысле, как он изложен в книге Бытия (Быт.3), для Феофила стоит вне всякого сомнения и

подтверждение его он видит не только в истории, но и в настоящем состоянии всего окружающего нас мира. «Что это истинно, – говорит он⁶³, – показывает самое дело. Не видим ли болезней, которые терпят женщины при рождении детей, и как после того они забывают свою скорбь, чтоб исполнялось повеление Божие и род человеческий плодился и размножался? Не видим ли также осуждение змея, как он, проклятый, ползает на чреве и ест землю, чтоб и это служило доказательством того, что я сказал выше?»

Известный христианский апологет 2-го века *Татиан* (он родился в конце первой или в начале второй четверти 2-го века по Р. Х.) в своей «Речи против эллинов» (Πρὸς Ἑλλήνας), опровергая различные учения языческих философов и в том числе мнение Зенона, что «Бог есть виновник зла», на вопрос о происхождении зла в мире отвечает, имея несомненно в виду Божественное первооткровение. «Небесное Слово, Дух получивший бытие от Отца и Слово родившееся от разумного могущества, по примеру Отца родившего Его, – говорит он⁶⁴, – сотворило человека – во образ бессмертия, дабы как Бог бессмертен, так и человек, получивший причастие божества, имел также и бессмертие. Впрочем, Слово, прежде сотворения человеков, создало ангелов. Тот и другой вид творения создан свободным и не по естеству добрым, ибо это принадлежит одному Богу, а люди могут делаться добрыми по свободному определению воли своей, так что нечестивый по справедливости будет наказан, потому что сделался худым чрез себя, и праведник по достоинству получит похвалу за добрые дела, потому что он по свободе своей не преступал воли Божией. Таково дело по отношению к ангелам и человекам. Слово же, по своему могуществу имея в себе предвидение того, что имеет произойти не по определению судьбы, но от свободного произволения избирающих, предсказывало будущие события, останавливало зло запрещениями, и похвалою поощряло тех, которые пребывали в добре. И когда люди последовали одному ангелу, который по своему первородству был мудрее прочих, и приняли его вместо Бога, хотя он восстал против закона Божия, то могущество Слова отлучило от

общения с Собою как начальника безумия, так и последователей его. Вследствие этого сотворенный по образу Божию оставляется высшим духом и делается смертным, а тот первородный за свое преступление и безрассудство стал демоном; вместе с ним и те, которые подражали ему и увлеклись его мечтаниями, составили полк демонов и по причине свободной воли преданы своему безумию».

В других местах этой же самой апологии Татиан выражается кратко, но гораздо точнее о происхождении зла в мире, при чем его мнения оказываются вполне согласными с повествованием бытописателя о грехопадении прародителей. Так, он говорит в гл. VII: «Мы сотворены не для того, чтобы умирать, но умираем по своей вине. Свободная воля погубила нас; бывши свободными, мы сделали рабами, продали себя чрез грех. Богом ничего худого не сотворено – мы сами произвели зло». В гл. XII: «Они (демоны) в своем безумии увлеклись гордостью и возмущившись покусились восхитить себе божество». В гл. XVII: «Бог сотворил все в хорошем виде». В гл. XIV: «Если и есть вредоносное в тварях, это произошло вследствие греха нашего». В гл. XX: «Демоны лишились прежнего своего жилища, – прародители изгнаны».

Св. Иринеи Лионский, ученик св. Поликарпа, епископа Смирнского (род. около 140 г. по Р. Х.), в своем апологетическом творении *Adversus haereses*⁶⁵, факт грехопадения прародителей понимает в совершенном согласии с библейским повествованием, признавая и те тяжкие последствия, которые грех Адама причинил всему роду человеческому. В книге III, гл. 22, пар. 4 он говорит: «Ева, оказав непослушание, сделалась причиною смерти и для себя, и для всего рода человеческого»; гл. 35: «В осуждение за грех муж подвергся скорби и земному труду... а жена также трудам, и воздыханиям и болезням рождения». Первородный грех Иринеи признавал привносимым в мир вместе с человеческою природою, почему и пишет (кн. II, гл. 22): «Он (Христос) пришел спасти Собою всех, которые чрез Него возрождаются в Бога – младенцев, детей, отроков, юношей и старцев». В этом же творении он осуждает мнение *офитов*, которые думали, что человек будто бы достиг познания

истинного Бога только чрез нарушение заповеди и что следовательно ум его не только не помрачился, а напротив еще обогатился высшим познанием, ибо в образе змея им руководила будто бы совершенная мудрость. Такое понятие о диаволе Ириней находит совершенно ложным и неверным, так как диавол, как падший дух, может делать только то, что он сделал вначале в отношении к прародителям, т. е., возмущать и увлекать ум человека к преступлению заповедей Божиих, помрачая вместе с тем сердца всех служащих истинному Богу, чтобы они забыли Его и поклонялись ему (диаволу), как Богу (кн. V. гл. 24). Что в лице Адама, как учит Божественное Откровение, согрешило все человечество – эту мысль развивает и доказывает св. Ириней в кн. V, гл. 16. п. 3: «Мы в первом Адаме оскорбили Бога неисполнением Его заповеди, а во втором Адаме примирились с Ним, быв послушны даже до смерти, потому что не другому кому мы были должниками, а Тому, Чью заповедь преступили вначале». В той же книге гл. 17. Ириней пишет: «Чрез древо *все мы* стали должниками Богу». Возможность грехопадения он объясняет (кн. IV, гл. 37) дарованною людям свободою воли, вследствие которой даже теперь, в падшем состоянии, «во власти человека не повиноваться Богу и не делать доброго, хотя это причиняет ему не малый вред и зло». «Если кто не захочет следовать самому Евангелию, говорит Ириней (там же), это в его власти... Поэтому и Павел говорит: *«все возможно, но не все полезно»* (1Кор. 6:12; 10:23), показывая и свободу человека, почему и *«возможно все»*, так как Бог не принуждает его, и выставляя последствие, чтобы мы не злоупотребляли свободою для прикрытия зла, ибо *«это не полезно»*. Таким образом, по учению Иринея, хотя последствия грехопадения прародителей и весьма тяжки для человечества, но Господь однако же не отнял у людей способности и теперь следовать Его воле и совершать добро; ум человека помрачен первородным грехом; но не настолько, впрочем, что бы он не мог познавать истин Божественного Откровения, необходимых для спасения людей. Ясно, что признавая грехопадение первых людей историческим фактом,

лионский святитель понимал его в истинном, библейском смысле, как понимает его и ныне Православная Церковь.

Тертуллиан (род. в Карфагене и там же умерший в сане пресвитера в 220 г. по Р. Х.), подобно св. Иринею Лионскому, признает Божественное первооткровение о грехопадении прародителей во всем его историческом значении, и в факте этого грехопадения видит основной источник как физического, так и морального зла, господствующего в мире. По учению Тертуллиана, только один Господь наш Иисус Христос, родившийся сверхъестественным образом от Пресвятой Девы Марии по наитию Св. Духа, был свободен от первородного греха: все же люди, без исключения, усвояют этот грех чисто наследственным путем не только чрез свое рождение, но и в самый момент+ своего зачатия. В своей апологии, написанной в защиту христианства против иудеев (*Adversus judaeos*), в главе 2-ой, рассуждая о грехопадении прародителей, он останавливает особенное внимание своих читателей на значении данной Адаму заповеди. Заповедь эта была проста и легка для исполнения, но, понимаемая во всем её глубоком смысле, она имела для наших прародителей значение всего божественного закона. «В законе, данном Адаму, – говорит Тертуллиан, – мы находим завитыми все заповеди, которые впоследствии были раскрыты чрез Моисея, каковы: возлюби Господа Бога твоего... и ближнего твоего... Если бы Адам и Ева любили Господа Бога своего, то не поступили бы против Его заповеди; если бы любили ближнего, т. е., друг друга, не поверили бы убеждению змееву, и вслед за тем не совершили бы убийства над самими собою, потеряв бессмертие чрез нарушение заповеди; не совершили бы кражи, вкусивши тайно от плода древа и стараясь укрыться под деревом от лица Божия; не сделались бы участниками лжесвидетельствующему диаволу, поверив ему, что будут *яко бози* (Быт. 3:8), и таким образом не оскорбили бы Отца своего Бога, Который произвел их от персти земной, как бы от чрева матери; наконец, если бы они не пожелали чужого, то не вкусили бы от плода запрещенного». Таким образом, хотя заповедь, данная Богом прародителям сама по себе была легка и удобоисполнима, так

как не требовала больших жертв, и исполнение её соединялось с воздержанием от не существенно необходимого, тем не менее, нарушение этой легкой заповеди было тяжким грехом как потому, что заповедь была сама по себе легка, так и потому, что неисполнение её соединялось с нарушением всех заповедей закона Божия.

Древне-александрийские христианские писатели – *Климент* и *Ориген* увлекаясь толкованием Филона, понимали, как мы видели, библейское повествование о грехопадении прародителей не в собственном смысле, а в аллегорическом. Но это понимание относилось только к внутреннему смыслу заповеди и её нарушению, а не к самому факту грехопадения, который и они понимают как факт исторический, ставший источником появления и распространения зла, господствующего в мире; они приписывают этому факту только другую форму, другой характер, чем как представляет его библейское повествование, они искажают только его смысл, но не отвергают его исторического значения, без которого нельзя объяснить склонности человека к греху, прирожденной его природе. Александрийские богословы также учили, что прародители, обладая по природе свободною волею, нарушили заповедь Божью и чрез то подверглись наказанию Правды Божьей в виде тяжелых трудов, скорбей, болезней и смерти, что вместе с наследственной склонностью к греховной жизни перешло и на все их потомство.

Наконец, вполне согласно с Божественным Откровением учили о грехопадении прародителей, как об источнике физического и морального зла в мире, и все последующие отцы и учителя христианской Церкви, как, напр., *Василий Великий*, *Григорий Богослов*, *Иоанн Златоуст*, бл. *Феодорит*, *Афанасий Александрийский*, *Амвросий Медиоланский*, *Макарий Великий*, *Августин*, *Дамаскин* и др., равно как и все православные богословы новейшего времени.

Отцы и учителя христианской Церкви не только признают факт грехопадения прародителей в его полном историческом значении, но в своих творениях они предложили нам многие глубокомысленные и основательные разъяснения,

способствующие правильному пониманию Божественного Откровения относительно этого события. Так, они опровергли все ложные учения и взгляды на это событие, высказанные различными современными им лжеучителями и еретиками, как, напр., манихеями, гностиками, энкратитами, офитами, пелагианами и т. п. Они доказали неверность мнения некоторых, бывшего, впрочем, довольно распространенным, будто бы в самом древе познания добра и зла заключалось нечто вредоносное для человека и погубившее его. Они всесторонне разъяснили нам, как на основании Божественного Откровения, так и на основании соображений человеческого разума, что виновником зла, господствующего в мире, был не Бог, как Творец мира, а сам человек, под влиянием искушений со стороны диавола злоупотребивший дарованною ему свободою. Наконец, со всею подробностью, путем глубокого психологического анализа, они раскрыли пред нами и те все последствия, которые повлекли за собою грехопадение прародителей, как в отношении к ним самим – их уму, сердцу и воле, их горестной и тяжелой жизни, исполненной скорбями, бедствиями и страданиями, так и в отношении ко всей окружающей нас внешней природе, уяснив нам, насколько это возможно для человеческого разума, и самый способ наследственного перехода всех последствий грехопадения Адама и Евы на их потомство. Учение отцов и учителей вселенской церкви, будучи частным пониманием, в то же время оказывается вполне согласным и с общим голосом или вероучением Православной Христовой Церкви, как оно выражено, напр., в Православном исповедании Кафолической Апостольской Восточной Церкви или в Послании восточных патриархов. «Веруем, – читаем мы в этом Послании⁶⁶, – что первый человек, сотворенный Богом, пал в раю в то время, когда преслушал заповедь Божью, последовав коварному совету змия, и что отсюда распространяется прародительский грех преемственно на все потомство, так что нет никого из рожденных по плоти, кто бы свободен был от того бремени, и не ощущал следствий падения в настоящей жизни». «Поелику, – говорится в православном исповедании кафолической

апостольской восточной церкви⁶⁷, – в состоянии невинности все люди были в Адаме, то, как скоро он согрешил, согрешили с ним и все, и стали в состояние греховное, быв не только греху подвержены, но и наказанию за грех».

Впрочем, в настоящий раз мы не можем ставить своей задачей подробное раскрытие свято-отеческого учения о грехопадении прародителей, его характере, значении, исторической достоверности и всех последствиях его для человеческой жизни и жизни природы, так как это слишком отвлекло бы нас от прямого предмета нашего исследования. Но интересующимся этим вопросом мы особенно рекомендуем капитальный труд нашего знаменитого и глубоко-ученого богослова преосвященного Сильвестра скромно названный «*Опыт* Православного Догматического Богословия», в котором с надлежащей подробностью раскрыто святоотеческое учение о грехопадении прародителей и его последствиях.

IV. Предания народов о грехопадении первых людей, как источнике зла в мире

Замечательно, что Божественное первооткровение о грехопадении прародителей, как основном источнике и причине появления и распространения зла в мире, сохранилось почти у всех народов как древнего, так и нового времени, хотя в их преданиях оно, конечно, почти всегда является в довольно затемненном и искаженном виде⁶⁸. «Во всех странах земного шара, – говорит Люкен⁶⁹, – у всех языческих народов древнего и нового времени, насколько они нам сделались известными, мы находим предания, саги и мифы о первоначальном счастливом состоянии первых людей и о последовавшей затем утрате его вследствие грехопадения. Учение о грехопадении может быть названо одною из самых влиятельных догм в древних, особенно восточных религиях». Лучше сохранились эти предания вообще у тех народов, которые более или менее вели изолированную жизнь, не смешивались с другими народами и не подчинялись их влиянию. Впрочем, почти все языческие народы как древнего, так и нового времени знают из своих преданий в общем, что первые люди, их родоначальники, вначале блаженствовали, живя в особой, счастливой местности, преимущественно на горе или особенных островах, не знали труда и забот, болезней и скорбей, употребляли напиток бессмертия, или ели плоды с древа бессмертия, и потому не умирали; но потом, в большинстве случаев чрез неповиновение богам, восстание против них или гордость, они потеряли это блаженство и стали подвергаться различным бедствиям, скорбям, труду, болезням и смерти. Грехопадение прародителей в преданиях народов почти всегда ставится в ту или другую связь с личностью любознательной женщины, при чем часто языческие верования упоминают здесь о змее, драконе, лягушке или каком-либо страшном чудовище, как о представителе злой или враждебной Богу силе, содействовавшей потере блаженства первых людей, нередко

упоминают также о яблоке, дереве какого-либо особенного свойства или, по крайней мере, о каких-либо плодах вообще.

Древние семитические и хамитические народы западной Азии, как-то: древние ассирияне, вавилоняне и финикияне, без сомнения, подобно всем другим языческим народам древнего мира, веровали в существование золотого века и в утрату блаженства чрез грехопадение прародителей. К сожалению, эти народы, близко стоявшие к народу израильскому, скоро утратили свое политическое существование и не оставили после себя никаких литературных памятников, по которым бы мы могли подробнее ознакомиться с их верованиями и преданиями. Только по немногим клинообразным ассирийским и вавилонским надписям, открытым *Раулинсом* и прочитанным отчасти им, отчасти *Оппертом*, *Шрадером*, *Де-Сольси* и *Боттою*, наши ученые могут составить себе некоторое представление о верованиях древних ассирийцев и вавилонян. Кроме того, можно находить еще некоторые отрывочные сообщения, встречающаяся у писателей других народов, по преимуществу греков, содержащая, впрочем, только общие черты верований этих народов. Вот почему мы не имеем, собственно говоря, точных сведений о том, какие предания и верования о грехопадении прародителей сохранялись у этих народов древнего мира.

Впрочем, есть основание думать, что как *ассирияне*, так и *вавилоняне* согласно со всеми другими народами Азии, причиною зла, господствующего в мире, считали именно женщину. На это указывает уже то обстоятельство, что их богиня (она же – и первая женщина) безразлично называлась то «госпожою потомков», то «госпожою *битв*», то «богинею *войны, уничтожающей жизнь*». Рядом с божеством, которое они называли Белом или Ваалом, «верховным богом», «творцом», «отцом богов», «царем всего» они признавали возможным допустить и бытие «бога *разрушителя*», как злого духа, причиняющего людям скорби и бедствия.

В частности у *вавилонян* несомненно сохранялось предание о грехопадении прародителей (весьма, впрочем, искаженное), по которому *морское чудовище*, по имени *Оан*, с рыбьим

туловищем, с двумя человеческими головами, обладавшее человеческим голосом и двумя человеческими ногами, вопреки воле богов, научило человека языку и всем искусствам⁷⁰. Кроме того, известный археолог, знаток вавилонских и ассирийских древностей, *Георг Смит*, нашел, между прочим, один барельеф, хранящийся в настоящее время в британском музее, и изображающий, без сомнения, грехопадение первых людей. Посередине этого барельефа изображено дерево с плодами; по обеим сторонам его находятся две человеческие фигуры, протягивающие руки к плодам этого дерева; позади одной из фигур извивается змей⁷¹.

У финикиян было предание о рае и каком-то особенном райском дереве. Рай они называли плавающим божественным или благоуханным островом – островом бессмертия⁷². Как люди лишились этого рая, сказание ничего не знает. Но несомненно, что причиною зла, господствующего в мире, финикияне также признавали женщину, почему и Астарту они почитали богиней бесплодия и уничтожения жизни. Источником зла и смерти является, во всяком случае, существо женское. На факт грехопадения прародителей, конечно, указывает некоторым образом и то финикийское сказание, по которому *первый смертный* – Эон – изобрел какую-то пищу, добываемую от плодов деревьев⁷³.

В гораздо более полном и гораздо более определенном виде дошли до нас предания и верования других древних азиатских народов – персов и индийцев, хотя и эти предания в сравнении с Божественным первооткровением оказываются настолько затемненными, что чрез них едва только пробивается слабый луч истины.

По *Зенд – Авесте* т.е., священным книгам древних персов, Ормузд (Ahura – mazda), «добрый бог», «премудрый владыка», «великий», «одаренный самым лучшим телом» и имеющий душу, от начала находится в постоянной борьбе с своим противником Ариманом (Angromainjus), злым существом, хотя и самобытным, но не абсолютным, которое часто оказывается бессильным не только пред Ормуздом, но и пред пророком его Зороастром или Заратустрой; силу его могут парализовать,

впрочем, даже и обыкновенные люди своими молитвами доброму божеству. Ариман имеет телесный вид змеи и обитает в мрачном аде вместе со всем воинством злых духов, которых он создал для того, чтобы делать вред миру, и которые также имеют образы змей (один из них – Гандарева – был даже одарен золотою пятой). В начале 12000-летнего периода мира, найдя борьбу бесплодною, а её успех сомнительным, Ормузд заключил с Ариманом перемирие на 9000 лет. И во время этого-то перемирия Ормузд создал сначала небесный или духовный мир, а потом – мир земной или вещественный, который вышел из его рук совершенным. Творение земного мира продолжалось шесть гаханбаров или периодов. Сначала Ормузд создал видимое небо, потом воду, землю, деревья, животных и, наконец, человека⁷⁴.

Древние персы, мидийцы и бактрийцы веровали в существование четырех веков мира. В первом веке, который продолжался 3000 лет, мир был без зла, и владычествовал только один Ормузд; во втором Ариман начал борьбу с Ормуздом, в третьем он разделяет с ним власть над миром, а в четвертом, по-видимому, даже одержит победу над Ормуздом, но потом сам, наконец, будет уничтожен и тогда последует сожжение мира⁷⁵. Это случится уже пред воскресением мертвых, которому будет предшествовать явление *Саошьянса* («спасителя», «приносящего пользу») или *Асватерето* («высокий между телесными существами»), называемого также *Веретрадша* («победоносный»), который собственно и победит Аримана⁷⁶.

О блаженной жизни в первом веке и о потере её людьми персидские предания рассказывают следующее. Первая страна, которую создал Ормузд называлась *местом приятности и изобилия*, чистым Ираном. Это персидский – рай. Древние персы представляли его в виде горы *Альбордша*, находившейся на середине земли и её семи поясов; вокруг неё движутся солнце и луна. Из неё вытекают четыре больших источника, которые и орошают всю землю. На самой горе растет *дерево бессмертия*, священный *Гом*, сок которого воскрешает даже мертвых. Ариман, самый страшный враг этого дерева, создал

нарочито крота, чтобы он испортил его корни, но Ормузд нашел средство предотвращать это зло⁷⁷. В первый век в этом раю жил первоцарь *Джемшид* пахавший землю *золотым* плугом. Не знали тогда люди ни холода, ни жары, ни властей, ни нищих, ни обманщиков, ни воров, ни телохранителей, ни смерти, ни необузданных страстей, ни неверных жен. Даже животные не подвергались тогда ни страданиям, ни смерти. Первые люди были бессмертны, но не по природе своей, а только потому, что ели, сколько было угодно, плоды от дерева бессмертия, которому они даже поклонялись. Таким образом Гом или дерево бессмертия в представлении персов мало-помалу превратилось в олицетворение божества жизни. Впрочем, древние персы знали даже два вида этого растения: белый Гом и желтый Гом. Белый Гом растет только на небе и вкушающим его плоды обеспечивает бессмертие; желтый Гом, который представляет только подобие небесного, растет на земле, и его сок приятен богам, почему персы обыкновенно и употребляли его при всех своих жертвоприношениях и молитвах. В *Вендидаде*⁷⁸ сам Ормузд так говорит о белом Гоме или Гаокерине: «Чтобы противостоять болезни, чтобы противостоять смерти, чтобы противостоять страданиям, чтобы противостоять лихорадочному жару, гнилости и осквернению, которые Ариман устроил для тела людей, я создал вокруг Гаокерины многие сотни и тысячи целительных растений⁷⁹. «Люди жили в раю счастливо до тех пор, пока в царство света не проник дух тьмы – Ариман и не осквернил творение Ормузда, введши в него грех, смерть и всякого рода зло. Он причинил смерть и самому *Каймородсу* или *Гайомаратану* («земной, смертный») – первому человеку. *Ду Акуман* (Ариман) убил этого человека, жившего *невинно* и бывшего *нетленным*.

Что касается в частности факта грехопадения первых людей, то у иранцев (т.е., персов, мидян и бактрийцев) хранилось, между прочими, еще и следующее предание. Из семени Каймородса или Гайомаратана – первого человека, убитого Ариманом, выросло растение – *Reivas*, из которого и произошли первые люди – *Мешия* и *Мешиана* (муж и жена). Сначала они были предназначены только для неба и жили

счастливы и невинны, пребывая в постоянном повиновении закону. Но *злой завладел их мыслями* и внушил им, что воду, землю и деревья и все доброе создал не Ормузд, а Ариман. *Поверив этой лжи*, они стали *дарвандсами*, т.е. злыми, а их души до воскресения должны находиться в *Дуцаку* (в аду). Сперва они питались только чистой водою, но теперь уже стали ходить на охоту и сосать молоко белой козы – что, однако же, было для них злом. Между тем их не оставлял в покое и злой дух, речь которого всегда содержит в себе только одну *ложь*. Став еще смелее, он каким-то обманом предстал перед ними и во второй раз, *дал им какие-то плоды, которые они ели; чрез это они сразу потеряли сто блаженств*, которыми до тех пор наслаждались. Далее это иранское предание рассказывает о том, как, потеряв свои блаженства, люди стали убивать баранов и *есть мясо*, как небесные духи научили их потом *приготавливать огонь* и как люди, сделав в земле отверстие, нашли там железо, вследствие чего между людьми произошли вражда, ненависть и убийство.

Кроме приведенного, в священных книгах иранцев – *Ясне*, *Авесте* и *Вендидаде* – находятся еще и другие сказания, в которых также можно усматривать затемненное воспоминание о рае, змее и грехопадении прародителей. По этим сказаниям⁸⁰, имя первого человека было *Иима*. Он жил в «саду Иимы», и это время с полным правом может быть названо «золотым веком» человечества: и люди, и животные не знали тогда ни скорби, ни страданий, ни болезни, ни смерти. Сам Иима мог смотреть на солнце, не подвергаясь слепоте. По сказанию *Авесты*, Иима, также не знавший сначала ни старости, ни смерти, ни греха, стал грешником лишь впоследствии, когда «он *поддался* (т.е. поверил) *лживым речам*» и когда в его сердце проникли *гордость* и *высокомерие*. Тогда Ормузд оставил его без своей помощи – и он подвергся смерти⁸¹. В *Вендидаде* грехопадение первого человека представляется иначе. Иима не исполнил требования Ормузда – быть носителем закона, и Ормузд после этого сказал ему: «Если ты, Иима, не хочешь мне повиноваться, как обязанный помнить и исполнять закон, то распространяй мои миры и *делай их плодоносными*».. После этого Иима стал

увеличивать землю и раскалывать ее своим золотым заступом (çufra).

В приведенных древне-персидских сказаниях, конечно, нельзя не видеть многих черт, напоминающих нам Божественное первооткровение о райском блаженстве и грехопадении прародителей. Сюда относятся: предание персов о райском блаженстве первых людей, о Гоме или древе жизни, о губительном влиянии злого духа на судьбу человека и его лживых речах, указание на нежелание человека повиноваться закону Божию, на утрату первоначального блаженства чрез веру в ложь злого духа, ядение плодов, неповиновение воле Божией; сюда же относятся и такие черты, как: последовавшее за падением человека возделывание земли, появление скорбей, болезни и смерти, ядении мяса баранов, научение свыше готовить огонь (т.е. жертвоприношение), нахождение железа и т. п. Все эти черты, правда, облечены у персов в грубую и чувственную форму язычества; но нельзя не удивляться и тому, как они в течении многих веков могли сохраняться среди язычников, удаленных от света Божественного Откровения, даже и в *этой* чувственной форме!

У индийцев верование в то, что мир, в своей жизни, прошел четыре ступени своего развития или четыре возраста, раскрыто с большею ясностью и подробностью, чем у других народов. По учению браманов⁸² эти возрасты мира представляются в следующем порядке: 1) *Крита-век* (или Satja-luga) это – «век истины и совершенства», когда добродетель ходила на четырех ногах, именно – истины, покаяния, любви и милосердия, и люди жили счастливо; 2) *Трета-век* (Tretajuga), это – «век трех жертвенных огней»⁸³ когда добродетель потеряла одну ногу; 3) *Двапара-век* (Dwa-para-juga) это – «век сомнения», когда добродетель ходила уже только на двух ногах, потому что погас дух покаяния; наконец, 4) *Кали-век* (Kalijuga) это – «век греха», когда добродетель стоит только на одной ноге милосердия и, после того как погасла любовь, человеческое сердце поработщено суетностью, жадностью и скупостью. Это – наш теперешний век и он будет продолжаться до сожжения и

погибели настоящего мира, после чего только снова наступит век новый и счастливый.

Представление индийцев о рае весьма сходно с представлением персов. Как на место для рая индийское предание указывает на мифическую гору – *Меру*, которая находится где-то на севере, в центре земли, разделенной на семь поясов. «Это высокая и красивая гора», говорится в *Магабхарате*⁸⁴ имя её – Меру. Гора высокая и величественная. С блестящей поверхности вершин солнце бросает свои лучи в самые отдаленные страны. Покрытая золотом, она составляет достойное жилище *дев* (богов) и *гандарв* (гениев – восхвалителей). Страшные драконы охраняют эту гору и приводят в трепет каждого приближающегося к ней грешника. Её бока покрыты травами небесного происхождения, а её вершины, скрывающейся в облаках, не достигает даже мысль смертных. Она украшена прекрасными деревьями, светлыми ручейками, и со всех сторон раздаётся гармоническое пение птиц». На ней находится четыре больших пруда, полных молока, масла, творога и сахарного сока. Из неё вытекают четыре больших реки во все стороны света. На самой вершине её обитают *Шива* и *Индра* вместе с *блаженными* людьми. Там есть прекрасный сад *Нандана* и в нем среди четырех скал растёт дерево бессмертия – *Кальпауркшам* и другое, называемое *Кальдеур*, с которого ни один смертный не мог безнаказанно взять даже *цветка*. Со всех четырех сторон райская гора укреплена золотыми, серебрянными, медными и железными цоколями, а вокруг неё беспрерывно движутся солнце, луна и звезды. Она имеет много уступов, на которых пребывают духи и святые по различным степеням их заслуг. У буддистов эта гора называется *Сумеру*, в Тибете – *Кёнлу*, в Китае – *Суми*.

Блаженство первого века индийцы, как и другие языческие народы, представляли себе только в виде чувственного благоденствия и счастья. Вот как, напр. у *Страбона*, один греческий цинический философ, по имени *Онесинкрит*, описывает его со слов кающегося брамана – *Калана*. «Сначала повсюду было столько пшеничной и ячменной муки, как теперь пыли; на земле текли источники, одни – наполненные водой,

другие – молоком, медом, вином и маслом. Но вследствие пресыщения люди впали в высокомерие, и Зевс, ненавидя это состояние, уничтожил все и обрек их на жизнь, полную труда»⁸⁵.

Причиною зла в мире древние индийцы признавали, впрочем, то обстоятельство, что под райскою горою, на страшной глубине, в подземном мире, находился великий змей. Этот змей, восстав против царства Индры, низринул его и таким образом уничтожил райское блаженство людей⁸⁶.

Подробнее, хотя и не столь отчетливо, рассказывает о грехопадении первого человека следующее индийское предание, представляющее человека под образом божественного Брамь⁸⁷. Как на причину его падения оно указывает на его *высокомерие*. Для испытания Брамь-человека Шива (бог) повелел цветку с дерева *Кальдеир*, к которому никто не должен был прикасаться, упасть на землю. Брама, желая *быть равным Богу* и достигнуть до бесконечной высоты Бога в огненном столбе бесконечности, *поднял этот цветок*, который и *солгал* ему, будто бы он действительно подобен Богу. Тогда Бог явил себя страшным в своей бесконечности и проклял Брамь, вследствие чего из *Брамапатнама* (рая) он был низринут в бездну, где должен был мучиться целые миллионы лет. Если судить об этом веровании древних индийцев, имея в виду Божественное Откровение, то можно прийти только к тому заключению, что в нем смешано падение прародителей с падением ангелов.

По другому сказанию⁸⁸, причиной падения первого человека была его жена, произошедшая из его тела. Она ввела его в грех и чрез это он должен был оставить свое тело, которым согрешил и которое теперь превратилось в тучу и тьму, т.е., стало тленным и смертным. В этом предании сохранена та истина, что именно жена побудила мужа нарушить заповедь Божью. При этом нельзя не обратить внимания на то, что индийцы признавали виновницею смерти, всякой скорби и всех болезней в этом мире также и жену бога Шивы, первую женщину *Бавини*, которая обыкновенно изображалась даже *борющейся со змеем*.

Одно древнее индийское предание рассказывает о грехопадении прародителей следующее⁸⁹. Первого человека – *Пуру* или *Пуруша* – Бог создал из земли и затем дал ему жену. Они питались земными плодами и не уничтожали ничего, что имеет жизнь. От них произошли браман, кетри, судра и вайзия, т.е., все четыре индийские касты в лице своих родоначальников. Сначала они во всей точности исполняли заповеди своих родителей; но потом забыли о них, не стали исполнять своих обязанностей, предались различным порокам, так что своею завистью, убийствами, а больше всего своим желанием поставить себя даже выше самого Божества, они навлекли на себя праведный гнев Бога. Бог за это истребил их и этим закончился первый счастливый век жизни мира. В этом индийском сказании, очевидно, сохранились, хотя и в смутном представлении, следующие черты Божественного первооткровения: 1) что человек был создан из земли, 2) что Бог по сотворении, дал ему помощницу – жену; 3) что до своего падения люди питались только растительною пищей и не употребляли в пищу животных, и, наконец, 4) что поводом к грехопадению людей и их гибели послужили их неразумное и высокомерное желание – *быть как боги*.

По учению древних индийцев⁹⁰, души людей вообще суть только падшие высшие существа или духи, которые были созданы Богом чистыми, но вследствие своего падения должны были перейти в человеческие тела. *Маизазур* или *Маижазура*, высший дух неба, с которым, между прочим, ведет свою борьбу и индийская Ева – *Бавани* (жена Шивы), соблазнил часть духов к возмущению против Вечного. Вечный изгнал их из неба и навсегда вверг их в *Ондераг* (ад, бездна, тьма). Но, по ходатайству перворожденных (т.е. Браммы, Вишну, и Шивы) и оставшихся верными духов, Бог решился помиловать их. В виду этого он повелел произойти настоящему миру с пятнадцатью странами очищения (верхний мир с семью, а нижний мир с восемью странами или ступенями) и повелел Вишну освободить падших духов из ада с тем, чтобы перевести их на эти ступени очищения. На них они должны каяться и очищаться посредством восьмидесяти девяти переселений в тела

различных животных до коровы и человека включительно, верностью и послушанием постепенно подымаясь до наивысшей ступени очищения и таким образом, наконец, снова достигая наивысшего совершенства. Что же касается тел, которые восхотел создать Вечный ради их очищения, то они должны были, по его повелению, подвергаться постоянному изменению, распадению и обновлению. – В этом индийском веровании можно видеть разве только смутное воспоминание язычества о падении ангелов, как оно возвещено Божественным Откровением; но восточное представление о переселении душ присоединенное к падению ангелов, затемнило истину почти до неузнаваемости.

Наконец, нельзя не упомянуть еще об одном предании, которое пользуется особенною распространенностью среди индийских буддистов. Вот это предание⁹¹: «Вследствие падения *Тегри* – духа высшей страны – с целью возродиться в царстве людей, произошло шесть родов живых существ в трех мирах (на земле, в верхнем мире и в нижнем мире). Наилучшим из всех этих живых существ был человек, и он, как превращение *Тегри*, имел *неисчисляемый возраст* (т.е. был бессмертен). Хотя люди обитали на земной поверхности, но для хождения они однако же своими ногами не пользовались, а носились по воздуху (т.е., были насколько возможно, удалены от материи). Питанием их была не нечистая земная пища, а особая небесная пища – *Жамадги* (древо жизни), и являлись они на свет не чрез рождение, а чрез истечение, так как тогда еще не было различия полов. Для того, чтобы смотреть, они не нуждались ни в солнце, ни в луне, но все видели при помощи только своего собственного блеска. Имени «человек» тогда также не было еще в употреблении, а общим их именем было – «живое существо». Когда впоследствии такое существо с похотливыми наклонностями нашло *пищу*, называемую земным маслом, и ело ее, а другие подражали ему, тогда исчезла пища – *Жамадги* (древо жизни). Употребляя земное масло, они утратили способность ходить на небе (т.е. жить в раю), упали на землю (т.е. были изгнаны из рая) и исчез свойственный им световой блеск (райская невинность и чистота), погаснув в

темноте (в наклонности ко греху). Это было начало произошедшего отсюда зла потемнения духа». Затем, предание рассказывает о том, как вследствие еще более глубокого падения люди стали способными к чувственной любви, а чрез приобретение собственности – к спорам, вражде и скупости.

У индийцев сохранилось весьма интересная для нас молитва к *Варуне* или «вседержителю», который, хотя в позднейшей период развития индийской религии и отнесен к *девам* но в действительности должен быть назван древнейшим божеством индийцев. В этой молитве или гимне нельзя не видеть ясного указания на верование древних индийцев в первородный грех, его наследственность и его тяжкие последствия для человеческого рода. «Я вопрошаю тебя, о Варуна: когда явится у меня желание признать свои грехи? Все мудрецы говорят мне одно и то же: Варуна прогневан тобою. *Не за древний ли это грех*, о Варуна, хочешь ты погубить твоего друга, который всегда тебя прославляет? *Возвести мне, всесильный Господь, о моем освобождении от греха*, и я скоро обращусь к тебе со славословием. *Изреки нам освобождение от грехов наших отцов*, равно как и от тех которые мы совершили в собственном теле. Освободи меня, о царь, как вора, который съел украденный им скот; освободи меня, как освобождают теленка от веревки. *Это было не нашим собственным делом*, о Варуна; *это произошло невольно; это было отравленное ядом влечение*, это была страсть, рок, отсутствие размышления»⁹². Из этого гимна самый осмотрительный, даже недоверчивый исследователь не может не увидеть, что древние индийцы, возносившие такую молитву своему Варуне, убежденно веровали в наследственность греха, греховность человеческой природы, несение наказания за древний грех, за грехи отцов, за то, что не было собственным делом, что было отравленным ядом, влечением, делом рока, произошло невольно.

Известный христианский апологет *Делич* упоминает⁹³ так же об одном «тибетском сказании, по которому люди ели от сока земли и чрез это их тело стало жестким и тяжелым, а мир помрачился».

Кроме того, среди индийцев было особенно распространено верование, что некогда, именно «когда не было как смерти, так и бессмертия», люди питались от плодов *Сомы* – священного растения, даровавшего продолжение жизни⁹⁴. Нет сомнения, что это верование, как и иранское (персидское) сказание о белом *Го́ме* находится в связи с преданием о библейском древе жизни.

Наконец, нельзя не упомянуть еще об одном индийском сказании, по которому *Индра*, прославляемый как «победитель змея» (*vrtrahan*), служение которому было даже выше служения Варуне, одержал блестящую победу над «разрушителем человеческого счастья» – змеем, ставшим затем лишь олицетворением мрачных грозовых туч⁹⁵.

У древних *китайцев* также встречаются предания, находящиеся несомненно в генетической связи с Божественным первооткровением о грехопадении прародителей, как о первоисточнике зла, господствующего в мире.

По верованию древнейших китайцев⁹⁶ из воды и мирового яйца произошло вначале первосозданное существо – *Пан-ку* или *Пуан-ку*. Китайцы часто называли его также словом *Тай*, т.е., разумом. Этот Пан-ку впоследствии рождает или – точнее – развивает из себя три существа, так называемые *Сан – гоанг*, или грех первоцарей: *Тин-гоанга*, *Ту-гоанга*, *Дшин-гоанга*, т.е. «царя-небо», «царя-землю», «царя-человека». Этим трех первоцарей китайцы называют так же какими-то мистическими наименованиями *І*, *Ні* и *Weі*, которые они объясняют таинственно, как и общее наименование их – *Йесан* (триединое). У этих трех первоцарей рождаются затем наследники – два сына: *Йуэн-чуо*, т.е., «Плод и Семя» и *Суи-дшин*, т.е., «Огненный человек», которые сначала насаждали деревья и изобрели огонь (т.е., жертвенный огонь). Этим окончилось время и владычество Сан-гоанга и начался затем век *Фо-гу*, которого китайцы и считают, собственно, первым человеком⁹⁷. Золотой век они относят ко времени владычества Сан-гоанга и украшают его всеми красками своей скудной, впрочем, фантазии.

Рай, по верованию китайцев⁹⁸ находился в Азии на горе Куэн-Луне и Тянь-Шане и древнейшие китайские писатели изображают⁹⁹ его таким образом. «На середине горы (Куэн-Луна) есть сад, где постоянно дышит нежный зефир и нежно движет листья прекрасного дерева *Тонга* (райское древо или древо жизни), которое ими покрыто. Этот прелестный сад находится у *запертых врат неба*. Орошающие его воды вытекают из обильного желтого источника, который называется *источником бессмертия*. Пьющие из него не умирают. *Этот источник разделяется на четыре реки*; одна течет на северо-запад, другая на юго-восток, третья – на юго-запад, четвертая – на северо-восток. Эти четыре реки суть источники Господа – духа, который из них все оплодотворяет». По другому древнему китайскому писателю, *Хай-гай-лингу*, в саду растут чудные деревья, текут чудные источники... Он называется *запертый, скрытый, висящий сад цветов... Из него произошла жизнь*. Он – путь к небу; *но поддержание жизни зависит от плода одного дерева*. Древнее толкование на это место называет это дерево *древом жизни*». Из представленного можно видеть, что китайское предание о рае ближе других языческих преданий стоит к описанию рая, изложенному богодухновенным библейским бытописателем. Замечательно, что у древних китайцев их рай так же часто называется «*горою жизни*», как и «*горою смерти*».

Райское блаженство первых людей один китайский писатель, *Чуангтзе*, описывает¹⁰⁰ таким образом. «Тогда, – говорит он, – ни один путник еще не восходил на склон горы, и корабли не плавали по поверхности мирового моря. Повсюду все росло само собою. Все было хорошо повсюду. Животные целыми стадами беспрепятственно паслись на полях, птицы стаями летали в воздухе и все земные плоды сами собою произрастали из почвы. Человек жил среди животных; весь мир был как бы одною семьею. Добродетель процветала без посредства научения и люди жили в невинности, не чувствуя раздражений плоти... *Инь* и *Янь*, т.е., мужское и женское, оба начала жизни, или муж и жена, жили в совершенном согласии. Духи не причиняли им вреда, и правильно были установлены

все времена года. Ничто не могло им вредить, *ничто не могло причинить смерти*. . Хотя человек и обладал познаниями, но он не имел случая делать из них какого-либо употребления. Это состояние называется веком *великого согласия*. Но это блаженство в жизни человека и гармония в жизни окружающей его природы были разрушены грехом человека и могут быть восстановлены снова не иначе, как чрез примирение с небом. «Сознание китайцев», – говорит *Делич*¹⁰¹, – так глубоко было проникнуто этим предположением, что особенные вредные явления природы поставляются даже в причинную зависимость от особенных господствующих пороков».

Как на грех, повергший в бедствие весь род человеческий, китайцы обыкновенно указывают на жажду *знания*, обнаружившуюся у первых людей. «Непомерная жажда знания, – говорит *Гоай-нан-тзе*, – знаменитейший писатель одной древней китайской школы¹⁰², – повергла человека в погибель». Другой китайский писатель, *Ло-пи*, говорит: «После того, как человек навлек на себя гнев, дикие звери, птицы, насекомые и змеи вступили с ним в борьбу. Едва достиг он *знания*, как все твари стали его врагами. В несколько, часов изменилось небо, и человек уже стал не тем, каким был раньше»¹⁰³. Это *знание* китайцы называют словом *куа*, знание Иня и Яня, или мужеского и женского пола, каковому знанию первых людей научил *дракон вышедший из глубины*¹⁰⁴. Предание это оканчивается замечанием, что «*жена есть первый источник и корень всякого зла*».

Далее, один китайский поэт в *Хи-кинге* (древней книге гимнов) говорит следующее¹⁰⁵. «Мы обитали в блаженной стране, *но женщина привела нас сюда*. Нам было подчинено все, *но женщина повергла нас в рабство*. Она ненавидит невинность и любит пороки. Мудрый муж вывел стену вокруг (вокруг порока), а жена, которой хотелось все знать, разрушила ее. О, как неразумна она! Она подобна птице, крик которой возвещает *смерть*». – Жена и сестра первого человека *Фо-гу*, а вместе с тем и мифическая первая женщина в китайской мифологической литературе называется также *Ниу-*

гоа, что, по объяснению Христиана Менцеля¹⁰⁶ значит, что она «пришла к древу запрещенными путем и вкусила от него».

Наконец, нельзя не обратить внимания на следующий рассказ, содержащийся в китайских книгах, называемых Таосее¹⁰⁷. «Знайте, что когда была приведена в порядок пустыня, и был создан этот мир, тогда вы были белою летней птицей. Воды были первым творением неба; вторым – были деревья и растения, которыми было украшено земное царство. Все цвело и блистало. Прекрасная белая летняя птица гуляла по воле везде, ходила и приносила самые прелестные цветы. Она умела извлекать бесконечные удовольствия даже из солнца и луны и, наконец, приобрела себе такую силу, которая сделала ее бессмертной. Её крылья были велики и почти круглы, её полет был быстр. Однажды, ставши похотливою, она прельстилась цветами прелестного сада великой царицы, у которой она сумела выманить тайну, и съела несколько почек, которые едва раскрылись. Таинственная птица, охранявшая этот сад, дала той летней белой птице такой удар клювом, что она от него и умерла. Тело летней птицы осталось без жизни; но душа как бессмертная, не истлела нисколько; она из него перешла в другие тела, а теперь находится в том теле, которое принадлежит Чуангу-тсе. Эта птица, как говорит предание, есть олицетворение китайцев, т.е., человечества. Следовательно, по этому сказанию, все человечество унаследовало смерть тела за то, что оно прельстилось прекрасными цветами прелестного сада и съело несколько почек...

И так, в древнейших преданиях китайцев обращают на себя внимания следующие черты: 1) рай изображается весьма сходно с библейским повествованием; 2) по верованию китайцев, люди сначала блаженствовали, но потом были лишены этого блаженства; 3) причиною утраты блаженства предание признает непомерную жажду знания; 4) источником и первой виновницей зла была женщина; 5) вкушение почек с дерев какого-то таинственного сада послужило поводом для телесной смерти людей. Таким образом, в древнейших преданиях китайцев, можно сказать, находятся все основные черты библейского повествования о грехопадении

прародителей, хотя эти черты значительно затемнены и обезображены в них чисто китайскою фантазией.

Японцы, подобно всем другим народам древнего мира, так же приписывают женщине начало появления зла в мире. Но у них уже гораздо труднее найти следы подлинного предания о грехопадении прародителей. Первоначально, рассказывает японское предание, существовал только хаос; небо и земля, мужской пол и женский еще не различались друг от друга. Впоследствии светлое, чистое сосредоточилось вверху, в виде неба, а тяжелое и темное – внизу, в виде моря, на котором плавала и твердая земля. В это время между небом и землей вырос на подобие цветка – *Ками*, названный именем Kuni toko tatsi no mikoto (т.е. «достойный почитания вечного царства») и царствовал 100,100 миллионов лет. Из самого себя он родил духа воды, а дух воды – духа огня, дух огня – духа деревьев, который имел уже жену и царствовал с нею 200,000 лет; за ним следовал дух металлов с своею женою и шесть духов земли с своими женами, из которых каждый царствовал по 200,000 лет. Эти духи однако же не знали своих жен; только седьмой – *Исана-ги* стал жить с своею женою и родил все острова японского царства, а потом – и весь остальной мир. Затем он родил владычицу мира, прекрасную, лучезарную дочь, которую водрузил на небе в виде солнца, а потом – и её сестру – луну. Наконец, Бог произвел еще двух братьев, из которых младший, вследствие своей вспыльчивости, *вынудил к битве свою сестру* – солнце, расстроил любимое ею землепашество и навел па нее такой страх, что *она сама нанесла себе рану* своею швейного катушкою и сверх того заключилась с гнева в пещеру. *После этого весь мир стал мрачными*. 800,000 богов снова выгнали ее из пещеры хитростью и силой, бросив её брата на землю, где он, *убив злого дракона*, освободил от него людей¹⁰⁸.

Древние *Египтяне* несомненно имели предания, согласные с Божественным откровением, о грехопадении прародителей, как источнике зла, господствующего в мире. К сожалению, в настоящее время мы не можем располагать точными сведениями о верованиях древних египтян, потому что их

собственный священные книги, приписываемые *Тоту*, утрачены давным-давно, и наши сведения об египетских верованиях ограничиваются лишь теми небольшими отрывками и заметками, которые встречаются в писаниях греческих историков и философов. Первого человека египтяне называли *Ментом*. Но не этим безличным существом, а только *Озирисом* и *Изидой*, как первой человеческою парой, египетская мифология начинает первоисторию человеческого рода. К их времени она относит также и процветание *золотого века*. Как первый человек, Озирис родился в *Нисе*, в раю, который, по верованию египтян, находился в Аравии – их первоначальной родине, и был расположен на каком-то острове, окруженном священным источником – *Тритоном*, на скалистой горе, отвесной со всех сторон, к нему вел только один небольшой и тесный проход. В нем было много прекрасных, обильных цветами лугов, деревьев с *вечными* плодами, источников, орошавших все страны мира сладкими водами, в нем-то жили макробийцы (бессмертные), а на чудесных райских цветах лежали нимфы¹⁰⁹. Рожденный и воспитанный там, Озирис изобретает для людей *виноград и разные плоды*, а его сестра и супруга – *Изида* – пшеницу и ячмень. *Построив золотой храм* и научив людей земледелию, Озирис чрез это даровал им *счастливый золотой век*. Первые люди, по верованию древних египтян, были созданы *из земли*, души их прилетели с *неба*, а наружность заимствована из преисподней. Блаженство первых людей или золотой век продолжались, однако, только до смерти Озириса. Желая найти *бессмертие* (Изида также почиталась изобретательницею напитка бессмертия), Озирис *оставляет Египет и путешествует по разным странами*. Но в это время он был ранен и *умерщвлен своим братом* – злым демоном – *Сетом*, богом ночного мрака, необитаемой соленой поверхности моря, всех ядовитых животных и нравственного зла, т.е., лжи и злословия, «*всемогущим разрушителем и опустошителем*». Вместе со своими 72 единомышленниками он положил умерщвленного Озириса в гроб и бросил его в Нил. Так прекратился золотой век, – и *братоубийство* оказалось первым грехом в мире¹¹⁰. Изида почти всегда изображалась борющейся

со змеем, держащей в одной руке змея (Сета), а в другой – копье. Тем не менее, по верованию египтян, Сета окончательно побеждает только сын Озириса – Хорос¹¹¹. Обращает на себя внимание то обстоятельство, что на египетских памятниках часто находят (Лепсиус, Бругш и Эберс) изображение человеческой фигуры, борющейся со змеем. Это, конечно, есть ни что иное, как изображение Ра (отец египетских царей, отец богов), который, по египетскими, сказаниям, вел постоянную борьбу со змеем Апеом, стремившимся проглотить его. – Нельзя не видеть, что все эти сказания содержат в себе смутное предание о грехопадении прародителей.

Более содержательными и более определенными оказываются *верования древних греков*¹¹². Подобно всем древним народам, греки также сохраняли предания о рае и различных веках мира. Местом рая они считали гору *Атлас*, которая, по их представлению, была окружена небом, даже достигала неба и подпирала его. На ней будто бы находится сад гесперид с чудесным деревом, на котором растут золотые плоды. Сад этот окружен неприступною стеною и охраняется драконом – *Ладонем*, так что никто не может в него войти и взять плоды. Самим гесперидам запрещено было рвать эти яблоки. Только одним бессмертным принадлежит столь чудный сад и его плоды, только они одни пользуются ими и продолжают чрез это быть бессмертными. В нем живут лишь благочестивые и счастливые перволюди, атлантиды, или гипербореи, не знающие ни вражды, ни болезней, ни ранней смерти. Они называются также *макробийцами* или «долгоживущими», достигают тысячелетнего возраста, но не едят животной пищи, а живут только фруктами»¹¹³.

О блаженстве первых людей в золотой век *Гесиод* говорит следующее¹¹⁴. Бессмертные, живя на Олимпе, произвели *золотое поколение* говорящих людей. Кронос был владыкою неба, и все они, беззаботные души, жили, как боги, свободно от трудов и печалей, они не испытывали даже скорбей старости; жили они всегда в вечной радости; все было для них добром; умирали они, как бы побежденные сном. Земля, раздаятельница хлеба, сама собою приносила им обильные урожаи и другие

многие дары. Затем Гесиод рассказывает о *серебрянном* веке, который для людей был уже гораздо хуже, потому что, прожив сто лет в детской невинности, люди забылись, стали обращаться высокомерно друг с другом и были непочтительны к богам. Поэтому разгневанный Зевс уничтожил это поколение. Затем следует третье или *медное* поколение людей, созданное Зевсом *из пепла*, это – страшный род великанов. Но после того, как это поколение собственноручно истребило само себя, Кронид создал четвертое – поколение героев. Когда же и это поколение пало – частью в фивскую, частью в троянскую войну, и перешло на острова блаженных, где трижды в год земля приносит сладкие, как мед, плоды – тогда наступил железный век, полный труда и скорбей. Золотой век, это, очевидно, райская жизнь первых людей; второй век – век допотопных патриархов; третий век – век развращенных народов пред потопом; четвертый век или железный это – век, начавшийся уже после потопа.

Факт грехопадения прародителей служит предметом многих греческих сказаний. Так, мы встречаемся с ним уже в истории *Кроноса* и *титанов* – представителей первого века. Это первое поколение людей скоро оказалось нечестивым, «простиравшим в высокомерии руку (очевидно, против неба), что бы буйствовать, за что оно потом и было наказано». Зевс, как высочайшее божество, решается показать над ними свою силу и вступает с ними в борьбу. Зевс ввергает их в тартар и назначает к ним стражами гекатонхиров и циклопов, первоначально бывших сынами неба, но потом изгнанных с неба в тартар.

Во многих женских существах греческой мифологии нельзя не видеть указания на «первую женщину», с личностью которой почти всегда соединяется представление о грехопадении. Таково, напр., является уже *Деметра*, которая до своего падения, под именем *Реи* и *Фемиды*, живет на Олимпе, а как падшая, под именем *Персефоны*, принадлежит к подземному миру, *потому именно, что она съела яблоко, которое ей дал владыка подземного мира*. Сюда же нужно отнести греческое сказание о *Лето* или *Латоне*, первой жене, рожденной из первоночи хаоса. Она также падает, изгоняется и должна

блуждать повсюду, а злой демон Пифон (Питон) преследует ее. Она – мать близнецов, Аполлона и Артемиды, и ей было обещано, что некогда её потомок умертвит дракона – Пифона.

По мифическим сказаниям древних греков именно змей (реже – морское чудовище) является обыкновенно существом враждебным для людей и причиняющим им множество бедствий и скорбей, вследствие чего греческие герои нередко вступают с ним в борьбу с целью – умертвить его. Так, *Ясон* умерщвляет ужасного змея, *Геракл* убивает морское чудовище, хотя в то же время и сам был укушен в пяту морским раком; *Тезей* также ведет борьбу с каким-то чудовищем и т. д.

Нельзя не обратить внимания на то, какое значение в греческой мифологии было приписываемо вообще яблоку или древесным плодам. Яблоко там было и символом любви, и символом ненависти; но было известно также и «яблоко раздора». Не одна Деметра пострадала чрез то, что съела предложенное ей яблоко. *Аталанту* никакой юноша не мог победить при беге в запуски, чтобы жениться на ней, согласно этому условию. Она всегда выходила победительницей. Но *яблоки сгубили её*, – и она была побеждена *Миланионом*. Миланион, по совету Афродиты, во время состязания в беге бросал намерено золотые яблоки, подаренные ему Афродитою. *Аталанта не могла устоять пред таким соблазном: во время бега она подбирала эти яблоки*, вследствие чего Миланион раньше её достиг цели, и стал её обладателем. Но что же? – *Аталанта после этого превратилась в злую и страшную львицу, а её муж стал львом*. – Греческая мифология знает также спор, возникший между богинями Герой, Афиной и Афродитой из-за яблока Эриды. Парис присудил это яблоко Афродите, чрез что Гера и Афина стали злейшими врагами Трои, так что *причиною страшной участи Трои было, можно сказать, это злосчастное яблоко*. Атлант, сын Титана Иапета, брат Прометея, демоническое начало мудрости и лукавства, представляется обладателем гесперидских садов с золотыми яблоками, которые Гея подарила Гере при вступлении её в брак с Зевсом и которые охранял дракон Ладон. Три таких яблока Геракл вручил Афине. На древних

изображениях Митры всегда можно видеть *яблоко со змеею*, а рядом с нею – *скорпиона*.

Полнее всех других древнегреческих преданий указывает на факт грехопадения прародителей, как на источник господствующего в мире зла, известный мифический рассказ о *Прометее* который, как первый человек, поставляется во главе людей и начинает собственно *человеческую* историю. По словам Гесиода, первый человек Прометей глубоко оскорбил Зевса. На торжественном собрании богов и людей в Меконе или Сикеоне, когда должно было принести жертву, он, испытывая божественное всеведение, на одной стороне жертвенника положил мясо, на другой кости и жир, покрытые кожей жертвы. Так он научил людей приносить в жертву богам только бедра, в чем однако же было усмотрено презрение по отношению к богам. Желая отомстить за такое презрение, Зевс намеренно избирает худшую часть и отбрасывает жертву. Разгневанный на неблагодарных и высокомерных людей, он скрыл от них всегда светивший им огонь, чтобы жизнь их стала трудною и чтобы работы их не шли успешно. Но при помощи Афины, Прометей всходит на небо и, обманув Зевса вторично, тайно в дудочке приносит на землю огонь, похищенный от колес солнечной колесницы. Еще более раздосадованный этим новым обманом, Зевс в наказание смертным создает *Пандору* («всеодаренную») – первую женщину среди людей. Гефест весьма искусно сформировал из земли её тело, Афродита наделила ее всеми прелестями земными, Паллада-Афина сообщила ей талант убедительности, Хариты – свои совершенства, а Гермес – свои порочные наклонности. От неё-то и происходит поколение «нежно образованных» женщин. Между прочим, сам Зевс подарил Пандоре таинственную коробочку, содержащую в себе все те бедствия, которые должны были постигнуть людей. После этого Пандору Зевс отправил к Эпитемею, брату Прометея. Напрасно «предусмотрительный» Прометей увещевал своего «нерассудительного» брата не принимать от Зевса ни жены, ни подарка. Гермес все-таки ввел ее к нему и он, позволив обмануть себя, принял в свой дом прелестную женщину, видом похожую на человека, но с лицом богини. И вот

эта-то прелестная Пандора становится причиной всякого зла, господствующего в мире. «Ибо, – говорит поэт, – до тех пор поколения людей жили на земле, не испытывая никакого зла и не подвергаясь тяжелым работами, не зная того, что приготовляет людям смерть – истребительной болезни». Побуждаемая безумным любопытством, Пандора открыла и потрясла роковую коробочку, – и тот час бедствия, болезни и смерть, до тех пор никому совершенно неизвестные, распространились из неё по всему миру. На дне коробочки осталась одна надежда! Но и это случилось лишь благодаря тому, что Прометей поспешил закрыть злосчастную коробочку.

Что касается в частности судьбы Прометея, то, по мифическим сказаниям греков, Зевс повелел Гермесу приковать его к мировым столбам, по другим же сказаниям (Эсхила), к одной из кавказских скал, а орлу смерти, сыну злого демона Тифона, повелел клевать его и терзать его печень, выставшую ночью на столько, насколько была истреблена днем. Вследствие этого Прометей, собственно не умирает; но его страдания, как и страдания всего человечества, беспрерывно продолжаются в течении многих тысячелетий. Не умереть окончательно, а только, так сказать, постоянно замирать под тяжестью невыносимых мучений и скорбей – вот то наказание, к которому Прометей был осужден за презрение богов и оскорбление Зевса.

Подобно Прометею в греческой мифологии образами первого человека являются также и другие герои, как напр., *Пелей* («земляной муж»), *Фороней*, *Тантал* и т. п. Почти все они, находясь сначала в дружбе с богами, потом восстают против них и за это низвергаются в подземный мир. Особенно интересно сказание о первом царе и родоначальнике пелопидов на Пелопоннесе – *Тантале*. Сначала он был любимцем богов, находился с ними в дружественных отношениях и даже постоянно обедал за их столом. Но когда *он похитил у богов напиток бессмертия*, он был наказан страшными мучениями: низвергнутый в подземный мир, он стоит по шею в воде и в то же время испытывает самую мучительную жажду.

Этруски, кельты и латины также без сомнения, хранили предания о первоначальном блаженстве прародителей и об утрате его. К сожалению, их верования остались для нас почти неизвестными. Впрочем, древние писатели свидетельствуют¹¹⁵ что и они учили, по крайней мере, о *различных веках мира*. Так, например, сохранилось сказание латин о золотом веке при Сатурне. По этому сказанию, Сатурн, прибыв на корабле в Италию, был в Лациуме первым царем, облагородил диких туземцев, выросших из деревьев, и дал стране различные обычаи и установления; при нем-то и процветал золотой век, «пока не наступил век худший и менее блистательный с ужасами войн и жаждой приобретения»¹¹⁶. У всех народов с мыслью о яблоке почти всегда соединяется мысль о чувственной похотливости и смерти. У римлян же это сближение представлений проявилось в такой сильной степени, что одно и то же слово – *malus* у них употреблялось как для обозначения яблока, так и для обозначения зла, несчастья, беды, напасти, горя, вреда, убытка, болезни и скорби. Словом *malus* они называли яблони, а также и все худое, нехорошее, дурное, злое. Это обстоятельство не может не останавливать на себе внимания и объяснения его можно искать только в том библейском повествовании, по которому вкушение запрещенного яблока действительно было началом зол и последующего греха.

У древних *германцев* также хранились предания о рае, золотом веке и грехопадении прародителей¹¹⁷. Местность рая германцы называли¹¹⁸ *Асгардом* («сад богов»). Она находится, по их верованию, посередине земли; боги живут там в прекрасном городе *Вингольфе* («дом радости») или *Валгалле*, куда будут собраны к Одину и храбрые герои. Там есть долина *Идафельд* с золотыми столами для богов и там-то боги прожили «золотой век» первого времени. Там находится также и *священное дерево* – ясень, называемое, впрочем, *Игдразил*, а под ним «священнейшие и почетнейшие помещения для богов»¹¹⁹. Это мировое дерево растет выше неба и имеет три корня, простирающиеся по различным мирам, а из-под него вытекает три источника, у которых живут *сильфиды*, *змеи*

Нидхёгг (завистливый злой дух), а на ветвях деревьев сидит все знающий орел (противоположный злему духу – дух света). В Асгарде есть также и яблоки бессмертия, которые едят боги, чтобы не стареть, и которые бдительно охраняет богиня *Идуна*. После того как был устроен этот чудный Асгард, Всеотец (Один – высший бог) посадил на судейские троны особых правителей – руководить судьбою людей и советоваться о делах города (Асгарда). Прежде всего, на площади *Идафельд* находившейся посреди города, они построили величественный зал, в котором было поставлено двенадцать сидений для них и сверх того – трон для Всеотца. Это – самое дорогое и обширнейшее жилище в мире; как внутри, так и снаружи оно представлялось чистейшим золотом. Оно было названо *Гладсгейм*, т. е., страной радости. Затем правители устроили еще и другое помещение для богинь; оно также было весьма красиво и называлось *Вингольф*, что значит – город красоты. Наконец, они построили кузницу, сделали молоток, щипцы, наковальню и все прочие инструменты и сковали тот металл, который называется золотом. После этого вся домашняя утварь и конская сбруя были у людей из золота. Вот почему и это время называется обыкновенно *золотым веком*. К сожалению, век этот продолжался недолго; он был скоро утрачен вследствие прибытия *женщин*, которые пришли из страны великанов – *Ётунгейма*. Таким образом, и у германцев женщина является причиной утраты первоначального блаженства и виновницей всех бедствий и скорбей, постигших человеческий род. По другим германским преданиям, впрочем, довольно темным, первоначальное блаженство людей было утрачено чрез жену самого Одина, *Фриггу*, которая, соблазнившись золотом, нарушила супружескую верность, вследствие чего разгневанный Один, не могший снести этого позора, сам изгнал себя из Асгарда.

О существовании золотого века знают и *сказания скифов*, по которым вначале, при владычестве трех сынов *Таргитая*, людям упали с неба все *золотые* хозяйственные принадлежности – плуги, ярма, топоры, чаши и т. п.

Африканские негры небогаты вообще мифическими сказаниями; но и у них можно находить некоторые остатки преданий о грехопадении и первоначальной счастливой жизни прародителей. Вот основное верование африканских негров племени *Йумале*¹²⁰ «Высочайший Бог, существующий прежде всего сотворенного, есть *Тил*. Он обитает в мире выше неба. Его спутниками и вестниками являются *Госурины* (духи), которых он создал после сотворения луны и прочих звезд. Но есть и злые духи – *Димму*. Тил через небо спустился вниз и своим дыханием создал землю. Земля сначала была ровною, без гор и долин. Затем Бог посеял деревья и травы. Потом он стал близ леса и воззвал: «*Омбо*» (человек)! И вот слева вышел мужчина, а справа – женщина, как великаны, снабженные двойною кожею. Тогда же он создал и животных своим словом. Люди смотрели Тилу прямо в лицо, между тем как животные отворачивались и искали корм. Поэтому Тил дал людям язык и свой мыслящий дух. После этого Тил даровал людям землю вместе со всем, что на ней, дал им заповеди и сообщил им абату (совесть) или способность различать добро и зло. Имя первого человека было *Окиши* (слава) и *Оббабифиш* (господин языка). Его жена называлась *Ийе* или *жизнь*. Бог научил людей возделывать землю, строить дома и т. д. Они должны были жить всегда в мире между собою, не должны были хищничать и разбойничать. Пять дней они должны были работать, а в шестой совершать празднества. В этот день они не должны были устраивать пиршеств и не должны были касаться супружеского ложа. Были установлены также особые празднества с постами и молитвами. Земных животных они не должны были мучить, особенно не должны были наступать и умерщвлять пресмыкающихся. Сами они были бессмертны, но животные не были освобождены от смерти и повод к этому подала лягушка. В дни творения она вспрыгнула Тилу на ногу, и Тил проклял ее: *Кетракаки*, т. е., ты должна развалиться. Затем, Бог повелел *Дакрури*, т. е., людям образовать горы, и одна из них, *Музикдген*, стала князем гор. Впоследствии люди однако же забыли заповеди Тила, не соблюдали праздничных дней, предавались невоздержанию, враждовали, умерщвляли друг друга и мучили животных. Тогда

разгневанный Тил решил погубить их. Он послал с неба огонь и уничтожил все – и людей, и животных, и растения. Образ земли даже был изменен чрез огонь и были образованы новые горы. Тил снял вершину горы Тильмани, которая первоначально была чрезвычайно велика, и бросил ее на день пути в равнину *Дай* и разможил великое множество людей. Вся земля стала пустынным пожарищем, осталось только одно существо, *Музикдген* (князь гор), которое было пощажено Тилом потому, что оно было беспорочно. Затем Тил вторично сотворил людей и животных. Он также стал близ леса и воззвал: *Омбо абнатум Дзу*, т.е. человек дитя духа! И вот из леса вышла косуля и начала лизать у Тиля ноги. Тил милостиво сказал ей: встань и ходи прямо. Как только косуля поднялась, исчезла животная форма и стояла чудно-красивая девушка, которую Тил назвал Мариам. Он благословил ее, после чего она родила четырех детей, пару белых и пару черных. Когда они выросли, Тил повелел им вступить в брак. По другому сказанию, Тил вырезал у этой девушки два кружка из колен, и из правого создал пару черных людей, а из левого пару белых. Первым он сказал: идите вниз (на север), так что они стали прародителями арабов; последним: идите вверх (на юг). При этом втором творении Бог также создал животных – смертными, а людей – бессмертными. Когда же последние снова перестали исполнять *заповеди*, Бог опять сошел с неба. Ходя по берегу, он услышал кваканье *лягушки*. Спрошенная им, чего она хочет, лягушка, став пред ним смиренно, сказала: «О Тил, отчего мы, невинные животные, никому не причиняющие страданий, должны умирать, а ужасный человек живет вечно? – Ты права, – сказал Тил, – все они заслужили смерть. Но я не хочу более уничтожать их огнем, а должны они умирать от болезни и старости». С этого времени люди стали *смертными*. Мариам также умерла в глубокой старости, не будучи почитаема богинею». В этом сказании обращает на себя внимание указание на нарушение заповедей Божьих, как на причину господствующего в мире зла – скорбей, страданий, болезни, старости и смерти.

Весьма интересное сказание хранят *негры, обитающие на западном берегу Африки*. «Абази Ибум, всемогущий Бог, создал все вещи, существующие во всем мире, но человека он не создавал, потому что человек жил наверху с Абази в его городе на небе (т.е. в раю). Однажды *Атаи* (женская половина Абази) сказала ему: «Созданы вещи, они хороши. Там – земля, которую ты распростер, здесь – небо, на котором живем мы. Но тому, что ты создал, не достает главы, и только человек может помочь в этом. И вот как может случиться: он будет жить на земле и *зажжет огонь* (очевидно – жертвенный); ибо холодно на небе, когда не горит огонь на земле». Абази говорит: «Если я пошлю человека на землю, то, живя там, человек скоро начнет мериться со мною и скажет: «я подобен ему», скажет: «я знаю все, что случится». Говорит жена его: «Человек не будет так хвастать, я сама буду смотреть за ним». Абази согласился. «Пусть, – сказал он, – будет так». После этого Абази призывает к себе человека мужского пола, «Муж должен жить на земле, – сказал он, – а когда настанет время обеда, пусть он восходит на небо, чтобы принять пищу. Он никогда не должен иметь желания находить пищу внизу; ибо тогда он более уже не взойдет наверх и забудет меня». Затем жена (Атаи) говорит Абази: «Не хорошо, что человек живет один только; ему нужна жена». Абази посылает мужу на землю жену, увещевая ее не пользоваться вместе с мужем одною и тою же подстилкою. И вот люди живут вместе, а при наступлении обеденного времени они восходят наверх. Однажды друг их – Атаи – прислоняется к жене. «Зови меня другом», – сказала она. «Страна, в которой вы живете кажется прекрасною; но как это так, что вы столь недеятельны? Вы едите пищу, которая вам не принадлежит и даже ваша рука не могла бы приготовить таковой». Друг её (жена) отвечает: «Правда, то, что ты говоришь. Но Абази учит нас, чтобы мы не желали иметь собственную пищу. Мы тогда забудем Абази и Абази разгневается. Подруга отвечает: «Нет, он не разгневается, он ничего не скажет за это». После этого Атаи дает своему новому другу топор и огонь, семена и плоды, и научает ее возделывать ям (диоскорею) Плоды произрастают повсюду в

изобилии. В полночь муж подымается со своей подстилки и приближается к жене. «Абази разгневается», – думает она. «Нет, он не будет гневаться», – говорит он. «Впрочем, он и без того уже должен разгневаться, потому что его повеления уже нарушены, так как мы возделываем землю. *«Будем же презирать и остальные его заповеди»*. И вот они более не ходят уже в час обеда в город Абази; они почивают уже вместе, как муж и жена. Абази спрашивает мужа: *«Где твоя жена?»* – *«Она больна»*, – сказал он. *Он не хотел сказать, что она беременна*. В тот же день Абази позвал Атаи: «Смотри, как случилось все, что я предсказывал. Человек – не забыл ли он меня?» – «Оставь их, – сказала Атаи; – я сама буду смотреть за ними». После этого *она послала на землю смерть*. Смерть пришла, умертвила родителей; но дети остались. Они живут вместе; но отчего не в мире и спокойствии? Ведь они враждуют между собою. Атаи позволяет происходить между ними спорам, смерти и всякому злу, *потому что их отец сделал злое*. Однажды случилось, что старший сын и вторая дочь спорили с младшим сыном и старшею дочерью. Первые забрали все вещи своего отца, которые он обыкновенно употреблял по обычаю белых, и убежали с ними в отдаленный угол леса. Последние взяли кирки и топоры и также убежали в лесную чащу. Там они зажгли лес и от его дыма сделались *черными*. Старший же сын и его дети остались *белыми*. Таким образом мы, черные и белые, живем вместе, происходим от одного отца и одной матери». Это сказание, очевидно, не нуждается ни в каких комментариях.

Предание о рае, первоначальном блаженстве прародителей и грехопадении их английский путешественник В. Смит¹²¹ нашел также и у негров *Фанти*, обитающих на Золотом берегу. «Они утверждают, – рассказывает он, – что человек был создан не таким, каким он является теперь, и что в начале все части творения были поставлены на месте высшем и более соответствующем их пользе (т.е. в раю), но что потом Бог изменил их положение, *чтобы научить людей смирению*». Другое не безынтересное сказание о грехопадении прародителей он нашел распространенным по всему Золотому

берегу. По этому сказанию, Бог в начале создал негров и белых, и предоставил неграм сделать выбор между дарами – золотом и знанием. Но когда они остановились своим выбором на золоте, он отверг их от себя за их жадность. Это предание повторяется и неграми *Ашантиями*, хотя и с окраской позднейших представлений. «Вначале, – говорят они, – Бог создал трех белых и трех черных мужчин и женщин и предоставил им выбор между добром и злом. Большая *Калабаша* (бутылочная или продолговатая тыква) была поставлена на землю вместе с запечатанною бумагою, и первый выбор Бог предоставил черным. Они взяли калабашу, думая, что в ней находится все. Но, открыв ее, нашли только в ней кусок золота, кусок железа и некоторые другие металлы, употребления которых они не знали. Белые же взяли запечатанную бумагу и она разъяснила им все. После этого Бог разгневался на черных, оставил их в кустах, а белых повел к морю. Он шел с ними всю ночь и научил их построить корабль, на котором они переехали в другую страну, из которой после долгого времени прибыли снова и торговали с черными, которые без этого обстоятельства были бы первым народом в мире. Это отпадение от Бога, Который больше полюбил белых, чем черных, было причиною того, что они обратились к подчиненным божествам (фетишам), который управляют горами, лесами и реками»¹²². Вообще среди негров широко распространено несомненно древнее предание, что черные находятся *под проклятием Бога*, вследствие чего они обратились к почитанию фетишей и вследствие чего белые предназначены к господству над ними. Когда в 1722 году путешественник *Робертс*¹²³ начал говорить неграм у зеленого предгорья, что черные и белые – одни и те же люди, совершенно равные пред Богом, они ответили ему, что в действительности это не так, но на них тяготеет проклятие, что они вечно должны быть подчиненными и рабами белых и что белые знают это очень хорошо, почему они часто и уводят от них в рабство как мужчин, так и женщин.

У обитателей *Кабинды* и *Ангоя* хранится предание, по которому «*Замби* (добрый бог) создал всех людей белыми; но

когда одна женщина из *любопытства* открыла дверь *запретного* места, где находились некоторые прелестнейшие вещи, то на голову её и её соблазнителя упала полная бочка *черной краски*, чрез что оба они сделались *черными*. В испуге они убежали из Эм-путо к реке Закре»¹²⁴.

У *Аквапимских негров*, живущих на севере от Алькры, есть такое сказание¹²⁵ «В первобытные времена *Нйангкупонг*, т.е., высокий город Нйамы или небо, был к земле гораздо ближе, чем *теперь*. Если кто хотел есть рыбу, он касался своею палкою Нйангкупонга, – и рыбы падали на землю, подобно дождевым каплям, только в большем размере. Что же, однако, случилось? *Женщина* толкла в ступке *фуфу* (банановые плоды). Но она не имела достаточного пространства для своего песта. Поэтому она сказала Нйангкупонгу: «поднимись!» Нйангкупонг поднялся и спросил: «будет?» – «Нет, – сказала она, – еще выше». Так она сделала трижды. Наконец, остановила его. Вот как случилось, что Нйангкупонг настолько удалился от земли, что теперь, когда зовет его кто-либо, он едва ли уже и слышит».

У *Отшисов* это сказание имеет несколько иную редакцию. «Прежде, – говорят они¹²⁶, бог был очень близок к людям. Если они имели в чем-либо нужду, то стоило им только толкнуть палкою вверх, – и тот час дождем сыпалась рыба и всякие вещи. Но *женщина* толкла в ступке *фуфу* и нечаянно *ударила* пестом бога в *лицо*.. Тогда бог разгневался, удалился на высоту и не стал уже более слушать людей»¹²⁷.

Кроме того, о сотворении мира *отшисы* рассказывают следующее: «Бог начал творение мира в *квазиду* (первый день их семидневной недели) и окончил его в *фиду* (шестой день недели). В седьмой же день он не сотворил ничего, но *дал* людям *заповедь*».

Племя *готтентотов*, *Намаквасы* хранит следующее сказание¹²⁸. «В первые дни Луна (под луною намаквасы разумеют «Творца людей и животных») призвала *зайца* и приказала ему сообщить человеку следующее известие: «как я умираю и снова рождаюсь, так и ты должен умирать и снова оживать». Заяц повиновался этому повелению, но передал слова Луны извращенно, сказав: «человек должен, как луна

умирать, и не рождаться снова». За это злодеяние Луна ударила зайца палкою так, что у него разделилась чрез это губа, и он стал бегать и должен бегать до нынешнего дня». По поводу этого предания старые намаквасы обыкновенно говорят: «мы положительно приходим в бешенство, что заяц сделал это, и не можем есть его мясо».

Жители Лаонго рассказывают, что сначала *Замби-ам-Пунго* (добрый бог) создал весь мир и людей добрыми. Но последние *согрешили* против него и в наказание за это были окрашены в черный цвет¹²⁹.

Американские туземцы особенно богаты сказаниями о райском блаженстве и грехопадении прародителей. Среди них положительно нет ни одного племени, которое не хранило бы более или менее определенных преданий об этих важнейших событиях в истории человечества, а вместе с тем и в истории всего мира. Начнем с севера.

Алеуты, обитающие на островах, лежащих между Азией и Америкой, сохранили, напр., следующее предание¹³⁰. «После сотворения островов Бог создал людей, которые в начале были бессмертными, а когда уже доживали до глубокой старости, они всходили на *высокую гору* и оттуда бросались в озеро, из которого выходили снова с обновленной молодостью. Между тем богу понравилась одна из их девиц, и он взял ее к себе женою. Во время одного сердечного собеседования она сделала ему упрек за то, что, при сотворении алеутских островов, он сделал большую ошибку, дав им так много гор и ни одного леса. За это Бог разгневался и умертвил брата своей супруги, после чего стали смертными все люди».

По сказанию *Гренландцев*¹³¹, «первый человек назывался *Каллак*. Он вышел из земли, его жена создана из его большого пальца, а от них уже произошли все люди. Смерть людям принесла в мир женщина, сказав: «пусть они умирают, чтобы предоставить место последующим».

Северные индейцы хранят следующее сказание¹³². «Первый человек, по свидетельству отцов, назывался *Чепивиг*. На земле он нашел изобилие питательных средств и создал детей, которым дал два рода плодов, черные и белые, но

запретил им есть черные. Дав таким образом заповедь, которою должно было руководствоваться его семейство, он на некоторое время отлучился и сделал большое путешествие, чтобы принести в мир солнце. Во все время этого отсутствия дети его были послушными и ели только белые плоды, но истребили их совершенно. Когда он отправился в путешествие во второй раз, чтобы принести луну, дети его забыли о повелении отца и, за неимением других плодов, стали есть черные плоды. По возвращении, отец был крайне разгневан и сказал детям, что на будущее время земля будет приносить только дурные плоды, а их самих постигнут болезни и смерть, каковую участь разделяют теперь и их потомки». В этом сказании сходство с Божественным первооткровением о первоначальном блаженстве и грехопадении прародителей слишком очевидно, чтобы можно было его не видеть.

По сказанию *Чиппевегов* (племя, родственное северным индейцам), в первое время земля была широким океаном и не было никакого другого живого существа, кроме одной могущественной птицы, глаза которой были огненные, её взгляд – молния, а её удар крыльев – раскаты грома. Однажды она сошла на океан, и как только коснулась его, тотчас на поверхность вод всплыла земля и осталась в равновесии. Тогда птица повелела произойти из земли различным существам, чтобы населить ее, только не чиппевегам, которые родились от собаки. После творения мира, птица сделала еще стрелу, которая должна сохраняться со всею тщательностью и к которой прикасаться было строго запрещено. Но чиппевеги имели легкомыслие даже унести ее. Это разгневало птицу до такой степени, что с того времени она не стала никому показываться. Чиппевеги также веруют, что в первые времена их отцы жили до тех пор, пока ноги вследствие хождения делались негодными, а горло вследствие продолжительного употребления пищи теряло силу глотать¹³³.

У *Виандотов* пользуется большим распространением верование, что вначале Бог создал двух братьев: доброго и злого; последний убил свою мать и был за это наказан смертью, а бабушка, научившая его совершить это убийство, превращена

была в луну¹³⁴. Здесь опять виновницею зла является *женщина* – бабушка.

По сказанию Докатов¹³⁵, первые люди, созданные великим духом, сначала были просто деревьями, пустившими в землю глубокие корни, и потому неподвижными; но змей обгрыз их корни и чрез это они получили возможность свободно двигаться. Таким образом, змей здесь предоставляет людям повод к проявлению безграничной свободы или произвола!

Ирокезы¹³⁶ передают следующее сказание. «Вначале, еще до сотворения земли, было шесть человек. Так как земли еще не было, то они блуждали в воздухе. Между прочим, они узнали, что на небе (в раю) находится *женщина*, и потому решили, что один из них, называвшийся *Гогуаго*, т.е., *волком* должен отправиться туда. Птицы понесли его на своих крыльях и поставили на место. Там, он поджидал под деревом, пока *женщина*, по своему обыкновению, пришла к находившемуся внизу колодцу почерпнуть воды. Когда она явилась, он вступил с нею в разговор, и сделал ей подарок из медвежьего сала, которое она и съела. Таким образом, не смотря на пребывание на небе, *женщина* была соблазнена. Владыка неба, разгневанный этим, изгнал ее и низринул вниз. Когда она упала вниз, черепаха взяла ее на свою спину; речная выдра и рыбы принесли ил из глубины моря и сделали из него маленький остров, который постепенно увеличивался и, наконец, принял вид теперешней земли. Сначала у этой женщины было только два сына, из которых один, носивший разбойническое оружие, умертвил другого, не имевшего никакой вредоносного оружия. После этого она имела еще многих других детей, от которых и происходят все люди». В этом предании многие черты положительно поражают своим близким сходством с библейским повествованием о грехопадении Евы и о первом братоубийстве.

По другому сказанию Ирокезов¹³⁷ люди созданы были из *ония* (камень, земля). Великий дух вдохнул в две сделанные из земли фигуры из своих уст дыхание и жизнь, и таким образом явились «первый человек и его подруга». Но первый человек

Юскека убил своего брата и чрез это сделался единоличным обладателем всего мира.

У Манданов (в средней Америке) довольно распространено следующее предание¹³⁸/ «Первый человек *Нуманк-Махана* и злой дух – *Орки-Гаддах* были противниками с самого начала. Последний соблазнил прекрасную деву съесть часть его бока, имевшего вкус буйволового мяса. Дева родила сына, умерщвленного первым человеком».

По сказанию *Лениленатийцев*¹³⁹ первый человек – *Нагабуш* или *Нанабуш* по повелению великого духа, создал растения и животных, но сам восстал против бога за то, что бог умертвил его брата.

Мексиканцы (тольтеки), подобно почти всем другим языческим народам, знают¹⁴⁰ о существовании четырех веков мира, хотя называют их не по металлам, как греки, но по основным стихиям природы: воде, воздуху, земле и огню. Местность рая они представляли себе в виде высочайшей горы в мире, на которой покоятся облака и обитает дух воды – *Тлалок*, который и называется поэтому «владыкою рая»; он насылает оттуда дожди и источники для оплодотворения всей земли. Первого человека первого века мексиканцы называют *Кветцалкоатл* («покрытая перьями змея»); он владычествовал в *Туле* и *Холуле*. Он был почитаем мексиканцами как бог воздуха и, в сущности, есть одно и то же лицо с *Тлалок*ом – владыкою рая и богом воды. Время *Кветцалкоатла* изображается как самое счастливое и беззаботное. Земля при нем была такою плодородною, что человек едва мог поднять колос с земли, а длина колоса превосходила даже рост человека. Хлопок окрашивался сам собою; множество птиц, чудно поющих и украшенных прелестными перьями, наполняли воздух; все люди были богаты и пользовались всеобщим миром и счастьем. Но так как *Кветцалкоатл* жил в столь великом счастье, то завистливый *Тецкатлипока* (великий дух) восхотел изгнать его из страны. Спустившись с неба по свитой из паутины веревке, *Тецкатлипока* явился дочери царя *Гуэмака*, *Циоакоатле* («жена змея»), в виде молодого прекрасного продавца перечной шелухи и соблазнил ее, после чего произошло всеобщее

растление нравов. Кветцалкоатлу он дал напиток, который должен был будто бы даровать ему бессмертие, но вместо того вселил в него только непреодолимое желание странствовать и искать отдаленной страны Тлапаллана. Так исчез Кветцалкоатл, а вместе с ним и его счастливый век. Но прежде чем исчезнуть самому, Кветцалкоатл разрушил свой дворец, состоявший из золота и серебра (райский город), превратил свои фруктовые деревья в сухие кустарники, (терние и волчцы) и заставил всех певчих птиц сопровождать его и воодушевлять его во время его путешествия. Впрочем, мексиканцы ожидают, что некогда Кветцалкоатл возвратится снова, а вместе с ним возвратится и его счастливый век.

Кроме того, у мексиканцев есть еще и другое сказание, представляющее для нас не малый интерес, как содержащее в себе повествование о происхождении первой женщины. Вот оно¹⁴¹. Ксолотл, первобытный великан и первый человек, произошел от первых супругов – Ометеуктли и Омецигуатла, живших в небесном рае, но в начале теперешнего века изгнанных из него на землю. Он восхотел создать род человеческий и из кости человека образовал мать человеческого рода, которая была названа Цигуакогуатл, т.е., «женщина со змеею», а также Квиляцли и Тонакацигуа, т.е., «женщина от нашей плоти». Она была матерью двух братьев – близнецов. – На одном мексиканском иероглифе она изображена разговаривающею со змеею; позади её стоят близнецы – сыновья её, на различный характер которых указывает их различный цвет, и один из них хочет убить другого.

Дикари, обитающие в Гватемале также хранят предание о грехопадении¹⁴². Хитростью злого духа, говорят они, первый родоначальник человечества Гун-гун-апу был заманен в пещеру и там должен был умереть. Его голова, которую у него отрезали, была воткнута на кол. Но вдруг кол этот начал пускать побеги и даже давать плоды, называемые теперь шкаро (Crescentia), в которые превратилась голова Гун-гун-апу. Девушка Кеквик (т.е. первая мать), дочь одного могущественного князя Кухумаквика, захотела увидеть этот плод. Она обратилась к древу смерти и воскликнула: *Какие прелестные плоды! Не*

умру, если не сорву хотя одного из них. И затем *произошел разговор* между девушкой и головою Гун-гун-апу, превратившейся в плод. После этого *девица протянула свою руку к плоду* и накапал на нее жизненный сок плода; от этого она зачала и стала матерью *двух сыновей* – Гунапу и Кебалямкве («тигра» и «оленя»). Впоследствии эти сыновья её, выросши в горах в уединении, стали мстить своему отцу, князю подземного мира».

По сказаниям диких обитателей Южной Америки¹⁴³, причиной появления и распространения зла в мире также является именно *женщина*. Индейцы в *Боготе* представляют ее женою первого человека Бохике, чрезвычайно красивой, но слишком злой, противодействовавшей своему мужу во всем, что только ни предпринимал он для счастья людей. За её злость Бохика, наконец, прогнал ее на весьма далекое расстояние от земли, и тогда она стала луною, которая по ночам освещает нашу землю.

Таманаки в Гвиане так объясняют причину, по которой люди стали смертными¹⁴⁴. *Амаливака*, первый человек, создавший мир вместе со своим братом *Фокки*, некогда жил среди таманаков и захотел так устроить реку Ореноко, чтобы по поверхности её всегда можно было плавать на корабле и вверх и вниз и чтобы таким образом гребцы никогда, не чувствовали усталости. Прожив с таманаками некоторое время, он оставил их и пошел на корабле в Канат по другую сторону моря, откуда впрочем скоро возвратился снова. При своем вторичном отъезде он обратился к таманакам и сказал им в приточной форме: «вы будете по временам изменять кожу». Под этими словами он разумел то, – говорят таманаки, – что наши предки не должны были умирать, но должны были постоянно обновляться юностью и менять кожу, как сверчки и змеи. Но одна старая женщина, услышав это, с удивлением сказала: «Ох!» этим она дала понять, что она не верит словам Амаливаки. Такое поведение женщины так сильно рассердило Амаливаку, что он сказал ясными словами: «вы должны умирать». Если бы та старуха поверила, прибавляют таманаки, то мы не умирали бы».

Сказание другого племени, обитающего в голландской Гвиане, – *Майпуров*, – гласит так¹⁴⁵: *Кукуруман*, создавший людей, вскоре после сотворения их, пришел в мир, но нашел людей настолько *злыми*, что они посягнули даже на его собственную жизнь; за это он отнял у них бессмертие и отдал их животным, меняющим кожу.

Дикие обитатели *Боливии* (Юрукарцы) рассказывают о происхождении зла в мире следующее¹⁴⁶. «Одна дева (первая мать) увидела в лесу красивое дерево *Уле*, все покрытое цветами. Она подкрасила его краскою *року*, и дерево превратилось в мужа, который взял ее себе в жену. Сначала они жили очень счастливо, пока *Уле* не был растерзан *ягуаром*. Жена его нашла, впрочем, растерзанные и разбросанные члены мужа, сложила их вместе и он ожил. Но так как одной части не доставало в его лице, то в таком виде он уже сам не хотел быть спутником её в жизни, и бросил ее. Сын *Уле* назывался *Тири* и был властителем над всею природою. Но будучи совершенно *одиноким* и желая *имеет друга*, он из ногтя своего пальца на ноге создал первого человека *Кару*, у которого от птицы *Гокко* родился сын. Но вскоре сын этот умер, и был зарыт в землю. На его могиле вырос куст *Мани* с фисташковыми орехами. Тогда *Тири* сказал *Кару*: твой сын опять возвратится к жизни; но *ты не должен есть плодов с этого дерева*. *Кару* однако же, *вопреки запрещению Тири*, съел один *фисташковый орех*, выросший на могиле его сына. Тогда *Тири* сказал ему: «*Так как ты был непослушлив и проглотил своего сына*, то ты и все люди должны быть смертными, должны претерпевать страдания и работать».

У *Караибов* западноевропейские ученые отыскивали следующее сказание¹⁴⁷. «*Луогуо*, *караиб*, был первым человеком. Так как небо существовало от вечности, то он создал только землю и море. В начале земля была совершенно *мягка, гладка и без гор*, пока не пришло солнце и не раскалило землю также сильно, как и те прелестные сады на небе (*рай*), где еще находятся пышные луга и где есть *источники*, в которых вместо воды течет *квикон* (*караибский напиток*). Там, в этом раю, находятся и великолепные дома, в которых живут

хемеены (боги) и куда также войдут и караибы после своей смерти. Луогуо сошел с неба на землю и долго жил там. Из его пупка и его бедер произошли люди. Одним из первых созданных им людей был *Ракумон*. Он, впрочем, скоро превратился в большую змею, с человеческой головой, постоянно находившуюся на *Кабате* – чрезвычайно высоком и прямо распушенном дереве. Ракумон-змея сам питался только плодами этого дерева – большими сливами или маленькими яблоками и предлагала их всем проходившим мимо. Впоследствии он превратился в звезду. Караибы (первые люди) вначале жили очень долго, не подвергаясь болезням, и питались рыбами, которые никогда не старели».

Арауканцы веруют в бытие злого духа *Гуэнкубу*, которого они почитают как бога вражды, войны и смерти и от которого произошло первоначальное зло, господствующее в мире.

Мунски смешивают, несомненно, слабое воспоминание о грехопадении прародительницы со слабым воспоминанием о потопе. По их сказаниям, явившейся с востока старик *Ботшика*, имевший три головы, научил людей обрабатывать поля, делать себе одежды и почитать богов. Но его красивая, хотя и злая, жена, по имени *Гунтака* или *Чиа*, расстроила все его начинания и сделала то, что река *Фунцха* наводнила всю страну, причинив людям страшные бедствия¹⁴⁸. Змея – демона знают также и *Саливы*, обитающие в *Новой Гранаде*. По их сказаниям, этот змей некогда уничтожал народы при *Ореноко*. Тогда сын Бога *Пуру* сошел с неба и победил змея к радости всех людей, а потом сказал ему: «иди в ад, проклятый; ты никогда не должен возвращаться в мой дом». На одном иероглифе, найденном в Мексике, изображен *Тецкатлипока* раздирающим на части змею.¹⁴⁹

Перуанцы, согласно своим преданиям, утверждают, что «Кон, дух без плоти и костей, создал сначала мир, а потом человека, которому предоставил все роды пищи и удовольствий. Но человек оскорбил Кона и был наказан тем, что у него была отнята эта пища, а земля стала пустыней. Весь род человеческий был превращен в отвратительных, черных животных, пока *Пахакамак*, сын Кона, не создал

настоящего поколения людей¹⁵⁰. По верованию перуанцев, люди жили на земле первоначально нагими и не имели законов. Кроме того, у перуанцев еще есть и другое сказание, сущность которого состоит в том, что один брат из зависти подверг другого гибели и смерти и – именно в то время, когда последний поклонялся высочайшему Богу»¹⁵¹.

Европейские исследователи¹⁵² нашли также предание о грехопадении прародителей (в искаженном, конечно, виде) и у *бразильских индейцев*. Эти дикари рассказывают, что *лисица*, как злой дух, повергла их в немилость у их бога – великой северной звезды, – что вначале они жили счастливо и покойно, не имели даже нужды заботиться о пище, а теперь вследствие той немилости бога они должны вести жизнь, полную труда и забот.

Даже у дикарей, обитающих на островах Тихого океана и считающихся самыми грубыми и неразвитыми, встречается очень много сказаний о первоначальном райском блаженстве прародителей и их грехопадении, как источнике зла, охватившего весь мир. Жители *Тонги*, напр., знают о существовании рая, который они называют островом блаженных – *Болотуг*. По их верованию, рай находился на самом море, и оттуда произошли все люди, которые первоначально жили там, как слуги богов. Он был полон прекрасных *деревьев с бессмертными плодами*, которые, если были срываемы, тотчас заменялись новыми. Никто из смертных не мог войти в него. Только однажды как-то некоторые случайно зашли в него. Но что, же случилось? Увидев прекрасные плоды, они хотели сорвать их, но – вместо плодов хватали только одну тень; а вышедши из рая, они тотчас умерли. В частности о грехопадении прародителей эти дикари рассказывают следующее: «Земля, т. е., Тонга крючьями Тонгалоа была вытащена из моря. В одно мгновение она покрылась травой и цветами, так что ею любовались даже боги. В то время младшие боги стремились освободиться от опеки старших в раю (Болотуге) и прибыли на землю. Они в изобилии вдыхали в себя благовонный воздух земли, и *ели вкусные плоды. Однако те, которые ели плоды, теряли свою божественность,*

становились смертными и лишались радостей рая. Велик был ужас богов в Болотуге от этого, почему и сделано было запрещение – оставлять небо и есть плоды. Но дочь слепого бога Лангуи, первая женщина, Фитимо-Полога, соблазнилась, прибыла на землю. Между смертными тогда произошла страшная битва из-за прелестной богини, пока Лангуи не разделил сражавшихся громовой стрелой. Дочь же свою Лангуи немилосердно преследовал и впоследствии превратил ее в ящерицу.

Подобных сказаний, распространенных между дикарями, живущими на островах Тихого океана, можно привести множество; но все они довольно однообразны по своему содержанию и отличаются друг от друга только весьма незначительными вариантами. Остановим поэтому свое внимание еще лишь на том, что рассказывают жители одного из *Каролинских* островов *Алеи*. «Сестра *Элиулапа* т. е., бога или первого человека, называвшаяся *Лигобунд*, вместе с тремя своими детьми снизошла на землю. К её удивлению, земля была бесплодна и суха; но, по её могучему слову, поверхность земли мгновенно была покрыта травами, цветами и различными фруктовыми деревьями. Вскоре *Лигобунд* населила землю также и разумными существами – людьми. Люди тогда еще не знали никаких страданий и *не умирали*, но вместо того, чтобы умирать, в конце каждого месяца впадали в краткий сон и снова просыпались при первом появлении луны на горизонте, как бы пробуждаясь от приятнейшего дремания. *Эригерес*, злой дух, позавидовал, однако же, такому блаженству людей и ввел среди них род смерти, против которой нет никакого средства. С того времени кто умирает, тот умирает навсегда».

Жители Фидживых островов так объясняют себе происхождение зла или – точнее – смерти. «Когда первый человек умер и был погребен своими детьми, к ним пришел бог и приказал им отрыть могилу. По неверию они отказывались исполнить это повеление бога, хотя бог обещал им снова оживить труп их умершего отца. Тогда бог сказал: «Этим вы запечатали свою собственную судьбу. Но если бы вы послушались меня, то, когда бы вы оставляли этот мир, вы

были бы только зарываемы в землю, как зарывают райскую смоковницу (обыкновенное дерево), не для того, чтобы вы гнили в ней, а для того, чтобы вы созревали. Теперь же, в наказание за ваше непослушание, вы будете умирать и гнить».

Жители Сандвичевых островов думают, что рай находился на острове *Таити*¹⁵³ и рассматривают, что там именно пребывал *Когоаари*, создавший солнце, и что там все было в изобилии и даже в излишестве. В раю протекал, между прочим, источник *Вай Ора Роа* («вода продолжающейся жизни»), который все делал юным и уничтожал старость. В частности о грехопадении людей они знают следующее: «*Этуа Роно*, всемогущий бог, жил сначала на Сандвичевых островах и при нем был золотой век. Но блаженство обитателей этих островов было непродолжительно и скоро было утрачено. Именно *Роно разгневался* на свою супругу за её неверность. Он низринул ее со скалы, хотя впоследствии пожалел об этом и потому сам решил оставить Сандвичевы острова. Тем не менее, он обещал некогда снова возвратиться на плавучем острове вместе со всем тем, чего только может желать человек, и отъехал на корабле в отдаленную страну. После его исчезновения прекратилось блаженство золотого века; явились войны и человеческие жертвы».

На одном из Сандвичевых островов, *Овагу*, в помещении, служившем храмом, *Коцебу*, нашел женскую и мужескую статуи, из которых первая, оборотясь к последней, срывает плод с дерева, находящегося между ними и увешанного бананами, а мужчина только простирает руку к плоду. Что это изображение указывает на Адама и Еву, – с этим согласен и *Гумбольдт*.¹⁵⁴

Из народов Азии *буряты*, обитающие у Байкальского озера, хранят многие предания, между которыми особенного внимания заслуживает следующее¹⁵⁵. «Земля была необитаема и пуста, наполнена бесцветными водами, над которыми летали птицы. По повелению бога – *Бурхана*, явилась водяная птица *Ангута*, которая, опустившись на дно моря, своим клювом достала маленький кусочек *красной* земли, выбросила ее на поверхность воды, образовала пену, а потом – и твердую землю. Далее слово бога повелело, чтобы созданы были

животные. Прежде всего, явилась собака, кожа которой была, однако же, тогда гладкой и без шерсти. Затем бог создал людей, сначала, впрочем, без души, но зато тело их было чрезвычайно красиво и свободно от всяких болезней. Когда бог восходил на небо, чтобы принести душу, охрану тела он поручил собаке и повелел ей внимательно смотреть за тем, чтобы никто не приближался к его любимому творению. Но от вечности существовал еще злой дух – враг бога – *Эрмонг* или *Альбигу*. Он воспылал страстью – увидеть то тело, которое было столь красиво и безболезненно. Поэтому в отсутствие бога он приполз к нему и убеждал собаку позволить ему, хотя прикоснуться к телу человека и немного погладить его рукою. Но собака оставалась верным стражем и не позволила себя обмануть. Не достигнув таким путем своей цели, злой дух, полный гнева и досады, возвратился на север и повелел оттуда подуть такому холодному ветру, что от его холода собака свернулась в комок. Этим моментом воспользовался злой дух, подпрыгнул и плюнул на человеческое тело. Возвратившись, бог нашел свое создание оскверненным и не захотел тогда же восстановить его прежней красоты. Правда, он все-таки повелел небесной душе войти в него, но зерно для болезней и смерти уже было им воспринято, и с тех пор осталось у человека навсегда. Собака также потеряла свою прежнюю красоту и с тех пор стала покрытою грубою и косматою шерстью».

Вогулы также веруют, что вначале люди были бессмертными, но что впоследствии болезни и смерть явились как наказание Божье.

Колы, обитающие в передней Индии, признают бытие единого, личного, невидимого Бога, как Творца мира, и называют Его *Зинг-бонгою* (светлейшим солнца, богом лучезарным). *Женщину* они считают виновницею всякого зла и указывают на нее, как на орудие злых духов. По их сказаниям, Зинг-бонга сотворил тело человека в виде *дитяти*; но пришла лошадь и хотела опрокинуть его. Тогда Зинг-бонга создал еще собаку, чтобы она охраняла человека и не допускала к нему лошади. После этого уже бог дал человеческому телу жизнь и затем создал еще *девочку*. Что, по сказанию колов, Бог создал

первых людей в виде *мальчика и девочки* – в этом, очевидно, нельзя не видеть указания на первобытное невинное состояние прародителей. Как произошло грехопадение людей, колы, по-видимому, не знают; но они все-таки утверждают следующее: «Зинг-бонга сказал человеку: *«ты будешь есть, утирая пот, текущий с головы, работая, возделывая землю плугом и вскапывая её»*. Кроме того колы говорят: мужчины с самого начала подверглись тяжелому труду, а женщины болезням рождения»¹⁵⁶.

У славяномифическая космология никогда не была особенно развита. Христианство скоро и безвозвратно уничтожило у них многие языческие верования; от других же остались только бесцветные и отрывочные следы. Тем не менее, в так называемых *былинах*, еще можно видеть древнеславянское верование, что бедствия людей (преимущественно же смерть) причинило какое-то страшное чудовище, являющееся чаще всего в образе змея (Змей Горыныч).

И так, мы представили вниманию своих читателей с достаточною подробностью все предания, как древних, так и новых народов о первоначальном блаженстве прародителей в раю и об их грехопадении, которое всем народами согласно признается причиною с одной стороны утраты этого блаженства, а с другой – появления зла, господствующего в мире. Эти предания мы изложили по специальному труду *Люкена*, а также *Эббарда*, *Зелла*, *Рождественского* и др. ученых, заслуживающих полного доверия и с надлежащею критикою отнесшихся к тем источникам, из которых они заимствовали свои сведения об этих преданиях. Кроме того, в подстрочных примечаниях мы указали и другие источники, по которым скептики имеют полную возможность проверить приведенные нами сказания народов. Впрочем, справедливость требует отметить, как факт, что никто из самых крайних рационалистов, даже тех, которые с непонятным легкомыслием превращают в пустой миф всю историю Божественного Откровения, никто из самых непримиримых врагов супранатурализма никогда не высказывал до сих пор сомнения относительно подлинности и фактического существования сообщенных нами народных

преданий; никто еще не дерзал утверждать, что эти предания измышлены теми или другими историками, хранителями народных преданий (напр. *Гесиодом, Платоном, Плутархом, Виргилием, Страбоном*), путешественниками, миссионерами, или, что они взяты не у тех народов, которым они приписываются. С другой стороны, с полным доверием к действительному существованию этих преданий у различных народов относятся и все ученые филологи и мифологи, как напр., *Гумбольдт, Макс Мюллер, Гримм, Фишер, Ляссен, Шпигель, Штифель-гаген, Зимрок, Гудшон, Преллер, Дункер, Тэйлор, Арним* и мн. др., не мало посвятившее внимания и труда на изучение этих народных преданий. Поэтому и мы можем с полным доверием относиться к фактическому существованию приведенных нами верований и преданий у различных народов, ибо мы не имеем никакого основания сомневаться в том, что эти предания сообщены учеными исследователями со всею безукоризненною добросовестностью.

Кроме того, все согласны, даже и рационалисты всех возможных оттенков и направлений, что эти предания народов, отличаясь между собою в частностях, в *сущности* имеют своим содержанием один и тот же предмет – блаженство прародителей в раю и его утрату чрез грехопадение.

Наконец, все исследователи, как рационалисты, так и не рационалисты, совершенно согласны между собою в том, что в приведенных нами народных преданиях повторяются те именно черты, на которые указывает Божественное первооткровение, как, напр., а) в описании рая и райского блаженства: чудный сад, древо жизни, древо с необычайными, смертоносными для людей плодами, река и источники, пребывание Самого Бога или богов в раю, бессмертие людей, отсутствие скорби, болезней, греха, трудов и неприятностей; б) в описании грехопадения: женщина, как главная виновница грехопадения, её любопытность и высокомерие, божественная заповедь или повеление, яблоко или другой какой-либо плод, змей или какое-либо чудовище, разговор жены со змеем, проклятие, изгнание из рая и тяжкие последствия грехопадения: труды, болезни

скорби, смерть, терние и волчцы вместо изобилия и плодородия земли.

К сожалению, согласие между учеными различного направления исчезает тотчас же, как только им предстоит решить вопрос относительно смысла и значения этих народных преданий, а равно и источника, из которого они происходят. А между тем, казалось бы, нет ничего проще, как определить внутренний смысл и значение этих сказаний, в которых так просто и бесхитростно излагается всеобщее и всегдашнее верование народов в существование первоначального райского блаженства прародителей и его утрату чрез грехопадение, состоявшее в восстании против Бога, неповиновении Его воле, нарушении или неисполнении данной им заповеди.

Уже Цицерон¹⁵⁷ указывая на факт существования веры в бытие Божье у всех народов, выставляет как положение, что «то, в чем согласна природа всех, *необходимо истинно*», т. е., необходимо признавать истинным то, в чем согласны все люди; несомненность факта вполне устанавливается свидетельскими показаниями нескольких лиц, заслуживающих доверия. Это положение хотя и может вызывать против себя возражения со стороны чисто философского отвлеченного (теоретического) мышления, но само в себе оно, без сомнения, истинно. Пусть доказывают философы, что и *все* люди, взятые вместе, как человечество, могут ошибаться и заблуждаться даже тогда, когда они высказывают вполне согласное суждение об одном и том же предмете, доступном восприятию наших чувственных органов. Пусть они, по обычаю, ссылаются на известный исторический факт *мнения* всего человечества относительно того, что земля стоит неподвижно, а солнце движется непрерывно вокруг неё. Пусть говорят они об обманчивости наших органов чувственного восприятия и т. д. Но здравый человеческий разум, непосредственное наше убеждение и разумное сознание человечества представляют нам также не менее важные доказательства и в свою пользу. И мы не можем согласиться с тем безотрадным приговором теоретиков, по которому все человечество будто бы осуждено на то, чтобы вечно вращаться только в бесконечном заблуждении, никогда не

выходя из границ лжи, обмана и погрешностей. Заблуждение есть зло, а потому оно может быть явлением случайным, а не всеобщим и необходимым, для всех и всегда одинаковым. В противном случае для человека не оставалось бы ничего, кроме беспомощного отчаяния и мрачного скептицизма. Как ни уважаем мы великие умы философов элеатов, Спинозы, Беркеле, Фихте, Шопенгауэра и др., но мы не можем признавать окружающего нас мира только покрывалом Майи, пустым призраком, обманом чувств, произведением нашей фантазии, бытием кажущимся неистинным и т. п. В самом бытии внешнего мира мы однако же убеждаемся только потому, что верим нашим чувствам и непосредственному сознанию всего человечества. Цицерон высказал свое положение, желая доказать, что потребность веры в бытие Божье врожденна самой природе человеческой. Предания народов, приведенные нами, имеют не менее важное значение, как доказательства действительного существования тех событий, о которых они рассказывают. Они суть, так сказать, *свидетельские показания* о совершившемся факте. Правда, мы знаем о них, мы слышим эти свидетельские показания не от самых очевидцев данных событий. Но их *полное согласие* между собою относительно существенных черт передаваемых событий даже в частностях служить для нас неопровержимым доказательством того, что они первоначально вышли непосредственно от тех лиц, которые были свидетелями – очевидцами самых событий. Замечательно, что самые народы, которым принадлежат эти предания, обыкновенно ссылаются на *первопредание* и свои верования прямо относят или к первым людям, которых они почитают уже за высшие существа, или же к Самому Богу. Конечно, последнего, т. е., сознание бытия Бога, как высочайшего Существа – мы не можем допустить вполне. «Но что не вполне истинно, – не без основания говорит Люкен¹⁵⁸, – то может быть истинно хотя отчасти. Это согласное указание столь многих народов (на источник их преданий) и нельзя понимать иначе, как признав, что действительно позднейшей системе мифов предшествовало традиционное основание, на которое и могло опираться то указание. Так как духовная жизнь народов одичала

и у людей, поврежденных грехопадением, получила перевес грубая жизнь природы, то вокруг засыхающего ствола первопредания и вырос миф, подобно тем диким «терням и волчцам», которые, как действие проклятия, сама собою произвела почва человеческого сердца, оставленная попечительного рукою Бога».

Ни один языческий народ не хранит предания, *которое отвергало бы предания всех других народов* о первоначальном блаженстве прародителей и о последующей утрате его чрез грехопадение. Ни один народ не верует, чтобы вначале люди были подвержены страданиям, скорбям, болезням, смерти, а потом стали блаженствовать и наслаждаться счастьем. Следовательно, приведенные нами предания народов суть *единогласное* свидетельское показание *всего* человечества и потому дает нам право на следующее заключение: 1) что вначале люди жили в раю и блаженствовали, но потом, оскорбив Бога нарушением Его заповеди, они стали в противоречие как с собственной природою, так и с Божественным планом мироздания, и потому не только утратили свое первоначальное блаженство, но и были наказаны Богом, чем и объясняется появление и распространение зла в мире; 2) что сами прародители сообщили своим детям, внукам, правнукам и т. д. как о своем первоначальном блаженстве, так и о своем падении, и таким путем предание об этом переходило из уст в уста, из поколения в поколение, пока не дошло до тех народов, от которых оно стало известно уже и нам. Что к этому первоначально совершенно истинному преданию, по временам, примешивались грубые и чувственные представления позднейших поколений, это совершенно понятно, и этим вполне объясняются те вариации, который мы встречаем в народных преданиях, при полном согласии относительно существенных черт передаваемых событий. Когда опытный реставратор снимает грубые позднейшие наслоения, произведенные не искусною рукою на стенах величественного древнего храма и открывает пред нашим взором древнюю мозаику и фрески, мы восхищаемся цельностью произведения и благородством эстетического вкуса первых строителей этого храма, и только

сожалеем о тех жалких невеждах, которые своею грубою кистью впоследствии испортили первоначальную красоту созданий искусства. Нечто подобное нужно сказать и о язычестве. Снимите все грубые и чувственные наслоения чисто языческого происхождения на приведенных нами народных верованиях и преданиях и вы увидите ту величественную истину, которую исказил помраченный грехом человеческий разум, но который находится в полном согласии с истинами самого Божественного Откровения. Само собою понятно, что приведенные нами предания народов могли идти только самостоятельным путем, без всякой генетической связи с библейским повествованием о райском блаженстве и грехопадении прародителей. Библейское повествование имело своим источником сверхъестественное откровение, данное непосредственно Моисею; предания народов предполагают для себя естественный источник – в рассказах самих прародителей.

Так именно и смотрят на приведенные нами предания народов ученые исследователи, не ослепленные предубеждением и ложными школьно-философскими тенденциями. Наш, так рано, к сожалению, умерший ученый апологет *Н.П. Рождественский* на основании взаимного согласия народных преданий, вынужден был придти к заключению, «что все они имеют для себя объективный первоначальный источник, что в них воспроизводится, хотя и не во всех подробностях одинаково точно, первоначальное истинное предание о первобытном состоянии, которое в чистом его виде сохранено в Библии»¹⁵⁹. К тому же результату пришли Зепп, Эбрард и Люкен, пятнадцать лет употребившие на непрерывное и неустанное изучение преданий языческих народов, находящихся в согласии с Божественным Откровением¹⁶⁰.

Совершенно иной взгляд на предания языческих народов о первоначальном блаженстве прародителей и об утрате его чрез грехопадение высказывают рационалисты, как вообще и все те мыслители, которые не могут примирить своего мировоззрения с учением Божественного Откровения. Они признают подлинность языческих преданий, но совершенно отвергают

объективное значение тех событий или фактов, которые составляют содержание этих преданий. Что у языческих народов существовали и существуют рассказы о первобытном блаженном состоянии их родоначальников и об утрате его чрез грехопадение, в этом рационалисты нисколько не сомневаются; но они, безусловно, отрицают, что в действительности первые люди блаженствовали в раю и что они потеряли это блаженство чрез нарушение божественной заповеди. Каким же образом нужно, по их мнению, объяснить существование самих преданий у языческих народов? Что нужно думать об их происхождении?

По мнению рационалистов, предания народов о рае и его потере суть дело пустой фантазии. Горестное положение человечества в настоящее время, скорби, болезни, потеря друзей и родных, неудачи в жизни, вражда, гнев, клевета, несправедливость – вот что будто бы заставило *всех* людей создать в своем воображении рай в прошедшем, перенести на него все свои чаяния и надежды, озолотить, так сказать, начало человеческой жизни, и в этой отрадной картине *прошлого* искать для себя утешения в скорбях *настоящего*. Таким же путем произошло будто бы и самое библейское повествование. Что же касается грехопадения прародителей, то рассказ о нем, по мнению тех же рационалистов, измышлен просто для объяснения зла, господствующего в мире в настоящее время, почему фантазией народов он и поставлен в связь с рассказом о райском блаженстве.

Что сказать об этом рационалистическом объяснении и столь отважном решении одного из важнейших вопросов?

Нужно слишком легкомысленно относиться к решению вопросов народной психологии, чтобы, хотя на некоторое время удовлетвориться подобным объяснением такого универсального и общечеловеческого факта, как верования народов, содержащиеся в преданиях о рае и грехопадении. Когда пессимисты на основании указанных предположений хотят объяснить происхождение народных верований в рай *будущий*, в вечное блаженство, в бессмертие души и загробную жизнь, когда к тому же приходит Фейербах, исходя от мнимых требований человеческого эгоизма – в этих гипотезах больше

смысла, чем в предположениях о рае *прошедшем*. И если бы в воззрениях всех народов не соединилось вместе с представлением о будущем рае также представление о будущем аде, *тартаре*, *вечных мучениях* и т.п., то в гипотезах пессимистов и Фейербаха о происхождении верования в рай будущий христианские апологеты, очевидно, встретили бы для себя не малое затруднение. Но какое разумное основание могло бы иметь даже и страждущее ныне человечество для измышления никогда небывалого райского блаженства? Допустим, что мы находимся сейчас в крайне бедственном и тяжелом положении; какую нам пользу принесет, или какое облегчение мы получим, если мы станем выдумывать, будто бы мы когда-то были счастливы, если такого счастья никогда в действительности не было? Легче ли нам станет от этого? Людям свойственно возлагать свои надежды и ожидания всегда только на будущее. «Тяжело теперь; но, Бог даст, *будет лучше!*» И все люди всегда в будущем ищут своего счастья! – Иное дело, если признать, – как оно в действительности и было, – что люди вначале своей жизни пользовались блаженством и наслаждались счастьем, а потом, по своей собственной вине, потеряли это блаженство. Тогда понятно, что тяжелое *настоящее* каждый раз невольно должно вызывать у них скорби, сожаление, раскаяние, воздыхания и беспрестанные воспоминания об утраченном *прошедшем*, о первобытном блаженстве, о потерянном рае. И не пустою, неразумною фантазией, а этой *постоянной* скорбью об утраченном блаженстве нужно объяснить себе то обстоятельство, что *все языческие* народы с удивительною верностью *хранят* (а не измышляют) свои предания о рае и грехопадении и свои воспоминания о том, откуда они вышли и за что они страдают от господствующего в мире зла. Эти предания и воспоминания суть для них то драгоценное наследство, которое им досталось от самих прародителей и передается одним поколением другому.

Предания языческих народов о первоначальном райском блаженстве и грехопадении прародителей, говорят рационалисты, измышлены пустою и праздною фантазией. Но

как же объяснить еще и то обстоятельство, что *все* народы, как ни различны они по своим религиозным верованиям, по своим нравственным понятиям, условиям внешней жизни, развитию, духовному просвещению, по своему географическому положению, климату, культуре и т. п., *вполне согласны* между собою в передаче существенных черт этих событий? Рационалисты хотят объяснить это согласие народных преданий о райском блаженстве и грехопадении прародителей «согласным ходом идей и одинаковым путем развития религиозного сознания». Но кто может согласиться с подобным объяснением? Кто может допустить, чтобы, «согласный ход идей» или «одинаковый путь развития религиозного сознания» привели *всех* людей и *все* человечество именно к мысли о том, что женщина была главною виновницею грехопадения, что в раю было четыре источника, что господствующее в мире зло находится в связи с каким-то яблоком, что грехопадение человека связано именно с существованием змея и т. д., и т. д. Очевидно, все это – такие частности и притом – имеющие такой случайный характер, что к ним никогда не приведет *необходимо* никакой «ход идей», никакой «путь развития религиозного сознания»; объяснять же такое поразительное совпадение случайных частных в сказаниях самых различных и многочисленных народов одною простою случайностью было бы и ненаучно и неразумно. «Нельзя допустить, – говорит Н.П. Рождественский¹⁶¹, – чтоб под влиянием одного общего мотива – недовольства настоящим – фантазия разных народов повсюду создавала одни и те же образы, одни и те же, иногда до поразительности сходные, картины первобытного времени. Хотя фантазия бесспорно есть общечеловеческая способность, однако же, не лишено справедливости и то, что у каждого человека, а также и у каждого народа, своя фантазия. Если бы предания о рае были самостоятельными и независимыми друг от друга продуктами фантазии разных отдельных народов, в таком случае эти предания, кроме самого общего сходства, в подробностях и частностях не представляли бы или ничего сходного друг с другом, или весьма немного. В преданиях разных народов о первобытном состоянии, конечно, есть

некоторые не незначительные различия в частностях, но разности эти представляют не более, как только вариации на одну и ту же тему». Прекрасное рассуждение по этому же поводу предлагает и Эбрард. «Со времени рационализма, – говорит он¹⁶², – стало модой из сопоставления языческих сказаний с повествованием книги Бытия выводить заключение: «языческие народы имели совершенно подобные же сказания; следовательно, и повествуемое в книге Бытия, также должно быть только такого же рода сказанием». Но здесь должен возникнуть вопрос: как это случилось и как могло быть, что столь *различные* народы *разного* происхождения и *отделенные* друг от друга по месту жительства, каковы: Индийцы, Бактриане, Мидо-персы и Израильтяне, в такое время, когда *никаким образом* не могло быть никакой соприкосновенности между ними, каждый умел рассказать о *своих* предках одни и *те же* события (и притом, по местам, с мелкими подробностями)? Это можно объяснить только в том случае, если допустить, что у всех племен *действительно были одни и те же* предки. Общность сказаний вынуждает к заключению об общности и единстве их происхождения. Племя «а» ничего не могло бы знать о предках племени «b», если бы эти предки племени «b» не были также и его собственными предками. *Упомянутые предания (иранские) переданы были в наследство этим различным народам общими предками семитических Израильтян и индогерманских Иранцев и Индийцев.* А отсюда вытекает дальнейшее заключение, что если эти общие предки рассказали своим потомкам вышеупомянутые истории о рае, о грехопадении, о сокрушителе змея, о потопе и ковчеге, то они должны были и видеть все это на опыте. Несмотря, однако же, на это, не хотят принимать такого заключения, а, напротив того, усиливаются открыто доказывать возможность предположения (конечно, странного), что помянутые общие предки не на самом деле испытали все это, а все совместно только создали это своим воображением, и что это было делом поэтического вымысла».

Не менее безосновательно и то предположение рационалистов, будто бы предания народов о грехопадении

прародителей измышлены народной фантазией только для объяснения зла существующего в мире. Разве можно что-либо объяснить себе (успокаивать себя) своею собственною *ложью*? Всякое объяснение предполагает по крайней мере искание истины, а не измышление небывалых событий. Как свидетельствуют сами рационалисты своим отношением к Божественному Откровению, даже *факт* грехопадения прародителей не для всякого представляется удовлетворительным решением вопроса о происхождении зла в мире. Было и есть много людей, которые находят для себя решение этого рокового вопроса в самом существовании материи, считая ее источником чувственности, а вместе с тем и источником зла. Другие отрицают и самый факт существования зла. Наконец, персидские предания убеждают нас в том, что можно признавать для зла особое, даже вечное начало и в то же время веровать в факт грехопадения прародителей. Если же, как показывает опыт, разум человеческий может предлагать *различные* решения вопроса о происхождении зла, то как же можно согласиться с рационалистами, что *все* народы как древнего, так и нового мира надеялись найти такое решение только в измышлении мифа или сказания о небывалом грехопадении прародителей?

Впрочем, предположение, что сказания народов о первобытном райском блаженстве и последовавшем за *ним* грехопадении прародителей, при их всеобщем распространении и поразительном согласии между собою в существенном, можно объяснять как результат пустой фантазии на почве пессимистического понимания жизни, — настолько неосновательно само по себе, что от него мало-помалу стали уже отказываться и сами рационалисты новейшего времени. Чем же, однако, они думают заменить его? Так как возвращение к библейскому пониманию для них было бы равносильно совершенному отречению от всего своего рационалистического мировоззрения, с которым они так уже сжились, что оно вошло как бы в их кровь и плоть, то очевидно, они и теперь будут стараться найти для себя объяснение факта существования указанных нами народных верований не в Божественном

Откровении, а где-либо вне его. И действительно они хотят проложить себе новый путь – самостоятельный, надеясь найти объяснение *естественное* или, как они говорят, *научное, не библейское*. Они допускают возможность непосредственного духовного воздействия одного народа на другой, вследствие чего естественно предполагать, что взгляды, предания, мифы и мировоззрения одного народа могут быть усвояемы другими народами, стоящими на низкой ступени культурного развития. Таким-то именно духовным взаимодействием между иудейством и язычеством рационалисты и надеются объяснить себе факт существования у *всех* народов согласных преданий о первоначальном блаженстве людей и о последовавшем затем грехопадении их.

Но здесь рождается новый и для решения весьма трудный вопрос: кто же на кого производил в данном случае это духовное воздействие? Язычество ли на иудейство или наоборот – иудейство на язычество?

Сначала рационалистические мыслители выдавали за аксиому, что иудейское мировоззрение, как оно изложено в книгах ветхого и даже нового завета, не самостоятельно, что оно заимствовано у язычников. Особенно в этом случае любили указывать на Персию, откуда будто бы иудеи и вынесли свое учение о дьяволе и злых духах вообще. Этим же путем заимствования, – думают рационалисты, – нужно объяснять и появление у иудеев сказания о грехопадении, чрез которое первые люди утратили свое мнимое первобытное блаженство в раю. Кроме того, предполагали, что на склад верования иудеев оказали будто бы значительное влияние египтяне, ханаане или финикийцы, ассирияне, вавилоняне, даже греки и т. д. Было время, когда влиянием язычества хотели объяснять не только появление у евреев учения о грехопадении и наследственности прародительского греха, но и всю историю искупления, – из язычества старались вывести всю христианскую догматику. – Конечно, нельзя отрицать *вообще* возможности влияния верований одного народа на ход развития и склад верований другого народа. Напротив можно даже фактически доказывать возможность такого влияния. По крайней мере, не подлежит

более никакому сомнению, что такое влияние египтяне и восточноазиатские народы имели, напр., на воззрения и верования греков. Но тем не менее таким влиянием язычества нельзя объяснить происхождение библейского повествования о райском блаженстве и грехопадении прародителей. Прежде всего ставится старый, но для рационализма неразрешимый вопрос: откуда такое верование могло явиться у самих персов, египтян, финикийцев и т. д.? Очевидно, опять пришлось бы говорить о пессимистическом понимании жизни и деятельности народной фантазии, т. е., пришлось бы опять прибегать к тем же самым предположениям, от которых уже отказываются и более благоразумные из рационалистов. Затем против такого решения вопроса говорит очевидная первоначальность, и непосредственность Божественного Откровения, – возвышенность, чистота, ясность и искренность библейского повествования в сравнении с грубыми, чувственными, отрывочными и нескладными сказаниями языческих народов. Далее, – в настоящее время христианскими экзегетами и учеными филологами уже неоспоримо доказано, что библейское повествование, изложенное в Пятикнижии Моисея, существовало в то время, когда были немыслимы никакие сношения для евреев ни с персами, ни с вавилонянами; напротив древность многих языческих литературных памятников ныне подвергнута сильному сомнению¹⁶³. Наконец, сами рационалисты (или, по крайней мере, более беспристрастные из них) признают невозможным объяснить таким предположением *всеобщего* распространения преданий о рае и грехопадении, так как эти предания встречаются и у таких народов, которые, никогда не могли находиться в каких-либо сношениях ни с персами, ни с вавилонянами.

Вот почему в последнее время, особенно благодаря новейшим исследованиям ученых философов и мифологов, рационалисты, в лице своих выдающихся представителей, приходят уже к противоположному предположению, и *всеобщее* распространение между всеми народами преданий о райском блаженстве и грехопадении хотят объяснить влиянием библейского учения на языческие верования, а не наоборот. Так,

опираясь на исследования *Шпигеля*, в настоящее время уже многие склонны думать, что иудеи, бывшее в плену вавилонском, оказали сильное влияние на персидские верования, причем, обыкновенно, указывают на пророка Даниила и его значение при дворе Навуходоносора в качестве «князя волхвов» и т. д. Конечно, нельзя отрицать возможности влияния со стороны носителей Божественного Откровения на языческие верования различных народов. С другой стороны, в новом повороте рационалистического понимания заключается уже некоторая выгода и для христианских апологетов: Божественное Откровение начинают, по крайней мере, признавать уже более древним и первоначальным, чем каким считали его до сих пор. Но, тем не менее, *всеобщее* распространение сказаний о райском блаженстве и грехопадении прародителей среди *всех* языческих народов нельзя объяснить и непосредственным влиянием богооткровенного учения, потому что можно указать множество таких народов, которые никогда не находились с древними евреями ни в каких сношениях и однако же хранят указанные предания, нередко даже в более чистом виде, чем народы, соприкасавшиеся с ветхозаветным иудейством.

Правда, серьезное изучение различных языческих преданий, особенно в первое время их открытия, на *некоторых* христианских апологетов произвело столь сильное и поразительное впечатление, что они доходили до крайностей и приписывали этим сказаниям даже такое значение, какого они на самом деле не имеют. Достаточно сказать, что были апологеты (напр. Ринк и Зепп), которые в язычестве думали отыскать верования, соответствующие всем частным пунктам христианского вероучения и усматривали в нем предания, будто бы относящееся ко всем событиям из земной жизни Спасителя. Конечно, это – крайность, – хотя, впрочем, таких апологетов и немного. Говоря же вообще, христианские апологеты относятся к языческим сказаниям даже как-то боязливо, с крайнею разборчивостью и осторожностью, делают слишком большие уступки рационализму, охотно допускают возможность влияния со стороны учения Божественного Откровения на верования

языческих народов, и при всем том все-таки приходят к неизбежному заключению, что предания народов имеют свой самостоятельный и объективный источник, и что в них нельзя не видеть единогласного свидетельства всего рода человеческого о том, что Бог зла не создал, что Он даровал людям только блаженство, для которого они и были созданы, но что люди утратили это блаженство своим восстанием против Бога, своею неблагодарностью к Нему, своим высокомерием и гордостью, и что, следовательно, причиной зла, господствующего в мире, нужно признавать не Бога, а самого человека, как разумно-свободное существо.

Прекрасный пример того, как нужно относиться к преданиям языческих народов о первоначальном блаженстве прародителей и их грехопадении, как причине господствующего в мире зла, представляет современный апологет христианский – Вейсс. «Согласие народных преданий, – говорит он¹⁶⁴, – всегда является если не вполне ценным доказательством, то, во всяком случае, сильной вероятностью в пользу истинности того, что согласно признается столь различными народами и в столь различные времена. Объявлять ложными такого рода воззрения, пользующиеся столь всеобщей распространенностью не только слишком смело, но и погрешительно. Ошибочное мнение есть слабость духа. Но слабость или ошибка есть нечто случайное и находится вне природы. Таковое (заблуждение или слабость духа) всегда и у всех не может встречаться в одинаковом виде. Иначе следовало бы признать, что природа сама собою необходимо ведет к заблуждению и притом к определенному и повсюду одинаковому заблуждению. Но это немыслимо. Следовательно, признанию, в котором во все времена и повсюду были согласны все люди, не может быть отказано в несомненной истине. Но чтобы доказать факт этого согласия, нужна не незначительная осмотрительность и точность. В этом отношении некоторые апологеты впали в ошибку и, несмотря на свои наилучшие намерения, скорее принесли делу вред, чем пользу... Если новейшая наука здесь обнаруживает сдержанность, доходящую часто до намеренного отрицания, то в этом и мы должны

усматривать благоразумное предостережение для себя, чтобы вместо одного раза десять раз подвергать своему исследованию факты... Мы должны опасаться научно оправдывать свою веру таким произвольным образом, как поступает часто, по своему младенчеству, наука сравнительного изучения религий с этими древними воспоминаниями. Они требуют такого же строгого исследования своего истинного содержания, как и золотистый мул, вытаскиваемый из рек, и не менее тщательного истолкования, как и какое-либо место из Св. Писания или из классиков. И только после этого они могут обильно вознаградить нас за потраченный труд. Ибо что при таком ведении дела будет утеряно в отношении к количеству доказательств, то будет вполне вознаграждено их несомненностью». – Но и при таком крайне осторожном и благоразумном научном отношении к языческим народным преданиям, подвергая своему всестороннему и беспристрастному исследованию только те из них, которые не вызывают уже никакого возражения со стороны как рационалистов, так и ученых филологов мифологов, Вейсс все-таки приходит к тому заключению, что приведенные нами народные языческие предания суть несомненное свидетельство о действительных событиях – как первоначальном блаженстве, так и грехопадении прародителей, что они не находятся ни в какой генетической зависимости от библейского повествования, но имели для себя самостоятельный и объективный источник в непосредственном рассказе самих прародителей.

Таким образом, и Божественное первооткровение, как оно изложено в книге Бытия, и учение всего Св. Писания как ветхого, так и нового завета, и народные языческие предания одинаково согласно свидетельствуют нам о том, что зло в мире есть явление случайное, что оно не входило в Божественный план мироздания и что грехопадение прародителей, как свободно-разумных существ, подпавших влиянию духа злобы, есть первоначальный источник его происхождения.

Теперь посмотрим еще, как решается вопрос о происхождении зла в мире человеческим разумом в лице

выдающихся представителей человеческой мысли –
философов.

V. Учение разума

Едва ли можно указать хотя одного философствующего мыслителя, который, излагая в системе свое мировоззрение, не коснулся бы рокового и почти неразрешимого для человеческого разума вопроса о зле, его сущности и происхождении. Тем не менее, как ни велико число решений этого вопроса, предложенных отдельными философствующими мыслителями, все они, по своему характеру и содержанию, легко могут быть обобщены и сведены только к немногим основным философским теориям. Поэтому учение человеческого разума о зле, его сущности и происхождении можно излагать двояким образом: путем раскрытия исторической последовательности и преемственности в развитии этого учения, и путем систематизации отдельных мнений в общие теории согласно основным философским мировоззрениям: пантеизму, дуализму, материализму, оптимизму или пессимизму.

Само собой разумеется, что в настоящем рассуждении для нас было бы весьма удобно ограничить свою задачу только изложением общих теорий и их критическим разбором. Такой прием исследования имеет свои неотъемлемые достоинства; но он не чужд и некоторых существенных недостатков. Для исследователя он представляет главным образом ту выгоду, что, дозволяя ограничиться лишь общей теорией данного философского мировоззрения, он освобождает его от кропотливого изучения мнений и взглядов каждого отдельного мыслителя, принадлежащего к тому или другому философскому направлению, – тех именно частных воззрений, которыми один мыслитель отличается от другого, при полном согласии их в решении вопросов коренных и существенных, при совершенном тождестве основных начал их философского мировоззрения. Для читателя этот прием исследования представляет то удобство, что ему одновременно и между тем ясно и отдельно предлагаются в известной системе все возможные для человеческого разума решения вопроса о зле, его сущности и происхождении. Недостаток этого приема исследования состоит

только в том, что читатель не видит, как именно исторически сложились представленные ему общие теории и почему они преемственно сменялись одна другой.

Мы намерены, впрочем, следовать здесь совершенно другому плану, ибо нас в особенности интересует то, что недостижимо при указанном способе исследования. Нам именно желательно увидеть то, как решает человеческий разум вопрос о зле и его происхождении в историческом развитии философствующей мысли. Правда, в этом случае нам приходится считаться с непреодолимою трудностью: мы не в состоянии будем избежать некоторых повторений, потому что будем иметь дело с философскими мировоззрениями, которые сами в своих существенных чертах неоднократно повторялись в истории развития философствующей мысли. Но за то, лишь при таком изложении мы вполне ясно увидим всю научную несостоятельность существующих решений вопроса о зле, его сущности и происхождении, ибо мы выслушаем беспристрастный суд самой истории о них; увидим, что многочисленные гипотезы постоянно сменялись одна другою, а естественные и законные требования человеческого духа всегда оставались, однако же, неудовлетворенными. История наглядно покажет нам все усилия, все затруднения, какие испытал человеческий разум, стремясь постигнуть эту сокровенную тайну бытия, этот внутренний смысл мировой жизни. Мы увидим со всею ясностью, как настойчиво человечество искало решения этого неотвязчивого вопроса, и как, однако, были неудачны все его попытки в этом отношении. Разум человеческий не оставил без внимания, по-видимому, ни одного возможного способа решения этого вопроса. Но все они им же самим были признаны неосновательными и неудовлетворительными. Гипотезы, создаваемые вновь, оказывались слабее и неудовлетворительнее старых, почти забытых, к которым он был вынужден возвращаться с тем, чтобы снова же и отказаться от них. И так он постоянно вращался в этом как бы заколдованном круге. Нередко, впрочем, не видя иного исхода, он впадал в то отчаяние мысли, которое называют скептицизмом, и оканчивал сомнением в возможности достигнуть удовлетворительного

решения. То же, конечно, предстоит человечеству и в будущем. Но для всякого беспристрастно мыслящего исследователя урок истории понятен: сам по себе разум человеческий бессилён найти положительное решение вопроса о зле, его сущности и происхождении; в истории своего философского развития он сам как бы свидетельствует о своей бессилии и несостоятельности в этом отношении. Другое заключение, которое с необходимою последовательностью должен вывести добросовестный исследователь исторического развития философствующей мысли, состоит в том, что только одно Божественное Откровение надлежащим образом разъясняет нам эту непостижимую для разума тайну нашего бытия и с всею основательностью определяет тот источник, из которого вышло зло, ныне господствующее во всем мире.

Попытки решения вопроса о зле, его сущности и происхождении со стороны человеческого разума мы встречаем, можно сказать, ещё у порога истории человечества. К нам, впрочем, дошли они только в виде отдельных изречений того или другого мудреца, сохранённых уже позднейшими писателями, как памятник древней мудрости. Таким образом, эти древнейшие попытки можно назвать скорее народными, чем принадлежащими отдельным лицам, которым они приписываются. В особенности это нужно сказать о мировоззрениях древних восточноазиатских народов – китайцев, индийцев и персов.

Учение древнекитайских мыслителей

Древнекитайские мыслители (напр. Кун-цзы, Мен-цзы и др.), оставаясь верными умственному складу и предрасположению своего народа, проповедовали мировоззрение, говоря вообще, *пантеистическое*, хотя и не строго выдержанное. На зло, господствующее в мире, они смотрели как на явление естественное, неизбежное и необходимое, полагая его сущность лишь в отсутствии гармонии, признавая его только проявлением относительного несовершенства отдельных существ и предметов и приписывая ему значение простого, временного несогласия или дисгармонии в общем течении мировой жизни. Но это зло, по мнению древнекитайских мыслителей, не только не нарушает общего совершенства в мире, как целом, а напротив еще содействует его обнаружению в более ясных, наглядных и восхитительных чертах. Человек есть совершеннейшее существо в мире, как преимущественный носитель совершеннейшего и абсолютного начала, проявляющегося в мировой жизни, – высочайшего разума и всесильной воли, – Яня или неба (Бога). В нем с наибольшей силой раскрываются все те совершенства, которые в отдельности и в недоразвившемся виде свойственны вообще всей внешней природе, потому что разум неба и земли (Яня и Иня), как основных принципов бытия, проявляющийся в жизни всей природы, в нем находит свое яснейшее отображение. По природе своей человек добр; стремление ко всему доброму, истинному и прекрасному в него вложено самим небом; поэтому от природы все люди имеют доброе сердце. По учению древнекитайских мыслителей¹⁶⁵, «природа человеческая вовсе не одинаково относится к добру и злу. Она повинуетя первому, как тела силе тяжести. Люди любят добро более, чем жизнь и удаляются от зла более, чем от смерти». Тем не менее виновником зла, господствующего в мире, как нравственного, так и физического, по мнению представителей древнекитайской мудрости, является ни кто другой, как сам же человек, это совершеннейшее отображение совершеннейшего мирового

разума. Недостаток развития, умственное невежество, тяжелые условия и обстоятельства его личной жизни часто вынуждают его действовать вопреки требованиям его собственной природы, нарушать гармонию в своей собственной умственной или нравственной жизни; а это нарушение, вследствие единства мировой жизни, отражается с необходимостью и в жизни природы и производит те явления, которые мы называем злыми. Когда человек грешит – небо посылает бурю, грозу, наводнение, засуху, неурожай и другие разрушительные явления в жизни природы. Отступления от порядка, допущенное высшим разумом, разрушают гармонию во всем, что созидает разум на низших ступенях своего развития.

Вообще, впрочем, нужно заметить, что древним китайцам не была чужда мысль о внутренней причинной связи между явлениями нравственного и физического порядка. «Во власти человека, – гласит древняя китайская мудрость¹⁶⁶, – делать добро и зло и от его действий только зависит счастье и несчастье, помимо всяких предзнаменований». «Если добродетель бескорыстна и чиста, человек счастлив во всем, что он предпринимает; но если она запятнана, то человек несчастлив; счастье и несчастье не соединены с человеком, (по непреложному року) но, то и другое, что посылает небо, зависит от добродетели людей». Тем не менее, люди не все одинаковы, так как абсолютный разум не у всех людей раскрывается с одинаковой силой и полнотой. Народоправитель один только есть высшее существо на земле. Он ниже неба – Яня (высшего божества китайцев), но он равен солнцу и луне и выше земли – Иня (божества, подчиненного и страдательного). Он есть, в собственном смысле, представитель наивысшего божества на земле, его конкретный носитель. Поэтому, согласно наставлению своих древних мудрецов, причину добрых и злых явлений как в жизни людей, так и в жизни внешней природы древние китайцы усматривали в поведении народоправителей. Дурные порядки в государственной жизни, народные бунты и возмущения, по мнению древних китайцев¹⁶⁷, имеют своим неизменным следствием беспорядки и потрясения в жизни природы, каковы, напр., землетрясения, наводнения, засуха,

различные эпидемические болезни и т. д., а так как неурядицы в государственной жизни всегда зависят от народоправителя, являясь результатом его политических ошибок или личных пороков, то народоправителю китайцы приписывали также ответственность и за физическое зло. т.е., за беспорядки, происходящие в жизни внешней природы, которая будто бы находится во внутренней связи с жизнью государств и народов. «Хорошее или дурное управление князя, – учил Конфуций¹⁶⁸, – есть более верный признак счастья или несчастья, чем самые необычайные явления природы».

Но если добро и зло как в государственной жизни, так и в жизни окружающей человека природы зависят от жизни и поведения народоправителей, то в свою очередь счастье и несчастье самих народоправителей также всецело зависят, по мнению древних китайцев, от того отношения, в какое они ставят себя к народам. «Счастье князя, – учили китайские мудрецы¹⁶⁹, – зависит от неба, а воля неба живет в народе; поэтому если князь пользуется любовью народа, то небо будет взирать на него с благоволением и утвердит его престол; но если он потеряет любовь народа, то небо будет взирать на него с гневом и он потеряет свою власть».

Божественное Откровение ветхого завета представляет нам несколько примеров, как Господь за нечестие того или другого царя наказывал физическими бедствиями его царство или подчиненный ему народ. Так, мы знаем, что за ожесточение Фараона Господь наказал казнями весь народ египетский (Исх. гл. 5 – 14); много бедствий претерпел народ еврейский за нечестие своих царей; вавилоняне – за Навуходоносора. Но, тем не менее, было бы ошибочно думать, что древние китайцы объясняли добрые и злые явления в жизни людей и народов в смысле Божественного Откровения. Божественное Откровение, во-первых, не все нравственная и физические бедствия, имеющие, по его учению свое коренное основание в первородном грехе, ставит во внутреннюю связь с неведением того или другого царя; а во-вторых, оно возвещает людям бытие живого личного и премудрого Бога, как Творца и Промыслителя, Который хочет и может упорядочивать соотношения между

жизнью человека и явлениями внешнего мира. Китайцы напротив могли признавать только механическое единство бытия, потому что в основании их понимания мировой жизни лежит чисто пантеистическое представление. По их учению, тот же самый мировой разум, который находит и свое высшее выражение в человеческой жизни, господствует также и в жизни природы; поэтому благодетельные или разрушительные явления внешней природы не суть награда или наказание, посылаемые личным, благим, премудрым и правосудным Богом за жизнь и поведение людей, а суть простое отражение человеческой жизни, как высшего выражения универсального разума. Таким образом хотя древние китайцы, по-видимому, и не чужды были мысли о внутренней связи между явлениями нравственного порядка и жизнью внешней природы; но тем не менее они были не в силах возвыситься до понятия о нравственной свободе отдельных лиц. Они приписывали нравственный характер только целому, государству, народу; но отдельных лиц они признавали лишь частями этого целого, подчиненными закону слепой необходимости. В князе, – «сыне неба» (Tian-tse) и «потомке бога-солнца», по его происхождению, – мировой разум, по древнекитайскому мировоззрению, находит только свое наивысшее выражение, а потому жизнь и поведение князя наиболее отражаются в явлениях внешнего мира.

Впрочем, по самому национальному характеру китайцев, пантеистическое мировоззрение не могло быть проведено ими последовательно. Как везде, китайцы и здесь остановились только на середине, будучи не в состоянии уничтожить в себе совершенно веры в бытие личного Бога; а потому и решение вопроса о зле, его сущности и происхождении у них оказывается наполовину пантеистическим, наполовину – моралистическим.

Учение древних индийцев

Последовательнее, чем у древних китайцев, пантеистический взгляд на мир вообще и на господствующее в мире зло в частности проведен в Ведах, этом древнейшем памятнике индийской литературы, и затем – в индийском буддизме. В истории развития религиозно-философского сознания древних индийцев принято различать четыре периода: 1) период первоначальной религии Вед, 2) период почитания Индры, 3) период браманизма и 4) период буддизма. Первый период может быть назван по-преимуществу монотеистическим. Правда, в это время индийцы уже утратили чистую веру в единого личного Бога. В своих молитвах они призывали как бы многих богов или *дев* (*devas*): Варуну, Митру, Индру, Сому, Агни, Ардшамана, Ансу, Дакшу, Бгагу, Вишну; но «эти девы, – как справедливо замечает Эббард¹⁷⁰, – считались не различными, друг подле друга существующими, лицами (индивидуумами), но как бы лицами (*πρόσωπα*) одного невидимого святого Бога, как бы различными образами откровения, в которых Единый проявлял свое бесконечно богатое существо и из которых в каждом Он опять есть высший единый Бог... Все эти божества были только именами одного и того же Бога». Что это не есть простой вывод, сделанный позднейшим мыслителем, а действительное верование древних индийцев, об этом свидетельствует один из индийских гимнов, в котором говорится о Боге следующее «они (люди) называют Его (Бога) *Индра, Митра, Варуна, Агни*, а Он есть окрыленный небесный *Гарутман*; то, что есть одно, мудрый называет различным образом; они называют Его Агии, Яма, Матарисван». Следы Божественного Откровения в этом периоде развития религиозно-философского сознания древних индийцев ясно заметны и в учении о зле и его происхождении. Как видно уже из гимна Варуне, приведенного нами в предшествовавшей главе (IV), древние индийцы веровали, что зло, господствующее в мире, есть следствие первородного греха, «греха древнего», «греха наших отцов», который был «не нашим собственным

делом», но который «невольно» вложил в нас «отравленное ядом влечение», «страсть, рок, отсутствие размышления». В древних Ведах, – говорит Эббард¹⁷¹, – совершенно живо сознание того, что Бог свят, а человек грешен и имеет нужду в спасении. Грех – это как бы какая-то сила, порабащая волю человека; он прямо признается *наследственным*. При этом высказывается и проникнутая истинно детской искренностью уверенность в том, что только Бог может дать отраду – и сознание сыновства по отношению к Богу, так что некоторые из этих древних гимнов напоминают своим тоном и духом псалмы».

Второй период, который мы называли периодом почитания Индры, есть период политеистический, – время постепенного огрубения и затемнения религиозного верования и сознания древних индийцев. В настоящий раз он не представляет для нас особенного интереса.

Третий период в истории развития религиозно-философского сознания индийцев или период браманизма есть время борьбы с политеизмом и грубым идолопоклонством, заканчивается переходом к отвлеченно-философскому пантеизму. Сознав ложь многобожия, дух человеческий, без сомнения, искал более истинного, монотеистического, постижения Божества, но будучи не в силах только при помощи своего разума возвыситься до понятия о Боге, как едином, личном и всесовершенном существе, впал в ту форму пантеизма, которая для философской абстракции является высшею формою религиозно-философского сознания. «Обозначаемое словом *брама* божество, – по справедливому замечанию Эббарда¹⁷², было божеством в философском смысле, произведением созерцания, происшедшим, очевидно, из реакции против политеизма, но *пантеистического* характера... *Брама* является верховным богом только в союзе с *Вишну*, и именно как *имманентное миру* (нераздельное с миром) божество... На существо природы стали смотреть как на *самое являющееся божество*». По учению известного индийского литературного памятника этого периода – *Упанишад* (размышления пустынников), *Брама* уже не есть личный и

сознательный творец или даже хотя бы только образователь мира; он – лишь отвлеченный мировой принцип в смысле пантеистического понимания; Он – *атман* («само»), *сам* («сущее»), *атшарам* («постоянно неизменное»). Происхождение мира брамины объясняли уже не творением, а простым *истечением* (эманацией) его из Браммы. «Оно (сущее или Брамма) было единое и захотело быть многократным, и потому создало свет, который преобразовался в воду»¹⁷³. Мир, таким образом, есть не что иное, как развившийся бог, а бог есть не развившийся мир. «Как нити из паука, дерево из корня, огонь из угля, поток из родника, волна из морской поверхности, так мир происходит из Браммы»¹⁷⁴ – вот основное учение индийских браминов! Но мир, по этому учению, не сразу истек из Браммы. Так называемый мир явлений не есть нечто законченное и совершенное, а постоянно продолжающееся истечение или раскрытие Браммы, как основного начала мировой жизни. Имея такое представление о мире, брамины думали объяснить различное достоинство мировых явлений тем, что допускали бесконечную градацию истечений из Браммы, и те существа или явления, которые наиболее удалены от своего первоисточника – Браммы, называли наихудшими или злыми, а лучшими или добрыми были объявлены те, которые ближе находятся к Брамме. Следовательно, «чем реальнее, действительнее бытие, тем оно менее истинно»; ибо «чем видимее, осязаемое формы жизни, тем более удалены они от божественной сущности». «Личное чувство *самости*, самолюбия, отдельности, обособленности бытия, по браминскому воззрению, есть основа того, что называется злом в человеке, причина удаления его от божества, или вернее, выражение этого отдаления от истинной, божественной жизни. Оно должно быть уничтожаемо, истребляемо, как и самое тело». «Чем разнообразнее делается жизнь, тем более удаляется она от истинного начала жизни, тем менее в ней божественного элемента. Упадок нравственности, таким образом, – необходимое требование самого хода жизни. Зло дано самою жизнью, или вернее, жизнь сама в себе есть уже зло. Человек носит в своей природе злое начало, имеет Тамас-

гуна, т.е., себялюбивую душу и материальное тело». Так индийские брамины решали вопрос о зле, его сущности и происхождении¹⁷⁵.

По учению браманизма, зло, господствующее в мире, очевидно, не есть зло само по себе, а оно является таковым лишь вследствие своего удаления от Браммы. Все явления мировой жизни, по своему существу и происхождению, одинаковы; они различаются лишь по своему отношению к Брамме. Между добром и злом может быть различие только относительное, но не существенное; а тем более нельзя мыслить этих явлений противоположными, или исключаящими друг друга. Таким образом, по учению браминов, как это легко видеть, под злом разумеется не то, что не должно быть в мире, т.е., не зло в собственном смысле, а лишь все несовершенное, ограниченное и малозначащее. Но так как весь мир есть не что иное, как истечение из Браммы и все существующее в мире более или менее удалено (истекло) от своего первоисточника, то, очевидно, весь мир должен быть признан несовершенным, ограниченным, злым. И так, весь существующий мир оказывается злым именно потому, что он не сотворен, а произошел вследствие истечения из Браммы¹⁷⁶. Ясно, что мировоззрение древнеиндийских браминов должно быть признано не только пантеизмом вообще, но и пантеизмом *пессимистическим* в частности. С другой стороны ясно и то, каким образом, с точки зрения браминского пессимистического пантеизма, может быть уничтожено господствующее в мире зло. Если существующий мир оказывается злым только потому, что он произошел чрез истечение *из* Браммы, и если вообще сущность зла состоит в *удалении* от Браммы, то уничтожение господствующего в мире зла, очевидно, возможно чрез уничтожение этого отдаления от Браммы, чрез уничтожение этого истечения из Браммы т.е., чрез уничтожение самого, образа существования этого мира, или, как учили сами брамины, чрез «погружение в Брамму», который собственно говоря, есть *ничто*, пустое пространство, логическая потенциальность феноменального бытия¹⁷⁷.

Единственно верным путем к радикальному искуплению от господствующего в мире зла наиболее популярная браминская философская школа (Vedanta) признавала ту мудрость, которая в состоянии постигнуть Брам, как единое действительное и реальное бытие, по отношению к которому существующий мир является только призраком бытия, иллюзией конечности, простым обманом или покрывалом Майи, кажущимся для нас действительно существующим, реальным бытием лишь вследствие нашего чувственного, конечного, а потому грубого и ложного представления о Бrame. «Кто действительно познал Брам, тот невозмутимо покоится в Бrame. Постигнув мировую душу, мудрецы вполне удовлетворяются этим познанием; их дух совершен; их похоти исчезли; они находятся в покое. Познав эту всепроникающую сущность, они сами входят в великий универс, погружая в него свой дух. Как реки, текущие в океан, исчезают в нем и теряют свое имя и свой образ, так и познающий, освободившись от своего имени и своего образа, входит в этот наивысший дух. Кто познает высочайшего Брам, тот сам становится Брами; он делается чужд и скорбям, и грехам. Освободившись от уз тела, он является бессмертным. Знатоки Вед, постигшие, что все живущее и все миры исчезают в Бrame, сами исчезают в нем, разорвав оковы бытия. Кто познает Единого, тот искупляется от всякого переходящего рождения в других мирах и от смерти»¹⁷⁸. Таким путем индийские брамины пришли, наконец, к тому, что стали смотреть на земную жизнь, как на зародышевое (эмбрионическое) состояние; а на смерть, как на переход к истинной жизни¹⁷²⁹.

К такому же результату приходит и другая пантеистическая древнеиндийская философская система, известная под именем *Санкья* (Sankhya), которая признает действительным не единство бытия, а напротив множественность его. По этой системе искупление от зла, господствующего в мире, также представляется возможным только под условием прекращения индивидуального существования. Различие состоит в том, что в Ведах это прекращение индивидуального существования представляется под видом погружения в Брам, а здесь прямо и

откровенно – под видом совершенного уничтожения бытия, в форме исчезновения, превращения в *ничто*. Различие это, разумеется, может иметь только формальное значение.

Четвертый период в истории развития религиозно-философского сознания древних индийцев мы назвали периодом *буддизма*¹⁸⁰. Характеристическая особенность буддизма состоит в том, что он уже совершенно освобождается от религиозного характера, который еще достаточно заметен в браманизме, и становится чисто философскою пантеистическою доктриною. Впрочем, что касается учения о зле, его сущности и происхождении, то в этом отношении буддизм, можно сказать, есть только последовательное развитие того пессимистического пантеизма, который лежит в основании всех многообразных систем браманизма. Приписывая миру явлений лишь значение бытия призрачного, буддизм полагает сущность зла в самом существовании феноменального мира, в его непрерывном движении, изменчивости, борьбе и непостоянстве – одним словом – в его ничтожестве. Бытие феноменального мира, состоящее только в вечной смене явлений, есть вследствие этого уже зло само в себе. Жизнь мира, по своей ничтожности, подобна пузырю на воде. «Ничтожна юность, потому что она становится старостью, ничтожна красота, потому что она исчезает, как метеор, здоровье сменяется болезнью, жизнь – смертью; но даже и смерть, а она ведь есть самое ужаснейшее зло, даже и смерть ничтожна, ибо она ведет к возрождению, к возобновленному существованию, следовательно, к новому круговороту скорбей и ничтожества»¹⁸¹.

В частности сущность зла человеческой жизни буддисты полагали, собственно, в борьбе с препятствиями, которые постоянно встречает на своем пути стремление к жизни. Отсюда естественно было придти к заключению, что истинною причиною зла, господствующего в мире, является не что иное, как самое стремление к существованию. В основании наших страданий и всех скорбей жизни, по учению буддистов¹⁸² лежит ненасытное желание вещей, которые относятся к личному бытию в материальном мире. Эта неудовлетворимая жажда физической жизни, – говорят буддисты, – есть сила, которой (будто бы)

присуща столь могущественная творческая власть, что она снова возвращает существо в земную жизнь. Отсюда понятно, что избежать страданий мы можем только тогда, когда победим и уничтожим в себе ненасытное желание личной жизни и ее радостей, которое есть причина страданий, тогда для нас будут безразличными и ближайшие причины нашей скорби: рождение, возрастание, ослабление сил, болезнь, смерть, удаление от любимых предметов и т. д. Не будь у нас этого стремления к личному существованию, не было бы и той постоянной борьбы, которая происходит между стремлением к жизни и встречаемыми им препятствиями; а не будь этой борьбы, не было бы и зла, потому что сущность зла и состоит именно в борьбе. Тяжесть зла, господствующего в мире, особенно увеличивается еще умственным *невежеством* людей, ибо невежество есть причина того, что мы высоко ценим недостойное внимания, скорбим о вещах, которые недостойны нашей скорби, считаем действительным то, что недействительно, а только призрачно, и таким образом проводим свою жизнь в погоне за предметами, не имеющими никакой цены, и оставляем совершенно без внимания то, что на самом деле единственно имеет действительное значение.

Определив таким образом зло, его сущность и его причину, буддизм указывает и средство к искуплению от этого зла: Это – с одной стороны истинное познание сущности вещей, а с другой – обуздание собственных похотей, уничтожение своего ненасытного стремления к личному существованию и благожелательность в отношении к другим. Для этого человек должен исполнять, прежде всего, главные или основные заповеди Будды: 1) воздерживаться от умерщвления живых существ, 2) воздерживаться от воровства, 3) воздерживаться от полового сношения, 4) воздерживаться от лжи и обмана и 5) воздерживаться от опьяняющих напитков и всяких средств, возбуждающих сладострастие¹⁸³. Стремящимся к достижению высшего совершенства предлагается еще множество второстепенных заповедей чисто аскетического характера¹⁸⁴. Но самым главным средством для избавления от зла, господствующего в настоящем мире, буддизмом признается

борьба человека со своими собственными страстями и похотями с стремлением к наслаждению и удовольствиям жизни.

Чтобы не подвергаться злу, человек должен, так сказать, победить самого себя вместе со всеми своими эгоистическими страстями. «Кто победит самого себя, – говорил Будда¹⁸⁵, – тот есть наилучший победитель; его победы не может превратить в поражение ни Бог, ни дух злобы. Никакого огня нельзя сравнить с похотью страсти, никакой неволи нельзя уподобить ненависти; никакой сети нельзя сравнить с порабощением страстям, никакого потока нельзя уподобить страстному влечению; поэтому вырвите самый корень похоти, дабы снова не сокрушил вас искушитель, как поток ломает тростник. Как дерево, когда отсекают ему только верхушку, вырастает снова, пока не уничтожен корень, так и скорбь возвращается снова, если не уничтожается совершенно склонность к удовольствию. Пусть человек подавит свой гнев; пусть он уничтожит высокомерие, пусть он разорвет все оковы! Кто удерживает усиливающийся гнев, как катящуюся колесницу, того я называю возницею. Никогда гнев нельзя укротить чрез гнев, но – чрез примирение; это – вечный закон! Бдительность над собою есть путь к бессмертию, бездействие – путь к смерти. Лучше прожить один день силы и напряжения, чем сто лет бессилия и сонливости. С ревностью же предавайтесь бдительности, охраняйте свое сердце и освобождайтесь от мира, как слон от болота, в котором он завяз. Кто смотрит на мир, как на водяной пузырь, как на воздушную картину, того не устрасит князь смерти. Что такое удовольствия? Что такое радости в этом мире? Это преходящий образ, – он разрушается от века; это больное тело, – оно разлагается и гниет! «У меня есть сыновья и сокровища, здесь буду проживать в холодное время года, а там – в жаркое!» – так думает безумный, и хлопчет, и не усматривает неприятностей; но его, так заботящегося о сыновьях и сокровищах, человека со скованным сердцем, уносит смерть, как лесной поток спящую деревню; не помогают ему, ни сыновья, ни близкие родственники! Каждый спешит в делании добра и отвращает свой ум от зла, ибо кто бездействует в добре, того сердце радуется злу!»

И так, путь, ведущий человека к признанию необходимости вести борьбу со своими страстями и похотями, по учению буддизма, есть истинное познание – с одной стороны – ничтожества мировой жизни, а с другой природы человека, его ума и его настроения, вследствие чего эту жизнь и все находящееся с нею в связи мы не будем ценить выше ее действительного значения, и установим ее таким образом, что как нам самим, так и нашим ближним она принесет наибольшую возможность счастья и наименьшую меру страданий¹⁸⁶.

Впрочем, по учению буддизма, одной борьбы со своими страстями и похотями для человека еще недостаточно для избавления от зла, господствующего в мире; она есть только начало наступающего искупления; окончательная же победа над злом состоит в том, когда человек чрез «погашение» всякого сознания, чрез погружение в «*нирвану*», совершенно вырывает себя из бессмысленного и безцельного круговорота жизни. Но что такое «нирвана»? Это – «состояние, в котором уничтожается какое бы то ни было изменение, состояние совершенного покоя без всякого желания, без обмана, без всяких скорбей, – состояние, в котором уничтожается все, что касается физического человека¹⁸⁷».

Такое решение рокового вопроса о зле, господствующем в мире, его сущности и происхождении, равно как и о средствах борьбы с ним, не могло, однако же, удовлетворить самым законным и естественным потребностям человеческого духа.

Прежде всего, оно является крайне безутешным для человечества. Можем ли мы быть довольны тем врачом, которого мы пригласили лечить нашу болезнь, но который, вместо борьбы с нашей болезнью, дал бы нам совет: «умрите – и ваша болезнь исчезнет сама собою?» А не то же ли самое говорит нам и буддизм?

Но мало сказать, что буддийское учение о господствующем в мире зле неутешительно для человечества. Оно ложно само в себе, и потому оказывается совершенно несостоятельным ни пред судом человеческого разума, ни пред свидетельством ежедневного опыта. В нем верно одно только то что некоторые (а не все) и именно эгоистические наши стремления и желания

причиняют нам в жизни много скорбей и делают нас несчастными, и что мы должны стремиться к тому, чтобы подавить в себе эти эгоистические стремления наши, если желаем избежать причиняемых ими скорбей и достигнуть невозмутимого душевного спокойствия, в котором полагается счастье. Но не подлежит сомнению ложь основного положения в учении буддизма – будто само бытие внешнего мира, просто уже как бытие, есть зло, и что в нем нет будто бы ничего доброго и хорошего. Откуда же могло возникнуть у нас самое представление о добре и зле? Если бы действительно феноменальное бытие было злом само по себе, то и тогда мы не могли бы признать его злом, потому что за отсутствием бытия добра мы не имели бы возможности противополжить его бытию зла, для того, чтобы составить себе представление о последнем. Но ежедневный опыт неопровержимо убеждает нас в том, что бытие само по себе вовсе не есть зло, и что в окружающем нас мире, как и в нашей собственной внутренней жизни, необходимо различать два порядка совершенно противоположных явлений, из которых одни мы называем добрыми, другие – злыми. Это признает, собственно говоря, и сам буддизм, так решительно отрицающий бытие добра в жизни феноменального мира. Как легко можно было заметить из выше приведенного, он говорит о возможности земного счастья для человека, признает *добром* невозмутимое спокойствие духа, нирвану, погашение всякого сознания, победу над эгоистическими страстями, благорасположение к другим и т. п.

Кроме того, – многие наставления, предлагаемые буддийским учением, совершенно непонятны и вовсе не вытекают из его основного положения в смысле пессимистического пантеизма. В самом деле, если бытие феноменального мира есть зло само в себе; то каким образом может быть предлагаемо, как одно из средств для борьбы с ним, исполнение заповеди Будды: «..не умерщвляй ничего живущего?» Не есть ли это невольное признание того, что само по себе бытие вообще не только не есть зло, а напротив – есть добро, которое отнимать у живых существ было бы несправедливо и безнравственно?

Далее, – если сущность зла состоит вообще в борьбе, какую наши желания ведут со встречающимися им на пути препятствиями, то каким образом буддизм может предлагать нам *борьбу* с нашими эгоистическими стремлениями, как одно из главных средств для уничтожения зла в мире? Не сам ли Будда утверждал будто бы, что, по вечному закону, зло злом не уничтожается?

Затем, – буддизм вовсе не разъясняет нам нашего основного вопроса о происхождении зла в мире. Почему в жизни человека господствуют именно греховные эгоистические стремления? Почему ни один человек не свободен от них? Чем объяснить то обстоятельство, что вместе со своим бытием человек уже приносит в мир и способность – делать зло и при том – как себе, так и другим? На все эти вопросы буддизм, собственно говоря, не дает совершенно никакого ответа. Он только констатирует факт существования зла в мире и старается найти средства для борьбы с ним. Но для человечества, как свидетельствует история развития его сознания, всегда представлял особый интерес вопрос: откуда явилось зло в мире?¹⁸⁸ Только узнав источник зла, человечество могло бы найти и вполне соответствующие средства для борьбы с ним. Но на этот запрос человеческого разума буддизм, как мы видели, не дает никакого ответа.

Наконец, нельзя согласиться с учением буддистов и относительно того, будто бы бессознательное состояние (погружение в нирвану) выше состояния сознательного, и что насколько последнее состояние должно быть признаваемо злом, настолько первое – добром. Как ни странно само по себе это учение древнего буддизма, но нельзя не упомянуть здесь о том, что оно имеет своих защитников даже и в настоящее время, среди западно-европейских мыслителей. Таков, напр., известный немецкий пессимистический философ *Эдуард фон-Гартман*. Основную мысль его главного философского сочинения «*Philosophie des Unbewussten*» служит указание преимуществ бессознательного пред сознательным – в инстинкте (Отд. А. гл. III), в рефлексивных действиях (гл. V), в целительной силе природы (гл. VI), в органических

образованиях (гл. VIII), в инстинкте, проявляющемся в человеческом духе (Отд. В. гл. I), в половой любви (гл. II), в чувстве (гл. III), в характере и нравственности (гл. IV), в эстетическом суждении и художественной продукции (гл. V), в происхождении языка (гл. VI), в мышлении (гл. VII), в происхождении чувственного восприятия (гл. VIII), в мистике (гл. IX), в истории (гл. X); но в особенности он восхваляет преимущества бессознательного пред сознанием в двух специальных главах своей книги: Absch. C. Cap. I – «Различия сознательной и бессознательной деятельности духа и единство воли и представления в бессознательном» и Absch. B. Cap. XI – «Бессознательное и сознание в их значении для человеческой жизни»¹⁸⁹. Действительно, нельзя не согласиться с тем, что действия «слепых» сил природы, как и все инстинктивные действия животных, всегда будут предметом удивления для самого разумного и просвещенного человека. В этом отношении человеческому разуму остается только подражать действиям природы. Как ни прекрасны искусственные цветы, сделанные рукою опытной мастерицы, но они никогда не достигнут того высокого совершенства, каким обладают естественные цветы, производимые «слепыми» силами природы. То же самое нужно сказать и об инстинктивных действиях животных и человека. Но можно ли сказать, что инстинктивные действия животных и произведений природы бессознательны и слепы, что их должно объяснять одной простою случайностью? Что ни инстинктивных действий животных и человека, ни действий законов природы, ни целесообразного устройства мира вообще нельзя объяснять слепой случайностью, это прекрасно доказали уже многие из древних мыслителей. Инстинктивные действия могут быть названы бессознательными только по отношению к тем животным, которые их совершают; но что они сами по себе в высшей степени разумны, что по своей разумности они стоят выше даже многих сознательных действий, этого не только не отвергает, но это именно и доказывает Гартман. Но если, согласно всеобщему логическому закону достаточного основания, каждое действие должно иметь достаточную для себя причину, и если сами животные, лишенные разума, не

могут быть признаваемы такою причиною, то, очевидно, необходимо допустить, что в разумности этих действий отражается всесовершенный разум Самого Творца и Промыслителя мира. В этом отношении, безусловно, верно замечание, сделанное Кантом, что «инстинкт есть голос Самого Бога»¹⁹⁰. Так же должен рассуждать и всякий другой благоразумный мыслитель. В художественных и поэтических произведениях в свою очередь нас поражает не бессознательное, а напротив то разумное воодушевление, которое возвышается над обычным сознанием, – непосредственное созерцание совершенства красоты или могущество творческой фантазии человека.

Не более основательным может быть признано и указание Гартмана (совершенно согласное с учением буддизма) на то, что страдание ощущается только при сознании его, и что человек, обладающий более развитым сознанием, т. е., умный и образованный, более страдает, а следовательно, и более несчастлив, чем человек менее развитой и образованный, не думающий много о том тяжелом положении, которое выпало на его долю в окружающем нас мире. Странное рассуждение! Кажется, будто слышишь речь не серьезного мыслителя, идеи которого господствуют над многими умами, а того горького пропойцу, который, в оправдание своего дурного поведения, уверяет вас, будто бы он опьяняет себя до потери сознания только ради того, чтобы залить свое горе, чтобы в бессознательном состоянии забыть свое несчастье. Но одобрите ли вы поведение этого несчастного пропойцы? Согласитесь ли вы с его доводами? Таковы ли средства для борьбы со злом приличны человеку, как разумно-свободному существу? Проводя последовательно рассуждение Гартмана, мы должны будем отвергнуть значение науки, образования, литературы, а прежде всего – самой философии, и будем прославлять и превозносить только одно невежество, глупость, идиотизм! Гартман оставляет без внимания обратную сторону дела. Он как бы забывает, что то же самое сознание уясняет нам и смысл наших удовольствий, смысл нашего счастья, и что если в бессознательном состоянии человек не чувствует страданий, то

за то он не испытывает и радостей, счастья и блаженства; а между тем стремление к счастью и блаженству так глубоко укоренено в нашей природе, что иногда даже за призрачное и временное счастье человек готов перенести многие страдания и скорби! Блаженства ищет даже буддист в своей нирване! Но если счастье возможно только при сознании его, то понятно, почему разумное состояние всякий здравомыслящий человек всегда поставит выше бессознательного.

«В опровержение той мысли Гартмана, будто бессознательное состояние лучше сознательного, как соединенного со страданием, – говорит наш известный философ *В.Д. Кудрявцев*¹⁹¹, – довольно одного простого наблюдения. Если бы нам предложили поменяться своим положением с сумасшедшим, который, потеряв сознание, считает себя в своих мечтах счастливейшим из смертных, или, по крайней мере, в отуплении не сознает вовсе своих страданий, – согласились бы мы на это или нет? Каждый здравомыслящий человек с ужасом отшатнулся бы от подобной мены и предпочел бы даже бедственную сознательную жизнь счастью безумного. Точно также высоко развитый, с утонченным сознанием и самосознанием человек никогда не согласился бы поменяться своею участью с человеком совершенно неразвитым, грубым и нечувствительным, не согласился бы, далее, обратиться в ребенка, сделаться животным, растением, камнем, несмотря на то, что первые, при их меньшей сознательности, менее ощущают страдания, а последние, при полной бессознательности, и совершенно от них свободны».

Буддисты, как и Гартман, могли поставить бессознательное состояние (нирвану) выше сознательного, с которым соединяется ощущение страданий и несчастья, только потому, что они одинаково усвоили односторонний, а следовательно, и ложный пессимистический взгляд на жизнь настоящего или феноменального мира. Если в учении Вед почти совершенно ступшевывается различие между явлениями добрыми и злыми, то в буддизме, как мы видели, все явления мировой жизни сведены только к одному порядку явлений злых, с совершенным отрицанием добра. Иначе, впрочем, и быть не

может при пантеистическом мировоззрении, когда все многообразные и разнообразные явления мировой жизни хотят вывести только из одного будто бы общего всем им начала. Между тем непосредственный опыт и простое наблюдение над жизнью окружающего нас мира с несомненностью убеждают нас в том, что явления мировой жизни настолько различны между собою, что все они не могут быть сведены к одному общему началу. В крайнем случае их нужно разделить на два порядка: в космологическом отношении – на духовные и материальные, в мифическом – на добрые и злые. Этим объясняется то обстоятельство, что, по свидетельству истории развития философской мысли, на место пантеистического мировоззрения очень часто выступает дуалистическое, как это случилось, напр., в древней Греции.

Учение Зороастра¹⁹²

Первым проповедником космологического, как и ифического дуализма обыкновенно считается *Зороастр*, реформатор древнеперсидской религии. Поддержанный царем Вистаспою, он проповедовал свое *новое* учение о двух противоположных и друг другу непримиримо враждебных началах мировой жизни. И вот какие вопросы занимали его по приписываемым ему словам¹⁹³. «Я хочу спросить тебя (Агуру) о следующем», – говорил Зороастр. «Скажи мне правду, Агура! Кто первый отец и виновник истины? Кто создал солнцу и звездам их путь? Кто повелевает восходить и заходить луне? Кто держит землю и облака над нею? Кто создал воду и деревья на полях? Кто это в ветрах и бурях, что они движутся так быстро? Кто создал свет, производящий добро, и темноту? Кто устроил землю с ее драгоценными благами? Кто эти Даэвы, ведущие борьбу с добрым созданием? Кто умертвил враждебных демонов? Кто – Истинный? Кто – лжец? Как мы должны отгонять от себя ложь? Как я могу приписывать ложь Асге (духу истины и чистоты)? Как я могу достигнуть в ваше, о боги, жилище? Открой мне поистине ту веру, которая есть наилучшая! Пусть просветят меня те многие существа, которые созерцают свет солнца, и укажут истинный путь, ведущий, к Тому, Кто слышит на небе хвалебные песни истинно благочестивых! Какими изречениями владеют ведущие божественное откровение те, позволь нам узнать, о Мацда (Ормузд), чрез твои собственные уста, чрез которые ты защищаешь всех живущих! поскольку же я, как ваш благочестивейший раб, прежде всех людей должен уничтожить врагов вашими изречениями, то возвестите мне наилучшее, что я должен делать! Позволь, о Мацда, о царь, услышать нам ваши благотворные изречения»!

После этого, удостоившись будто бы непосредственного божественного откровения, Зороастр возвещает людям, что истинный и единый Бог, творец и промыслитель мира, хранитель естественного и нравственного миропорядка, есть только Агура-Мацда (Ормузд), первоначальный источник добра, мудрости,

света и истины, но что рядом с ним существует, еще враждебный ему, изначальный принцип зла и бедствий *Ангромайньюс* (Ариман). «Я возведу вам теперь, – говорит Зороастр, – все о двух духах, как их познали мудрецы, о двух первых духах жизни – добром и злом. От начала существуют два близнеца, два духа, каждый – с особого рода деятельностью. И эти два духа встречаются и создают первое и последнее. Из этих двух духов избирайте одного – или лживого, производящего наихудшее, или истинного – святейшего духа. Обоим вместе вы не можете служить. Кто избирает первого, тот избирает для себя самый жестокий жребий; кто избирает последнего, тот правомерно чтит Агуру-Мацду (Ормузда) и именно – своими делами. Все доброе принадлежит тем, которые сердцем и душою преданы Агуре-Мацде. Лжец – тот, кому лжец – друг, правдолюбец – тот, кому – правдолюбец друг. Кто причиняет вред лжецу словом, настроением и злым делом, – тот благоугождает Агуре-Мацде. Тем, которые посвящают себя возделыванию вечной земли, дается доброе разумение. Кто проводит эту действительную жизнь с величайшею пользою, тому, как награда, дается жизнь тела и души. Делающим добро свойственна добрая природа, ничтожным – ничтожество... Вы, Дазвы, все вместе – семя злого духа. Вследствие этого вы изобрели наихудшее, что делают и говорят люди. Таким образом вы обманываете людей вашим злым умом, злым действием, злым словом, – чрез что лжец и приобретает себе силу».

И так, по учению Зороастра, все явления мировой жизни, как добрые, так и злые, сводятся к двум соечным, самостоятельным, совершенно независимым и абсолютным, безусловно противоположным началам, доброму – Ормузду с его Амема-Спентами (добрыми или святыми духами) и яцатами (добрыми гениями, богами, достойными жертвоприношений) и злему – Ариману с его Дазвами (злыми духами или злыми богами). Само собою понятно, что как философское мировоззрение, как космологическое учение, дуалистическая система Зороастра не может иметь никакого научного значения. Не велико ее достоинство и как религиозного вероучения,

потому что она, как оказывается, была не в состоянии освободиться от той грубой политеистической формы религиозного представления, в которой мы находим и многие другие языческие верования. Весь интерес ее таким образом сосредоточивается только на ифическом понимании мировой жизни, т.е., на решении вопроса о происхождении зла, господствующего в мире, и на выяснении смысла его существования. В этом отношении нельзя не признать справедливым замечания *Тейхмюллера*¹⁹⁴, что происхождение дуализма в религиозно-философском мировоззрении следует объяснять не путем абстракции религиозного сознания, стремящегося перейти от политеизма к монотеизму, а путем развития чисто ифических понятий, т.е., стремлением человечества олицетворять свои собственные страсти в образе злого бога или духа, от которого они будто бы происходят. Впрочем, учение Зороастра мало принесло пользы даже и решению вопроса о зле и его происхождении. Как легко можно было видеть, в нем речь идет вовсе не о *происхождении* зла, господствующего в мире, а лишь о существовании его *от вечности*.

Кроме того, дуалистическое учение Зороастра оказывается неудовлетворительным для человеческого сознания и по многим другим основаниям. Так, – оно противоречит коренному стремлению человеческого духа к единству и к уничтожению всего противоположного и противоречащего. Разум человеческий, без противоречия себе и своим основным логическим законам, не может мыслить двух совечных, абсолютных и друг от друга независимых начал. Если бы такие начала действительно существовали от вечности, как боги, то ни одно из них не было бы ни истинно абсолютным, ни истинно совершенным, так как они взаимно ограничивали бы друг друга. Бог добрый не мог бы быть назван Богом в собственном смысле, так как злым богом он был бы ограничен в своих божеских свойствах – благодати, премудрости и даже всемогуществе. Точно то же нужно сказать и о злом боге, злость которого была бы ограничена благодатью и всемогуществом доброго Бога.

Существующая в мире и поражающая каждого ученого исследователя целесообразность устройства, гармония и единство частей по отношению к целому, – чему подчиняются даже все злые существа и явления, – также убеждают нас в том, что нельзя признать совечного существования двух противоположных начал – доброго и злого, ибо, при этом предположении, мировая гармония была бы невозможна.

Далее, – все убеждает нас в том, что зло не имеет вечного и самобытного начала, а потому и оно само не может быть мыслимо бытием самобытным и необходимым. Если бы зло было предоставлено только самому себе, то оно само уничтожило бы себя, как уничтожают самих себя те микробы, которые служат причиной многих ужасных болезней. Зло сильно только тогда, когда оно действует на почве и в условиях добра и является под его видом. Клевета только тогда причиняет ужасное зло, когда она выступает под видом истины, действует, по-видимому, в интересах человеколюбия и выдает себя за орудие святой правды. Вражда к ближнему в большинстве случаев принимает благовидные формы, так что о характере действий вернее всего можно судить только по обнаружившимся результатам. *«Сам сатана принимает вид Ангела света, – говорит Апостол (2Кор. 11, 13–15), а потому не великое дело, если и служители его принимают вид служителей правды; но конец их будет по делам их... Лжеапостолы, лукавые делатели, принимают вид Апостолов Христовых»*. Предательский поцелуй обыкновенными людьми не всегда узнается с самого начала. Злодеи только тогда причиняют много зла, когда между ними господствует строгая дисциплина и послушание. Кроме того, – что зло не имеет вечного, самобытного начала, это ясно видно и из того, что по свидетельству непосредственного общечеловеческого сознания, оно само не имеет необходимого бытия, так как оно есть именно то, чего не должно бы быть, что, следовательно, есть явление случайное, с чем мы должны вести борьбу и что подлежит уничтожению и, действительно, более или менее уничтожается.

Наконец, «легко заметить, – говорить *В.Д. Кудрявцев*¹⁹⁵, – и то, что ифическая противоположность добра и зла имеет место

только в приложении к практическим действиям человека и не может быть переносима вне его, на предметы и явления природы, которые не могут быть ни добрыми, ни злыми. Если именами добра и зла назвать совершенство и несовершенство предметов, то и здесь опять, с одной стороны, нельзя резко разграничивать их на совершенные и несовершенные, так как один и тот же предмет может быть и совершенным относительно другого, ниже его лежащего, и несовершенным в сравнении с высшим; с другой, сама оценка совершенства и несовершенства предметов неизбежно будет принимать субъективный характер; мы будем расценивать их по отношению к личной пользе или вреду для человека, что и имело место в религии Зороастра».

Переходя в частности к рассмотрению зла в области нравственной деятельности человека или грехов, мы также не можем допустить, что зло имеет вне нас самостоятельное и от вечности существующее начало. Мы не можем согласиться с учением Зороастра, что Ариман или его дэвы изобрели все то дурное, что делают, мыслят и говорят люди. Когда человек совершает какое-либо преступление, он всегда если не открыто, то в душе, себя считает ответственным за него, его мучает и терзает совесть за каждый содеянный грех, чего, конечно, не могло бы быть, если бы зло имело вне нас свое абсолютное начало, если бы то зло, которое делает человек, изобрел и внушил Ариман или подвластные ему дэвы. Даже, когда мы, желая избежать внешней ответственности, стараемся приписать свою вину кому-либо другому или тем условиям, в которых мы находимся, то наша совесть уличает нас только в новом грехе – стремлении спрятаться за ложью.

Мы остановили свое внимание на дуалистическом учении Зороастра и его полной философской несостоятельности в особенности потому, что многие западно-европейские исследователи склонны думать, будто бы это именно учение находится в основе библейского повествования о происхождении зла в мире через грехопадение прародителей. Вот, например, какое рассуждение по этому предмету мы читаем даже у *О. Пфлейдерера*, занимающего кафедру

богословия в берлинском университете и старающегося, по-видимому, избежать как деистических, так и пантеистических крайностей. «Особенно ясны следы персидского влияния, – пишет Пфлейдерер¹⁹⁶, – в пророческом изложении *первоистории мира и человечества*: Быт. гл. 2–4. Из круга персидских представлений заимствован сад Эдем с его четырьмя источниками и в особенности с его деревом жизни, которое владеет силой давать бессмертие (это – персидское дерево Гома). Что по этому сказанию о творении, человек был создан сначала только как мужчина и уже позже, после животных была образована из него жена (что стоит в противоречии с первым повествованием о творении гл. 1), – это также могло иметь для себя основание в персидском сказании о первочеловеке – Гаюмарде. Во всяком случае, – продолжает Пфлейдерер, – рассказ о *грехопадении* основывается на персидских воззрениях; по этим воззрениям, в чистое творение Агуры зло и бедствия проникают от Аримана, и притом – при содействии змеи Ацги Дагака, которая представляется главным орудием Аримана: событие это даже в частностях сходно с тем, о чем повествуется в Быт.3: соблазн к высокомерию и к отпадению от благого Творца посредством лживого убеждения. И в том, и в другом случае тотчас за падением следует утешительное божественное обетование, что начавшаяся этим борьба добра и зла окончится решительной победою со стороны первого; ибо так называемое первоевангелие (Быт.3:15) имеет для себя замечательную параллель в слове Агуры, – что он создаст того, который должен даровать защиту, – Зороастра. Что при этом удивительном согласии первенство на стороне персов, а не иудеев, об этом, – говорит Пфлейдерер, – следует заключать из того, что в Зороастровой религии змея является обыкновенно как служебное орудие враждебного принципа, как уже и в арийской естественной религии она представляется чувственным образом всякой вредной силы, напротив у семитов нет ничего подобного, и искушение людей убеждающею змеею здесь остается совершенно единичным представлением. В особенности это указание на появление зла вследствие искушения чрез змею

находится (будто бы) в противоречии с более древним изложением первоистории (Быт.6:1–5), по которому зло, одичание и насилие являются следствием смешения сынов Божьих с дочерьми человеческими, – черта, заимствованная, конечно, из круга более древних еврейских сказаний. Но это соприкасающееся еще с религиею природы мифологическое представление о происхождении зла, – продолжает рассуждать Пфлейдерер, – не могло уже удовлетворять более чистому пророческому сознанию и потому пророчествуящему повествователю могло показаться лучшим и более соответственным для объяснения происхождения зла Зороастрово сказание о соблазняющем змее. Впрочем, поскольку, он не мог или не хотел (по монотеистическим соображениям) приписать этому змею значения органа в руках враждебного Богу злого принципа, каким является Ариман, то и не избежал затруднения, вследствие которого в библейском повествовании оказывается непонятным, что, собственно, следует разумать под этим злым змеем, каким образом он стал соблазнителем и чьим орудием он в действительности был? Иудейская догматика уже в послеканоническое время пыталась разрешить это затруднение учением о сатане, – чрез что происхождение зла сваливается уже с человека на сатану, хотя, впрочем, этим оно нисколько не объясняется. Что в пророческих книгах, как ни часто в них идет речь о человеческой греховности, нигде не говорится об истории грехопадения, это также, – утверждает Пфлейдерер, – становится понятным вполне только при предположении указанного здесь позднейшего происхождения библейского повествования, между тем как, при обычном предположении, оно остается необъяснимым». Далее Пфлейдерер старается доказать ту мысль, что иудеи позаимствовали у персов даже и верование в воскресение мертвых.

И так, вот те основания, которые Пфлейдерер (лучше других) приводит в доказательство устаревшего уже мнения западно-европейских врагов христианства о том, будто бы дуалистическое учение Зороастровой религии, как первоначальное, положено в основу библейского повествования

о происхождении зла, господствующего в мире. Основания эти такого рода, что, при помощи их, каждый упражнявшийся в приемах софистической изворотливости ума, легко может доказывать даже, что библейский рассказ о грехопадении прародителей заимствован не из дуалистического учения Зороастра, а из преданий каких-либо современных нам негров, живущих на южном берегу Африки, потому что и в преданиях этих народов находятся многие черты, сходные с библейским повествованием. В предшествовавшей главе, когда мы излагали предания различных народов о грехопадении прародителей, мы видели, что происхождение этих преданий ни в каком случае не может быть объясняемо путем заимствования их одними народами у других, и что единственно возможным оказывается только предположение, что в основе всех этих преданий лежит самый факт грехопадения, как действительное историческое событие, о котором рассказали своим потомкам сами прародители. Воспринятые таким путем, эти предания каждым народом могли быть сохраняемы уже совершенно самостоятельно и независимо от влияния других народов, чем легко объясняется как сходство, так и различие их между собою. Но для здравого человеческого разума совершенно невозможно допустить, чтобы учение, предложенное религиозным реформатором, хотя бы то и Зороастром, – учение, как мы видели, полное внутренних противоречий и многих несообразностей, было каким-то недостижимым образом навязано не только евреям, но и всем народам земного шара (ибо в том, или другом виде оно встречается у всех) и было хранимо всеми этими народами во все времена их существования как нечто священное и заветное.

Сам Пфлейдерер, как мы видели, утверждает, что евреи исповедовали монотеистическую религию в то время, когда будто бы ими было заимствовано у персов учение о грехопадении; но возможно ли допустить, чтобы люди, стоящие на высшей ступени развития религиозного сознания, подчинились влиянию верований низшей ступени, мировоззрения дуалистического, ничего не говорящему ни уму, ни сердцу и столь несвойственному самой природе

человеческого мышления? Было ли что-либо подобное в истории? Может ли, напр., человек с истинно христианским самосознанием подчиниться влиянию грубых языческих верований?

Кроме этих общих соображений мы можем указать еще на многие как *внешние*, так и *внутренние* основания, вполне достаточные для опровержения того предположения, будто бы библейский рассказ о происхождении зла в мире заимствован из учения Зороастра.

Допускаем даже, что Зороастр¹⁹⁷ есть лицо историческое, хотя многие ученые¹⁹⁸ считают его просто мифическим. Но когда жил Зороастр? Относительно решения этого вопроса мнения историков и ориенталистов так далеко расходятся между собою, что почти нет никакой возможности примирить их. Одни¹⁹⁹ утверждают, что Зороастр жил «немногим позже Моисея», другие²⁰⁰ полагают время его реформаторской деятельности между 15-м и 8-м веками до Р. Х., сам *Пфлейдерер*²⁰¹ вслед за *Дункером*, а за ними и *Баумштарк*²⁰² утверждают, что Зороастр жил в 13-м веке до Р. Х.; некоторые²⁰³ думают, что он жил только вообще раньше 5-го века до Р. Х., а *Бунзен*²⁰⁴ его рождение относит к 2500 г. до Р. Х. По повествованию *Зенд-Авесты* (если верить всему, что говорится в этих священных книгах древних персов), Зороастру покровительствовал царь Густасп. Это, очевидно, – Дарий Гистасп или, по клинообразным надписям, Вестаспа, воевавший с греками и восстановивший царство Кира (ум. в 529 г. до Р. Х.). Не подлежит сомнению, что во времена Навуходоносора религия Зороастра еще совершенно не была известна, и что даже персидский царь Кир ничего не знал о почитании Ормузда и поклонялся древневавилонскому богу Меродаху или Мардуку (он же Бел, олицетворявший собою планету Юпитер). По свидетельству одной надписи²⁰⁵ Дарий в первый раз называет Ормузда и рассказывает о религиозной реформе, произведенной Зороастром.

Еще труднее установить хронологические данные относительно *Зенд-Авесты* или персидских священных книг, в которых изложено учение Зороастра. *Зенд-Авеста*

(«истолкованное знание» или «толкование священного текста»), написанная на древне-бактрийском языке, известном под именем *зенда* и близкородственном санскриту Вед, состояла из 21 носка (отделений или книг), из коих до нашего времени дошли только четыре: *Ясна* (молитвы и гимны), *Висперед* (краткие призывания богов), *Иешт* (отрывки гимнов) и *Бендидад* (книга законов); все они написаны алфавитом, заимствованным у семитов, если непрямо – у евреев. Мнения²⁰⁶, что Зенд-Авеста составлена самим Зороастром в 15-м или 13-м веке до Р. Х., теперь уже никто не разделяет. Оно было высказано рационалистами прошлого века не на основании научных данных, а единственно с тенденциозною целью – подорвать доверие к учению Божественного Откровения, которое будто бы не самостоятельно и не Божественного происхождения, а заимствовано из более древнего источника – учения Зороастра. Но, благодаря новейшим открытиям, ориенталисты и историки нашего времени пришли к иным и совершенно неожиданным выводам. Так, – уже *Шпигель* видел себя вынужденным сделать заключение, что одна часть Авесты была написана только в царствование *Ксеркса* (486 – 465 до Р. Х.), но, вследствие неблагоприятных политических обстоятельств, была почти вся утрачена, и свою окончательную редакцию получила лишь после смерти Александра Македонского; впрочем, до нас не дошла не только эта, но даже и более поздняя редакция²⁰⁷. Вполне соглашаясь с выводами Шпигеля, что Авеста изложена письменно в восточном Иране после господства Ахеменидов, и именно в то время, когда восточный Иран (Бактрия) и западный Иран (Мидо-персия) составляли два царства, Эбрард, на основании данных, заключающихся в самой Зенд-Авесте (Вендидады 11, 63 и Ясны 19, 50 и след.) также утверждает²⁰⁸, что, и по свидетельству предания Парсов, Авеста изложена письменно только после Александра Великого и что это предание подтверждается самым текстом Авесты. *Ф. Бергер* и *Жаме Дармештеттер*²⁰⁹, как мы упомянули уже в предшествовавшей главе, нашли в Зенд-Авесте очень много следов греческого влияния и потому пришли к заключению, что она не могла быть составлена ранее 170 года до Р. Х., – и *Макс*

Мюллер²¹⁰ уверяет, что если не филологические, то исторические основания подтверждают мнение Дармештеттера. Наконец, Гутберлет²¹¹ на основании новейших исследований ориенталистов нашего времени, приходит к заключению, что даже древнейшие составные части Зенд-Авесты, по крайней мере, в их теперешнем виде, были отредактированы только в царствование Шапура II, т.е., в 4-м веке по Р.Х., – причем на них сильно сказалось влияние христианства, несмотря на то, что исповедников его жестоко преследовал Шапур. Даже самое деление этих священных книг персов сделано по образцу деления книг Св. Писания!..

Совершенно иное нужно сказать о памятниках ветхозаветного откровения. Александрийский перевод их уже самим существованием своим неопровержимо доказывает нам, что задолго до него ветхозаветные книги иудеев хранились, как святыня, в том же самом виде, в каком они дошли до нашего времени. Не подлежит никакому сомнению тот исторический факт, что в третьем веке до Р. Х. в Египте 72 ученых иудея перевели книги Св. Писания ветхого завета с еврейского языка на греческий, и что, прежде всего, было переведено Пятикнижие Моисея, а потом и все остальные ветхозаветные писания. По замечанию Аристовула, записанному Климентом Александрийским (Strom. I, 22) и Евсевием (Praep. 13, 12), некоторые части ветхозаветного канона были переведены уже Александром Македонским. Аристей в своем письме, которое в извлечении сообщает Иосиф Флавий (Ant. 2, 12), также рассказывает о переводе Пятикнижия на греческий язык. О том же свидетельствует Филон в своем повествовании о жизни Моисея (2, 6. 7), а также и многие другие писатели, как, напр., Климент Александрийский, Иринеи, Иустин и Епифаний. Этот греческий перевод ветхозаветных книг у самих иудеев пользовался величайшим уважением. Не один только Филон, но и все вообще иудеи признавали его писанием богодухновенным; им пользовался Иосиф Флавий; вместо подлинника его читали не только в александрийских и малоазийских, но и в палестинских, даже иерусалимских синагогах; многие места внесены из него в талмуд.

И так, если Зенд-Авеста была составлена, как утверждают Бергер, Дармештеттер и Макс Мюллер только в 170 году до Рождества Христова, окончательно же отредактирована лишь в 4-м веке по Рождестве Христовом, а ветхозаветная Библия в своем настоящем виде за 300 лет до Рождества Христова уже была *переведена* на греческий язык и пользовалась всеобщим распространением среди иудеев и даже язычников; то, какое же основание предполагать, что евреи из Зенд-Авесты заимствовали свое библейское повествование о происхождении зла, господствующего в мире? Не забудем, что со времени плена вавилонского, т.е., со времени Навуходоносора и Кира, следовательно, раньше рождения Зороастра, среди евреев замечается необычайная преданность своей религии и ревностная заботливость о сохранении в целости и неповрежденности своих священных книг. Еврей мог сказать, сколько раз в этих книгах повторяется та или другая буква. Можно ли после этого допустить, чтобы, при таком благоговении к книгам Св. Писания, какой-либо еврей безнаказанно и без возражения со стороны единоверцев решился внести в эти книги то или другое языческое верование? Мы знаем напротив, что даже в плену вавилонском молодых еврейских юношей никакими мучениями нельзя было заставить хотя в незначительном сделать уступку языческим верованиям их повелителей!..

Еще большей силой доказательности отличаются те *внутренние* основания, который должны быть указаны в опровержение мнения, будто бы библейское учение о происхождении зла заимствовано из Зороастровой религии. Что в книгах Св. Писания ветхого завета есть указание на грехопадение прародителей и кроме рассказа об этом событии, изложенного в книге Бытия, что, следовательно, мнение Пфлейдерера по этому предмету неверно, – мы уже видели (срв. гл. II). Но не трудно показать, что и учение о сатане или дьяволе, как злом духе-искусителе, у евреев явилось не в «неканоническое время», как думает Пфлейдерер и ему подобные, – но было известно иудеям во все время их существования. Совершенно справедливо, что учение о злом

духе в ветхозаветных книгах Св. Писания изложено *не вполне* ясно. История еврейского народа представляет нам много доказательств того, как трудно было для *естественных* сил еврейского народа хранить в чистоте монотеистические верования и как часто и легко он впадал в идолопоклонство. Едва ли можно сомневаться в том, что если бы учение о злом духе было открыто этому чувственному народу с новозаветной полнотой, то он не избежал бы того же резкого дуализма, который характеризует религию Зороастра.

Имея своею непосредственной целью дело искупления падшего человечества, Божественное Откровение со всей возможной полнотой возвестило все то, что необходимо знать людям для их спасения; о всем же остальном оно говорит лишь настолько, насколько то относится к делу искупления человечества. Вот почему даже новозаветное откровение не возвестило нам всего, чем может интересоваться людское любопытство. Из новозаветного откровения мы знаем только, что злые духи первоначально были сотворены добрыми, что они имели особые служения и жилище, что они пали вследствие злоупотребления дарованною им свободою и что поводом к этому падению была гордость, высокомерие (Иуд. 1:6; срв. 1Тим. 3:6). Но каким образом могло произойти и действительно произошло это падение добрых ангелов, – об этом Божественное Откровение не возвещает нам с тою подробностью и психологическою очевидностью, как говорит оно о грехопадении прародителей, – очевидно, потому, что знание последнего людям необходимо для их спасения и возрождения, а первое может быть только предметом естественной любознательности.

О свойствах злых духов новозаветное откровение сообщило нам все необходимое для ведения борьбы и для достижения победы над ними, *«потому что наша брань не против крови и плоти, но против начальств, против властей, против мироправителей тьмы века сего, против духов злобы поднебесных»* (Еф. 6:12). Сам Спаситель учил, что дьявол – человекоубийца, истины не держится, говорит людям всегда ложь, потому что он – отец лжи (Иоан. 8:44), что он пользуется

беспечностью людей, чтобы сеять в мире плевелы (Мф. 13:37, 40), что он похищает у людей плоды Божественного Откровения (Лук. 8, 12), что он может входить в людей и мучить их, что духи злые различаются между собою по степени злости (Мф. 12:44, 45; Лук. 11:26), что сатана просит даже о позволении рассеять как пшеницу самих апостолов (Лук. 22:31), что он – враг людей (Мф. 13:39, Лук. 22:31), дух нечистый (Лук. 8:29), дух злой (Мф. 13:19; Марк. 4:15), вельзевул, князь бесовский (Мф. 12:24,26; 9:34), что он вошел в Иуду предателя (Лук. 22:3), искушал Самого Иисуса Христа, что он может быть изгоняем из человека только молитвою и постом (Мф. 17:21), что ему и ангелам его уготован огонь вечный (Мф. 25:41).

Вполне согласно с Иисусом Христом учили о злых духах и апостолы. Дьяволу апостолы не отказывали в ведении Бога (Иак. 2:19), своеобразной мудрости и хитрости (Иак. 3:15; 2Кор. 2:11, 11:3), в свободной и довольно могущественной воле (2Тим. 2:26, 2Сол. 2:9), называли его велиаром, князем пустым, князем бесов (2Кор. 6:15, Апок. 12:7, 9), различали злых духов по их власти и силе (Колос. 2:15; Ефес. 6:12), называли их злыми и лукавыми (Ефес. 6:16; 11:1), духами злобы (Ефес. 6:12), ищущими, подобно рыкающему льву, поглотить кого-либо (1Петр. 5:8), располагающими волю людей к злу (Деян. 5:3; 2Тим. 2:26), омрачающими их ум (2Кор. 4:4), возбуждающими в них злые чувства, внушающими невоздержание (1Кор. 5:5; 7:5) и т. д.

Такие же свойства злых духов указывает и ветхозаветное откровение. Как мы видели из рассказа бытописателя о грехопадении прародителей, дьявол, представший для искушения во образе змея, оказывается существом личным, умным (хитрейшим), имеющим злую волю, лживым, человеконенавистным, злым. Следы учения ветхозаветного откровения о злых духах можно находить затем и в других книгах, составляющих Пятикнижие Моисея. Так, – в книге Левит (Лев. 16:8–10), говоря о праздновании дня очищения, Моисей предписывает первосвященнику взять двух козлов одного для Иеговы, а другого – для азазеля, – второго козла предписывалось, не принося в жертву, изгонять в пустыню,

чтобы он понес на себе беззакония людей в землю непроходимую. Правда, место это довольно темно для понимания: еврейское слово *azazel* по-гречески переведено словами: *ἰλῆρος τῷ ἀποπομπαίῳ* (т. е. «жребий отвращающему», «ужасающему», «страшному») по-русски – совершенно неточно: «жребий для отпущения». Но даже Эвальд усматривает в этом месте следы древнейшего, первоначального («*Urzeiten*»), хотя и народного только, верования в бытие «злого духа, который живет в пустынях и оттуда переходит в населенные страны, чтобы вредить людям, подобно тому, как впоследствии греки представляли себе так называемых демонов»²¹². Что под словом *азазель* разумеется существо личное и злое, – это видно уже из того, что *азазель* здесь противопоставляется Самому Иегове: жребий для Иеговы и жребий для *азазеля*. В пользу такого же понимания говорит и сама цель установления праздника очищения, равно как и указание на пустыню, как место пребывания *азазеля*²¹³. Поэтому неудивительно, что под *азазелем* в этом месте разумели дьявола, погубившего прародителей, писатель книги Еноха, гностики, Ориген и др.

Идолопоклонство, как уклонение от истинного богочитания, ветхозаветное откровение всегда изъясняет как дело злого духа, противное воле Божьей, а потому очень часто самих языческих идолов оно называет *бесами*. Так, уже во Второзаконии (Втор.32:17) Бог говорит устами Моисея об израильтянах, впавших в идолопоклонство: «они приносили жертвы *бесам*, а не Богу» (Срв. 1Кор.10:20). В первой книге Царств рассказывается о том, что «злой дух напал на Саула» (1Цар.19:9), и в другом месте: «от Саула отступил Дух Господень, и возмущал его *злой дух*. Это заметили даже слуги Сауловы. Впрочем, по свидетельству первой книги Царств (гл. 16), «*злой дух* отступал от Саула, когда Давид играл на гуслях. Теперь спрашивается: если бы евреи до «неканонического времени» не имели идеи злого духа, – поняли ли бы они этот рассказ пророка Самуила? Кроме того, Давид говорит (Пс. 108:6): «поставь над ним нечестивого, и *дьявол* да станет одесную его». В третьей книге Царств рассказывается о том, как

«Господь попустил *лживому духу* говорить *устами ложных пророков Ахава* (3Цар.22: 20–23). В книге Иова злой дух, называемый *сатаной* (Иов.1:6–9,12; 11:1–7) изображается такими же чертами, как и в книгах Св. Писания нового завета. Наконец, во многих книгах ветхозаветного откровения, написанных задолго до плена вавилонского, и даже во второй книге Моисея (гл. 12), нередко речь идет об ангеле скорбей и ангеле смерти, который причиняет людям различные бедствия, зло физическое и нравственное.

После сказанного ясно, что и до плена вавилонского евреям было не чуждо верование в бытие злых духов. Но что общего между богооткровенным учением и учением Зороастровой Зенд-Авесты о происхождении зла в мире. Что общего между персидским Ариманом и ветхозаветным сатаной? Ариман, по учению Зороастра, есть злой бог, существующий от вечности, начало совершенно самостоятельное, независимое от Ормузда, выходящее даже нередко победителем из борьбы с последним; он такой же всемогущий творец злого мира, как Ормузд – доброго. Ничего подобного не говорит Божественное Откровение о дьяволе или сатане. Дьявол не есть *злой бог*. Он не может быть назван злым богом, как добрые ангелы не могут быть названы добрыми богами. По учению Божественного Откровения, как это известно, каждому, дьявол есть *тварь* и вначале был сотворен существом добрым, но пал по собственной воле. Он не есть существо самостоятельное, а тем более – не творец злого мира, как Ариман. Он действует, только по попущению Божию. Поэтому преосвященный Хрисанф делает следующее совершенно верное замечание²¹⁴. «С учением о едином Боге и едином царстве Божьем, – говорит он, – согласно учение о сатане, как о павшем духе. Он и при этом остается тем же ограниченным существом; *он не Ариман*, у которого во власти полмира, и нет нужды это представление изводить из религии Зороастра. Согласно с идеей единобожия, это воззрение согласно и само с собою. Павший ангел понятен в своей деятельности, враждебной Богу и добру. Но дух не павший и между тем коварный, злой, – совершенно непонятен;

он составлял бы в царстве Божьем нечто излишнее и странное».

По учению Зороастра, как мы видели, все то злое, что делают, говорят и мыслят люди – изобрели даэвы (или – дэвы), подвластные Ариману. Не человек, а Ариман – виновник того зла, которое делают люди. Но так ли учит Божественное Откровение о дьяволе? Как ни странно, но нужно сказать, что между западноевропейскими писателями встречались и встречаются такие, которые и в этом отношении не усматривают различия между Божественным Откровением и учением Зороастра. Так, неизвестный автор сочинения «Von dem Ursprung und den Absichten des Uebels»²¹⁵, сказав о том, что манихеи заимствовали свое учение о двух совечных и изначальных существах – добром и злом у древних персов, продолжает: «христиане, иудеи и магометане имеют своего дьявола, который разве немногим только уступает злomu первосуществу манихеев. Учение о дьяволе у них – член веры, и, под страхом осуждения, столь же мало можно сомневаться в сатане, как и в Боге. Эти демоны не суть только виновники болезней, смерти, одним словом, – физического зла; но им приписываются также все ошибки, слабости, глупости (die Thorheiten), пороки людей. Совершенно естественно! Никто не хочет быть неправым и принимать на себя вину в злодеяниях и дурачествах (Albernheiten). Ну и взваливай все на дьявола! Извинение очевидно: он прельстил, он омрачил, он соблазнил; а кто может воспротивиться столь могущественному существу? Конечно человек не виновен».

Что, сказать об этом рассуждении? Очевидно, в основании его лежит совершенное невежество и непонимание Божественного Откровения, возможное только для людей простых, знакомых с богооткровенным учением понаслышке. По учению Божественного Откровения, дьявол – лишь соблазнитель, а не виновник зла, совершаемого человеком. Но и соблазны к человеку приходят не от дьявола только, а и от людей, и от мира. Дьявол, следовательно, лишь степенью отличается в *этом* отношении от соблазнителя – человека. Людям дана от природы свобода воли или свобода выбора

между добром и злом. В силу этого они всегда могут, если захотят, устоять в добре, несмотря на искушение злого духа. Потому-то учение о дьяволе нисколько не освобождает человека от ответственности за содеянный им грех. Ева хотела – было «взвалить» свой грех на дьявола, говоря Богу в свое оправдание: «змей обольстил меня, и я ела» (Быт. 3:13). Тем не менее, по свидетельству Божественного Откровения, Ева была подвергнута наказанию. Слово Божье постоянно внушает человеку бодрствовать над собою, чтобы не впасть в искушение, «противостоять козням дьявольским» и достигать, по примеру Спасителя, совершенной победы над духом злобы. Ясно, что между богооткровенным учением о дьяволе и Зороастровым учением об Аримане так мало сходного, что о заимствовании последнего ветхозаветными евреями у персов не должно быть и речи.

Не верно мнение Пфлейдерера и относительно того, будто бы представление о змее, как образе злого духа, будучи заимствованным у персов, всегда оставалось чуждым еврейскому сознанию, так что даже затруднительно будто бы определить, что или кого следует разуметь под змеем, искушавшим прародителей, в библейском повествовании. Такое затруднение может быть причиняемо только искусственно различными школьно-философскими экзегетами; в действительности же его никогда не существовало. Из Книги премудрости Соломона (Прем.2,24) мы узнаем, что в змее-искусителе, соблазнившем прародителей к нарушению Божественной заповеди, ветхозаветные иудеи прямо видели злого духа – дьявола. Подтверждение этого должно усматривать и в том, что, по свидетельству св. апостола Иоанна Богослова (Откр.12:9), древний змей назывался именно дьяволом и сатанюю, обольщающим всю вселенную. Ап. Павел также под змеем – искусителем прародителей ясно разумел только злого духа – дьявола (срв. 2Кор. 11, 3).

После этого не трудно доказать, что идея змея-искусителя, как злого духа и существа враждебного человеку, была не чужда сознанию еврейского народа и до «неканонического времени», т.е., до времени плена вавилонского. В книге Чисел (Чис.21:6–9)

повествуется о том, как на возроптавших на Бога израильтян во время их странствования по аравийской пустыне Господь послал ядовитых змеев, которые уязвляли и умерщвляли множество людей. Когда народ в сокрушении сердца раскаялся в своем согрешении, Моисей, по повелению Божию, сделал медного змея и выставил его на знамя, для того, чтобы уязвленные змеями израильтяне, взирая на него с верою в обетованного Мессию, спасались от смерти. Это событие Сам Спаситель изъяснил (Иоан. 3:14) как прообраз Его крестной смерти. Смысл его понятен: как чрез змея – искусителя люди подпали проклятию Божию, так они будут искуплены крестною смертью обетованного Мессии. Сами ветхозаветные иудеи прекрасно понимали, что не в медном змее заключалась спасительная сила, а в благодати Божьей, даруемой верующим в обетованное примирение. «Израильтяне, – говорит Соломон в молитве своей Богу (Прем. 16:5–11), – были истребляемы угрызениями коварных змиев, но гнев Твой не продолжился до конца. Они были смущены на краткое время для вразумления, получивши *знамение спасения на воспоминание о заповеди закона Твоего*, ибо обращавшийся исцелялся не тем, на что взирал, но Тобою, Спасителем всех... Сынов Твоих не одолели и зубы ядовитых змиев, ибо милость Твоя пришла на помощь и исцелила их. Хотя они и были уязвляемы *в напоминание им слов Твоих*, но скоро были и исцеляемы, дабы, впавши в глубокое забвение оных, не лишились твоего благодеяния». Но если бы современные Моисею израильтяне не имели представления о змее, искусившем прародителей к противлению воле Божией, – могли бы они понять это «знамение спасения на воспоминание о заповеди Божией»?

Но нельзя не обратить внимания еще и на тот факт, что этот медный змей, устроенный Моисеем, был сохраняем ветхозаветными евреями более 800 лет, – от Моисея (род. ок. 1574 г. до Р. Х.) до царя Езекии (726 – 696 г. до Р. Х.), а около 300 лет, от Соломона (1015 – 975 г.) до Езекии, : когда евреи забыли истинный преобразовательный смысл этого змея, они, отпав от истинного Бога и Его храма и предавшись идолопоклонству, обратили «медного змея, которого сделал

Моисей», в предмет идолослужения, «кадили ему и называли его Нехуштан» (4Цар. 18:4). Если принять во внимание, что, по ветхозаветному Божественному Откровению, идолопоклонство есть служение бесам, то ясно, что этим каждением змею ветхозаветные евреи задабривали злого духа, опасаясь зла от него. Так смотрел на этот культ без сомнения и благочестивый царь Езекия, который, по свидетельству четвертой книги Царств, «отменил высоты, разбил статуи, срубил дубраву и *истребил медного змея, которого создал Моисей*». Не ясное ли здесь доказательство того, что евреям не чуждо было представление о змее–искусителе, как виновнике человеческих бедствий? Мы имеем дело почти с таким же обоготворением змея, как и персидское почитание Аримана. Но это было задолго до плена вавилонского и, следовательно, здесь невозможно предположение о влиянии Зороастровой религии на воззрения ветхозаветных евреев.

Наконец, совершенно неверно мнение Пфлейдерера, будто бы первоначальное учение евреев о происхождении зла в мире изложено в Быт. 6:1–6, где идет речь о смешении сынов Божьих с дочерьми человеческими, а рассказ о грехопадении прародителей вставлен в книгу Бытия будто бы уже впоследствии, в «неканоническое время, когда ветхозаветные евреи усвоили себе учение Зороастра. – Нужно заметить, что это место в Библии (о смешении сынов Божьих с дочерьми человеческими), действительно, есть одно из труднейших для понимания. Тем не менее, известны три гипотезы, предложенные учеными богословами для его истолкования. Так, – одни экзегеты, как напр., из древних – Иустин Мученик, Климент Александрийский, Тертуллиан, Киприан и др., следуя позднему толкованию еврейских раввинов, находившихся уже под влиянием языческих верований, предполагали, что под «сынами Божьими» здесь нужно разумеать ангелов, которые будто бы вступали в супружеские связи с дочерьми человеческими. Но такое понимание непримиримо противоречит самому духу Божественного Откровения, совершенно недостойно его и опровергается текстом библейского рассказа, в котором эти «сыны Божии» прямо называются «людьми».

Поэтому оно было отвергнуто даже Оригеном, учеником Климента Александрийского, а затем – также Златоустом, Феодоритом и Августином. Другие, принимая во внимание древнеримское сказание о похищении сабинянок, под «сынами Божьими» разумели сынов аристократических фамилий, которые будто бы похитили себе жен из девиц простого звания (*filios magnatum, puellas plebeias rapientes*). Но для такого понимания Библия не представляет ни малейшего основания, и было бы странно – на первых страницах Библии находить следы резкого различия между людьми, – плебеев и магнатов в общепринятом смысле. Поэтому наиболее вероятным представляется то предположение, по которому под сынами Божьими» в упомянутом библейском рассказе понимают потомков Сифа, – людей веры и благочестия, вступавших в брачный союз с дочерьми сынов человеческих, как людей неверия и порочной жизни. Но как ни трудно для объяснения это место в Библии, во всяком случае, для каждого беспристрастного исследователя, очевидно, что в нем речь идет не о первоначальном происхождении зла в мире, а лишь о *распространении* между людьми нравственного растрепанности и пороков; т.е., вовсе не о том, на что указывает Пфлейдерер.

И так, после сказанного ясно, что мнение Пфлейдерера и ему подобных, – будто бы иудеи заимствовали у персов учение о происхождении зла в мире, совершенно неосновательно. Конечно, нельзя отрицать того, что между верованиями этих двух народов есть вообще много общего. Сюда относится повествование Зенд-Авесты о сотворении Ормуздом мира, растений, животных и, наконец, людей, живших первоначально в раю, о древе жизни, о драконе, о потере рая, о потопе, об обетованном Искупителе и об имеющей некогда последовать окончательной победе добра над злом. Но это сходство легко объяснить себе как мы показали уже в предшествовавшей (IV) главе, общим источником народных преданий, т.е., рассказом самих прародителей о пережитом ими злосчастном событии.

Впрочем, если кому-либо такое объяснение может показаться неудовлетворительным и указанное сходство верований должно быть объясняемо путем заимствования (в

чем нет однако же решительно никакой надобности и для чего не усматривается достаточного основания), то мы скорее признали бы более правдоподобным «предположение, что персы заимствовали свои верования у евреев и затем исказили их, чем наоборот. В предшествовавшей главе мы уже отчасти указали на путь, каким подобное заимствование можно представлять себе вероятным. Мы упомянули о том великом уважении, которым пользовались во время плена вавилонского пророк Даниил и бывшие с ним три отрока. Сам царь Навуходоносор *«находил их в десять раз выше всех тайноведцев и волхвов, какие были во всем царстве его»* (Дан. 1:20). Мы знаем, что *«царь возвысил Даниила и поставил его над всею областью Вавилонскою и главным начальником над всеми мудрецами Вавилонскими»* (Дан. 2:48), а Дарий назначил его даже князем над ста двадцатью сатрапами (Дан. 6:1–3). Не естественно ли предположить, что Даниил проповедовал подчиненным ему вавилонским мудрецам и сатрапам все, возвещенное Богом ветхозаветным иудеям, а вавилонские мудрецы впоследствии все, слышанное от Даниила и трех отроков, передали мудрецам персидским, когда персидский царь Кир покорил вавилонское царство? В пользу такого предположения говорит и то обстоятельство, что в учении Зороастра все, имеющее сходство с ветхозаветным откровением, принадлежит, без сомнения, лишь позднешему времени²¹⁶. Не удивительно поэтому, что между западноевропейскими учеными значительно уже изменились взгляды на взаимное отношение Божественного Откровения и языческих верований. И если раньше, в эпоху грубого рационализма, почти все пункты богооткровенного учения хотели объяснять заимствованиями из язычества, то в настоящее время – наоборот, все, что в сказаниях и учениях древне-языческих народов оказывается согласным с учением Божественного Откровения, стремятся объяснить влиянием Библии и воспоминанием народов о первоначальных преданиях. Даже Шпигель склонен приписать сосланным в Персию иудеям не незначительное влияние на развитие парсизма²¹⁷. Эббарт²¹⁸ также принимал во внимание

возможность «предположения, что *Заратустра* был в сношениях с рассеянными в 722 году до Р. Хр. десятью коленами израильского народа (которые переселены были в Ассирию, следовательно, в ближайшую страну, соседнюю с Мидиею, но, конечно, не вблизи г. Раг) и от них мог узнать о сознательно-свободном святом Творце». Впрочем, собственно говоря Эббард не придает этому предположению никакого особенно важного значения. Изучение истории развития иранских религиозных верований привело его к убеждению, что учение Зороастра могло развиваться совершенно естественным путем из первоначальных элементов древнеперсидских религиозных верований. Принятые им древнеперсидские предания, сходные с библейским учением, по мнению Эббарда, имели свой первоначальный источник в рассказе самых прародителей; а сходство учения Зороастра о духах и преимущественно – злых – с таковым же учением ветхозаветного откровения он находит только внешним и во всяком случае богооткровенное учение ставит несравненно выше учения Зороастра. В виду всего этого Эббард находит приведенное предположение не только излишним, но даже и невозможным. «Предположение (§ 217), что Заратустра находился в сношениях с десятью коленами – царства Израильского и чрез них кое-что узнал относительно Ветхого Завета и этим путем необходимо пришел к своему понятию о творце, или, по крайней мере, дошел до отчетливого понимания этого представления, оказывается, – говорит Эббард²¹⁹ – по меньшей мере *совершенно излишним*. Но это предположение оказывается и *невозможным*, не столько потому, что г. Раги далеко находился от ассирийской границы, так как отчего же бы кому-нибудь в роде Заратустры не совершить когда-нибудь путешествие в Вавилон, – но потому, что его учение о *злых* богах необходимо должно было бы получить, в таком случае, совершенно другой вид».

Само собою разумеется, никто не станет отрицать того, что влияние учения персидской религии или мировоззрения Зороастра в форме грубого дуализма заметно сказалось на талмуде и позднейших воззрениях раввинизма, равно как на

манихействе и различных древне-сектантских учениях; но решение вопроса о характере и размерах этого влияния не входит в нашу задачу и потому, в настоящий раз, не представляет для нас особенного интереса²²⁰.

Учение греческих философов. Связь учения древнегреческих философов с религиозными верованиями восточноазиатских народов

Как для богословов имеет особенную важность решение вопроса о связи религиозных верований восточноазиатских народов с учением Божественного Откровения Ветхого и Нового Завета, так для историков философской мысли весьма важно установить правильный взгляд на отношение мировоззрений Востока к греческой философии. Для нас представляет существенный интерес решение этого вопроса, насколько речь идет о том, как философы древней Греции отвечают на вопрос о сущности, характере и происхождении зла, господствующего в мире. Что же оказывается? Одни ученые, во главе с Целлером²²¹, отстаивают полную самостоятельность древнегреческой философской мысли, и не только не признают доказанным восточного происхождения греческой философии, но и приводят некоторые основания против возможности такого происхождения. Другие (напр., Гладиш) напротив указывают многие и, по нашему мнению, более серьезные основания в пользу предположения о внутренней и внешней зависимости древнегреческой философии от восточных мировоззрений. К числу таких оснований принадлежат: с одной стороны исторические свидетельства, а с другой – анализ самых философских систем греческих мыслителей.

Нельзя придавать особенного значения тому, что иудеи, вышедшие из александрийской школы и усвоившие греческое образование, впоследствии старались объяснить некоторое сходство греческой философии с учением Божественного Откровения тем, что греческие мыслители заимствовали (будто бы) свою мудрость у богодухновенных писателей Ветхого Завета (Моисея и пророков). Но нельзя не придавать значения свидетельству самих греческих философов и историков, по которому оказывается совершенно возможной связь греческой философии с восточными мировоззрениями. Так, по свидетельству Исократ, Пифагор долгое время прожил в

Египте, изучая мудрость тамошних жрецов. Нельзя сомневаться, что и Платон путешествовал по Египту, изучая египетскую мудрость, о которой он даже сам высказал свое мнение; но он был знаком и с мировоззрениями восточноазиатских народов – финикийян, иудеев, халдеев и персов. Историки считают достоверным рассказ греческих писателей и о философских путешествиях Демокрита. Последователи неопифагорейской и неоплатонической школ прямо утверждали, что Фалес, Ферекид, Пифагор, Демокрит и Платон обязаны своею мудростью именно египетским жрецам, халдеям, волхвам и даже браминам. Есть известия²²², что греческие мудрецы отправлялись не раз в Персию, чтобы на месте и из самых первоначальных источников изучить религию персидских магов.

Подвергнув анализу философские системы древнегреческих досократовских мыслителей, Гладиш нашел в них ясные следы влияния со стороны мировоззрений пяти главных древнейших народов – китайцев, персов, индийцев, египтян и евреев. Именно, – в философии Пифагора он усматривает влияние мировоззрения египтян, у Гераклита – персов, у элеатов – индийцев, у Эмпедокла – египтян, у Анаксагора – иудеев. Известен также вообще факт, что и впоследствии почти каждый философски образованный грек старался восполнить свое образование путешествием на восток с целью – ближе ознакомиться с учениями древних мудрецов – магов и волхвов, любивших окружать себя таинственностью и нередко уверявших, будто бы они обладают необычайными познаниями, недоступными непосредственно для обыкновенных смертных.

Впрочем, само собою понятно, что влияние восточных воззрений на развитие греческой философии нельзя понимать в смысле рабского следования им или перенесения их целиком на греческую почву. Греческие мыслители, несомненно, только внимательно изучали мировоззрение восточных народов и усвоили те положения, которые им казались соответствующими истине, разрабатывая их, однако же, вполне самостоятельно и, притом – в духе и понимании своего народа. Только в этом смысле, конечно, и можно говорить, за немногими

исключениями, о влиянии восточных мировоззрений на греческую философию. Влияние это было неравномерно и не одинаково. На так называемых досократовских системах греческой философии обнаружилось влияние восточных мировоззрений по преимуществу в космологическом понимании; восточные воззрения ифического характера напротив оказали свое влияние на греческую философию главным образом в конце ее истории, когда из Афин она была перенесена в школы Александрии.

После этих кратких предварительных замечаний перейдем к изложению самого учения древнегреческих философов о зле, его сущности и происхождении.

Учение ионийцев

Древнейшими греческими философами признаются представители так называемой *ионической* или *милетской* школы – Фалес, Анаксимандр, Анаксимен и др. Систематическое раскрытие их учения, собственно говоря, нам почти неизвестно. Хотя и уверяют, что Анаксимандр написал сочинение «О природе»; но оно не дошло до нас, и мы не знаем его содержания. Только по небольшим отрывкам, сохранившимся в сочинениях Аристотеля, Симплиция, Диогена Лаэртция, Плутарха, Ипполита и Цицерона, мы можем составить некоторое, но, конечно, далеко не точное, представление об учении этих философов. Их мировоззрение, обыкновенно называемое *гилозоизмом*, без сомнения, носило сенсуалистический характер, что видно уже из того, что началом мировой жизни Фалес считал воду, Анаксимандр – всеобщую материю, как *ἄπειρον* или безграничное, Анаксимен – воздух. Как учили эти древние мудрецы о зле, его сущности и происхождении, – относительно этого также трудно сказать что-либо определенное и несомненное; об этом мы можем только догадываться. Если эти философы основным началом бытия признавали нечто вещественное, если, по учению одного из них (Анаксимандра), человек произошел из рыбы, если материя, из которой возникают и в которую снова возвращаются индивидуумы и виды, как несотворенная, неразрушима и бессмертна (*ἄφθαρτον, ἄθάνατον*), то очевидно, что эти мыслители должны были признать как зло, так и добро, в чисто материалистическом духе, явлениями естественными, необходимыми и потому – безразличными, ибо они не могли полагать между ними, как происходящими из одного и того же источника, никакого существенного или коренного различия. Во всяком случае для них совершенно чуждою должна была быть мысль – предполагать для добра и зла какую-либо особенную нравственную силу, как их причину. Обыкновенно, при отождествлении добра со злом, последовательные мыслители или все явления обращают в добрые, как поступают оптимисты,

или же наоборот – все явления признают злыми, как это сделали древнеиндийские брамины и буддисты и как поступают пессимисты нашего времени. Что касается древнегреческих мыслителей ионийской школы или физиков, как их иногда называют, то в этом отношении они, кажется, расходились между собою в своих взглядах. Анаксимандр был, без сомнения, на стороне пессимизма, быть может, даже подчинившись влиянию древнеиндийского мировоззрения браминов и буддистов; Фалес, напротив, вслед за древними китайскими мудрецами, может быть назван родоначальником европейского оптимизма. Но, ни пессимизм, ни оптимизм не вытекали непосредственно из их основных философских положений; иначе они не пришли бы к совершенно противоположным воззрениям. Древне-ионийские мыслители, как мы видели, усвоили себе начала чисто материалистического понимания мировой жизни. Но материалист, при последовательном раскрытии своего мировоззрения, собственно говоря, не должен быть ни пессимистом, ни оптимистом, потому что его начало мировой жизни – материя или вещество – само по себе безразлично и явления мировой жизни, вытекающие из него только *по необходимости*, для материалиста, ничего не желающего знать о свободе воли и возможности выбора, не должны быть поэтому ни добрыми, ни злыми, но только естественными и необходимыми. Древние ионийцы, различая добро от зла, в этом отношении были, очевидно, непоследовательными. И в этой непоследовательности их заключается истинная причина того, что многие ученые, занимающиеся исследованием исторического развития философской мысли, готовы думать, будто бы указываемый ими начала мировой жизни (вода, воздух или материя вообще) не были признаваемы ими вещественными в собственном смысле, а только в метафизическом²²³.

Учение Анаксимандра

Так как все произошло из единого первовещества, учил Анаксимандр (род. в 610 г., + в 546 г. до Р. Х.), по свидетельству Симплиция²²⁴, то все также и должно возвратиться в него, ибо все вещи должны претерпеть раскаяние и наказание за свою несправедливость в порядке времени – διδόνα γὰρ αὐτὰ τίσιν καὶ δίκην τῆς ἀδικίας κατὰ τὴν χρόνου τάξιν. Индивидуальное существование отдельных вещей есть, таким образом, несправедливость, зло, дерзость, и они должны, по Анаксимандру, искуплять его своими страданиями и своею гибелью. Это не может не напоминать нам учения индийских браминов (в Ведах). Как мы видели, брамины, признавая зло только несовершенством, учили, что вещи являются злыми или несовершенными просто вследствие своего истечения из Браны, как совершенства, вследствие только одного своего существования, ибо истекая из Браны, они получают индивидуальное бытие и через то удаляются от своего первоначального совершенства (Браны). То же, и по учению Анаксимандра. Каждое существо делает несправедливость (зло), потому что оно вышло из первовещества и живет индивидуальной жизнью. Таким образом, как брамины, так и Анаксимандр признают одинаково злым или несовершенным самое индивидуальное существование вещей феноменального мира. Ясно, что все, что сказано о неудовлетворительности учения индийских браминов, имеет свое полное значение и по отношению к мировоззрению Анаксимандра. Аналогична даже и судьба этих двух мировоззрений: браманизм должен был уступить свое место пантеистическому буддизму; учение Анаксимандра было вытеснено систематическим пантеизмом школы элеатской.

Учение Фалеса. Что такое смерть – добро или зло?

В мнении, что Фалес (род. ок. 460 г., + в 361 г. до Р.Х.) должен быть назван родоначальником оптимистического мировоззрения в Европе, нас укрепляют два его изречения, – сохраненные Диогеном Лаэртцем²²⁵; одно – «мир прекраснее всего, ибо он создан Богом... ибо все, расположенное в порядке, есть его часть»; другое – «смерть ничем не отличается от жизни». Но когда Фалеса спросили: «почему же ты не умираешь»? он будто бы ответил: «потому, что нет никакой разницы».

Мы не будем здесь останавливаться на подробном разборе оптимистического мировоззрения Фалеса. Мы уже имели случай указать вообще, как шатки и неверны самые основания оптимизма. Мы видели, что нельзя отождествлять доброго с целесообразным. Утверждение оптимистов, что в мире нет зла, а есть только одно добро в многообразных формах его проявления, – от низшей до высшей, – противоречит неопровержимому свидетельству опыта. Наконец, уверение, что зло есть добро, хотя бы только и на низшей ступени его развития, столь же противно непосредственному общечеловеческому сознанию, как и подобное ему, – что тьма есть свет, что черное – бело.

Впрочем, в частности небезынтересно оптимистическое суждение Фалеса о смерти: «смерть ни чем не отличается от жизни»! Останавливая свое внимание на этом рассуждении и предполагая, что приписываемые Фалесу Диогеном изречения действительно ему принадлежат, мы в то же время невольно вспоминаем при этом слова ап. Павла: *«не хочу оставить вас, братия, в неведении об умерших, дабы вы **не скорбели**, как прочие, не имеющие надежды»* (1Фес. 4:13). Под прочими, скорбящими об умерших, трепещущими смерти, по неимению надежды, – христианские экзегеты обыкновенно разумеют язычников, которые, конечно, не могли иметь христианской надежды на вечную блаженную жизнь в царстве небесном. Но, вот, пред нами, так сказать, первый *мыслящий* язычник,

который не мог иметь христианского упования, но который, тем не менее, не скорбит при мысли о смерти! Для него мир прекраснейшее из всего, а смерть ничем не отличается от жизни; поэтому он, по меньшей мере равнодушен к смерти: он, по его словам, не умирает будто бы только потому, что не находит никакого различия между жизнью и смертью.

Замечательно, что, по свидетельству истории развития философской мысли, Фалес, со своим непонятным оптимистическим взглядом на смерть, вовсе не одинок. Многие из последующих древнегреческих философов также высказывают мнение о смерти, вполне согласное с взглядом Фалеса. Даже нужно сказать более: есть мыслители, которые положительно «бравируют» пред смертью, не выказывая никакого страха, никакой скорби, и не считая её даже злом для человечества. Обыкновенный страх пред смертью древнегреческие философы считали простым суеверием, глупостью, неразумным проявлением мелочного самолюбия, следствием умственного невежества, – почему многие из них (как, напр., Платон, Цицерон, Сенека и др.) саму задачу философии и её значение полагали именно в том, что она должна научить нас не жить, а умирать.

В виду сказанного мы позволим себе рассмотреть здесь несколько подробнее вопрос о смерти вообще. Что такое смерть, по учению философов как древнего, так и нового времени? Есть ли она добро или зло? Что естественнее и разумнее – радоваться ли смерти или бояться её? Как мы сказали уже, большинство философствующих мыслителей приходит к тому заключению, что бояться смерти нет никакого разумного основания, потому что она есть скорее добро, чем зло.

Так, – уже *Демокрит* (род. ок. 460 г. + в 361 г. до Р. Х.) называл²²⁶ «неразумными тех, которые, боясь смерти, желают быть старыми». «Неразумны, – по его изречению, – и те, которые, делая вид, что ненавидят жизнь, хотят жить из боязни попасть в преисподнюю». И так, вот еще один *смеющийся* язычник, который и сам, по-видимому, не скорбит о смерти, не боится её, и даже называет неразумными тех, которые скорбят

и бояться смерти по совершенно разумным основаниям, – «боясь попасть в преисподнюю».

Сократ (род. в 470 г. + в 399 г. до Р. Х.) также находил совершенно непонятным тот ужас, который люди испытывают пред смертью. Смерть мужественную, подобную собственной, он даже называл «победою духа над телом». Обыкновенную же смерть он считал явлением естественным даже необходимым, к которому, по меньшей мере, следует относиться равнодушно. На убеждения Лисия: «ведь ты умрешь, если не будешь защищаться» он – говорят – ²²⁷ – с полным хладнокровием отвечал: «если не сегодня, то как-нибудь после, во всяком случае умру». «Смерть в моих глазах, – поучал Сократ²²⁸, – не есть зло, а более всего дорожу я тем, чтобы не сделать чего-либо несправедливого и такого, что против моей совести... Никто не знает, что такое смерть, и, может быть, она – величайшее благо для человека; а между тем все страшатся ее так, как будто каждый из нас наверное знает, что с нею сопряжено величайшее зло... Мы находимся в заблуждении, считая смерть злом. Смерть необходимо представляет одно из двух: или она есть совершенное прекращение всякого бытия и чувства, или, как некоторые утверждают, она предполагает только видоизменение бытия и переход души из одной среды в другую. Если смерть есть совершенное прекращение чувства, и если она походит на глубокий сон человека без всяких видений, то в таком случае она есть благодетельное явление. Возьмите одну такую ночь, проведенную без видений, и поставьте в сравнение с этою столь покойною ночью все другие ночи и дни вашей жизни, и скажите откровенно, много ли во всей вашей жизни провели вы дней и ночей покойнее и приятнее? И это справедливо не только в отношении к частному человеку, но и сам великий царь (персидский) может насчитать немного таких покойных ночей, проведенных им, сравнительно с другими ночами и днями его жизни. Будь и таково свойство смерти, то я смотрю на нее как на благодеяние: вся вечность в таком случае для нас есть одна покойная бесконечная ночь. Но если смерть заключает в себе только перемену бытия, и если справедливо общепринятое мнение, что все души собираются в одно место,

то какое выше счастье может быть для души?.. Чего не дал бы каждый из вас, чтобы побеседовать с Орфеем, Музеем, Гесиодом, Гомером? Что касается, по крайней мере, до меня, то, будь я убежден (!), что по смерти буду пользоваться обществом этих великих людей, я готов был бы, если то нужно, умереть несколько раз».

Платон (род. в 429 г. + в 348 г. до Р. Х.) в своих диалогах высказывает взгляд на смерть такой же, как и Сократ. Вообще же, по свидетельству *Диогена Лаэртция*²²⁹, он «учил не бояться смерти, и полагал высшею мудростью размышление о смерти».

Другой известный и любимый ученик Сократа – *Ксенофонт* (род. ок. 440 г. + ок. 354 г. до Р. Х.), – хотя был более историком, чем философом, но, без сомнения, также усвоил взгляд своего учителя на смерть и выказывал к ней полное равнодушие. Рассказывают²³⁰ что, при известии о смерти сына, он даже и не заплакал, но только сказал: «я знал, что родил его смертным».

Основатель цинической школы *Антисфен* (род. около 422 г. + до Р. Х.) совершенно не понимал того страха, который люди испытывают пред смертью. По его учению, смерть не только не есть зло, а даже есть как бы некоторая награда людям, – успокоение после их трудовой и исполненной горечью жизни. «Что такое смерть?» – спрашивает он²³¹. И отвечает: «очевидно, – не зло, ибо зло – то, что дурно; но ведь мы и не ощущаем её как зло, потому что мы вообще ничего более не будем ощущать, когда умрем. Все эти вещи суть пустое воображение и суетность, – и ничего более; мудрость же состоит только в том, чтобы держать свободным от этого свой ум». Вот почему *Антисфен* и утверждал²³², что нет ничего для людей блаженнее, как умереть благополучно.

Такого же взгляда держались и все вообще циники. О *Диогене* (род. в 414 г., ум. в 323 г. до Р. Х.) рассказывают²³³ напр., – что, будучи спрошен, насколько не хороша смерть, он ответил так: «насколько она не хороша, этого мы не знаем в её отсутствии».

Известный софист *Продик* злом признавал жизнь, а смерть прославлял как освободительницу от этого зла; страх смерти он думал устранить замечанием, заимствованным у Сократа, что

смерть не имеет никакого отношения ни к живым, ни к умершим, – к живым – потому, что они еще живут, к мертвым – потому, что они не существуют а, следовательно, ни от кого ничего не испытывают!

С особенным равнодушием к смерти старались относиться, впрочем, по-преимуществу *стоики*. Смерть они ставили даже выше жизни, потому что на жизнь они смотрели как на тяжелое поприще труда, борьбы и скорбей, а на смерть – как на отдохновение, как на спасительное средство для избавления от скорбей. Вследствие этого некоторые из них прославляли даже самоубийство, как мужество духа, как в некотором смысле даже добродетель. Чтобы подавить в себе предсмертный страх, для этого, по их учению, следует вести всегда добродетельную жизнь. Но эта добродетельная жизнь стоикам нужна однако же не для будущего, которое нас встретит за гробом, а только для настоящего, т. е., для того, чтобы люди ничего дурного не говорили о нас после нашей смерти. Истинно языческое воззрение, в котором пустое честолюбие так легко уживалось даже с учением о добродетели!

Как вообще стоики относились к жизни и смерти, прекрасно показывает пример, рассказываемый из жизни *Клеанфа* (около 264 г. до Р. Х.). Когда опасно больному Клеанфу врач предложил, для поддержания здоровья, принимать пищу, то этот, верный своему учению, стоик сказал своему врачу: «ты хочешь, чтобы я, совершивший уже большую часть жизненного пути, опять возвратился к началу его; но я этого не желаю». И, не принимая более никакой пищи, Клеанф умер²³⁴.

Сенека (род. ок. 54 г. до Р. Х.; ум. около 38 г. по Р. Х.), сам причислявший себя постоянно к стоикам, – хотя с большим правом он мог бы быть назван эклектиком, особенно часто любил останавливаться в своих рассуждениях на мысли о необходимости равнодушия к смерти. «Если есть препятствие к тому, чтобы хорошо жить, – писал он²³⁵, – то нет препятствий к тому, чтобы хорошо умереть». «Ты должен умереть стоя, непобежденным. Что пользы в том, что ты выиграешь несколько дней или годов?»²³⁶ «Каждый день мы ропщем на судьбу: «почему такой-то умер в цвете лет? отчего не умирает такой-то?

Зачем длится его старость, тяжелая и для него, и для других?» Считаешь ли ты, скажи пожалуйста, более справедливым, чтобы природа повиновалась тебе, или ты – природе? И что за важность, когда ты умрешь, когда во всяком случае, нужно умирать?.. Подумай, что я умираю, и после смерти ничего не останется: все-таки я равно мужествен, хотя умираю без надежды на возврат... Смерть никого не обойдет: кто убил, идет вслед за убитым. Ничтожно то, о чем с таким опасением заботятся. Не все ли равно, сколь долго избегаешь ты того, чего избежать не можешь?»²³⁷ «Я готов умереть, и посему наслаждаюсь жизнью, так как меня не слишком беспокоит то, как долго это продлится. До старости я заботился о том, чтобы хорошо пожить; теперь, в старости, у меня забота о том, чтобы спокойно умереть, а спокойно умереть значит – умереть с охотой... Не тот несчастлив, кто делает что-либо по приказанию, а кто делает с неохотой. И так, прежде всего, будем без печали ожидать нашего конца. Прежде чем приготовляться к жизни, должно приготовиться к смерти... Пожил я, дражайший Луцилий, вдоволь и, довольный, ожидаю смерти²³⁸». «Будем благодарить Бога за то, что в жизни никого нельзя задержать²³⁹». Что нет будто бы разумного основания бояться смерти, эту мысль Сенека старается доказать доводами, заимствованными, очевидно, у Сократа. «Смерть, – говорит он²⁴⁰, – или конец всего, или переход в другую жизнь. Я не страшусь и того, если я не буду более существовать; ибо это предположение было бы равносильно тому, как если бы я и совсем не начинал жить; но я не боюсь перейти и в другую жизнь, ибо нигде не буду в столь тягостном положении, как здесь, на земле». Другое основание для равнодушия к смерти Сенека усматривает для людей добродетельных в той доброй памяти, которую они оставляют после себя на земле, а для всех вообще в том чисто физическом законе, по которому в круговороте мировой жизни ничто совершенно не пропадает, а только изменяет форму своего бытия. «Неужели ты сомневаешься в том, – спрашивает он своего друга²⁴¹, – что в высшей степени прекрасно умереть при каком-либо доблестном подвиге, оставивши по себе память?» «Смерть, – говорит он в

другом месте²⁴², – не имеет в себе ничего тягостного... Помысли, что ничто не погибает из тех вещей, которые исчезают из наших глаз: они скрываются *в лоне природы*, из которой возникли, для того, чтобы вскоре снова явиться на свет. Все имеет конец, но ничто не погибает. И смерть, на грядущее приближение которой мы смотрим с ужасом, на время только прерывает жизнь, но не уничтожает её вконец: наступит снова день, который возвратит нас на свет, от которого многие отказались бы, если бы помнили, что они уже там были... И так, должно без печали покидать жизнь, в виду того, что предстоит снова возвратиться в нее. Наблюдай круговращение в природе вещей, – и ты увидишь, что ничто в этом мире не исчезает без остатка, но поочередно разрушается и возникает вновь». Какое неутешительное ободрение! Что значит – возвратиться в лоно природы? Оно означает то, чего именно мы и боимся, испытывая страх пред смертью. Безотрадно думать человеку что, потеряв личную форму разумного существования, он, после смерти, окажется годным лишь для удобрения почвы! Это сознавал и сам Сенека, когда в своей апологии смерти как бы невольно проговаривается, что от *такого* возвращения на свет «многие отказались бы, если бы помнили, что они уже там были». Не удивительно после этого, если предложенное Сенекою утешение в смерти оказалось неудовлетворительным даже и для языческого мира!

Но если древнегреческие философы в своих суждениях о смерти были все-таки еще сдержанны и серьезны, то дилетанты в области философской мысли, простые популяризаторы философских учений и в особенности философствующие поэты часто переступали пределы всякого благоразумия, стараясь не только выказывать (на словах, конечно) равнодушие к смерти, но и восхваляя ее как дар неба, а вместе с тем возводя самоубийство на пьедестал добродетели. К числу таких лиц принадлежат, напр., *Софокл* (род. в 495 г. ум. в 406 г. до Р. Х.), *Цицерон* (род. в 106 г. до Р. Х. ум. в 43 г. до Р. Х.), *Лукреций* (род. в 99 г. до Р. Х. умертвил себя в 55 г. до Р. Х.), *Эпиктет* (род. ок. 50 г. по Р. Х.), *Марк Аврелий* (импер. 270 – 276 г.) и эпикурейцы вообще. «Ничего нет столь жестокого, – говорит,

напр., *Софокл*²⁴³, – как необходимость долго жить. Смерть есть спасительное последнее средство от всех наших страданий. Жизнь любят и берегут ее только трусы и такие, которые не испытывали никаких страданий». «Радостей не знает тот, кто привязан к жизни. По истине, для всех одинаково существует только одно утешение, идущее из царства теней, – это – смерть, ничего не знающая о песнях и танцах и причиняющая нашу кончину»²⁴⁴. «Если на смерть смотреть как на зло и соответственно этому бояться её, – рассуждает Цицерон в своих тускуланских беседах²⁴⁵, – то жизнь будет истинным мучением, потому что тогда каждый день нужно было бы бояться того, чтобы не умереть». *Лукреций* воспева²⁴⁶ в духе Эпикура: «Смерть есть ничто; мы нисколько не должны печалиться о ней; ведь мы положительно знаем, что отделившийся дух перестает существовать. Если же мы сами существовать более не будем, то с нами ничего не может и случиться; ничто нас не опечалить и ничто нам не причинить вреда, если бы даже земля была поглощена морем и в море низринулось само небо».

Но когда смерть понимается только как уничтожение бытия, тогда и жизнь теряет всякий смысл. В такую безотрадную эпоху дается полный простор одному отчаянию. Дух подавляется. Жизнь, как кратковременный дар, обращается в безумную сатурналию, погрязая в чувственных удовольствиях, необузданности страстей, разврате и пороках. Остается место лишь грубому эпикурейству, пресыщению, скептицизму, отрицанию всякого смысла в жизни. Самоубийство восхваляется как геройство, как доказательство могущества и мнимой силы характера. В такую скорбную эпоху каждый может сказать вместе с неизвестным греческим поэтом: «То не моя была вина, что я явился на свет и изо дня в день в страданиях приближаюсь к преисподней. Поэтому проклятие тому дню, черному дню, в который я был зачат, дню, с которого я безутешно иду на встречу смерти. Я был ничто и ничто теперь мое бытие, и я всегда и вечно буду – ничто, и ничто – все это отродье человеческое, это отвратительное, в прах обращающееся племя»!

Такое неразумное и непонятное «бравирование» перед смертью не прекратилось однако же с исчезновением язычества. Его мы встречаем у многих писателей даже и христианского времени, особенно в те эпохи, которые отличались охлаждением к христианской религии и увлечением противохристианскими воззрениям. Так в XVII и XVIII веках, во время господства грубого атеизма, неверия, деизма, энциклопедизма и рационализма часто высказывается европейскими писателями какое-то исполненное отчаяния пренебрежение и к жизни, и к смерти, а иногда прославление последней, как какого-то благодеяния для человечества. У Руссо, напр., мы читаем (в его «Эмиле»): «Смерть... Но не отравляют ли злые люди своей и нашей жизни? Кто захотел бы жить вечно? Смерть есть единственное средство избавиться от бедствий, которые мы причиняем сами себе. И вот *природе*(!) было угодно, чтобы мы страдали не вечно. Сколь немногим бедствиям подвержен человек, живущий в первобытной простоте! Он ведь живет почти без болезней и страстей, не предвидит и не предчувствует смерти; когда же начинает и он предчувствовать ее, то бедствия его жизни делают ее только желательною для него. С тех пор она уже для него не зло!»! Чисто языческое рассуждение! О бессмертии, о вечном блаженстве за гробом – ни единого слова! Смерть восхваляется лишь за то, что прекращает жизнь, полагает предел бытию!

Но в *таком* духе рассуждал о смерти не один Руссо, а все, без исключения представители того мрачного, безутешного «философского» века! Так думал впоследствии даже и Лессинг. Впрочем, нечего удивляться этому легкомыслию светских писателей, если в предшествовавшем веке даже папы, как Иоанн XXIII и Павел, отрицали бессмертие души и открыто сознавались в своем неверии в бытие Божие и загробное мздовоздаяние! Нельзя упрекать английских деистов и французских энциклопедистов в их поверхностном отношении к истинам Божественного Откровения, когда даже десятый Лютеранский собор нашел необходимым провозгласить, как нечто новое в христианстве, догмат бессмертия души, а папа Лев X кощунственно шутил со своим секретарем над

пригодностью этого провозглашения для «сказки» об Иисусе Христе: *O quantas divitas nobis dedit fabula de Christo!*»...[в переводе: «как много полезного дала нам эта история о Христе» – прим. электронной редакции]

По легкомыслию суждения о смерти последователи Лейбница – оптимисты всегда могли бы поспорить как с английскими деистами, так и с французскими энциклопедистами. Вот что, например, мы читаем по этому поводу в сочинении одного из них²⁴⁷. «Изумится ли мой читатель, что смерть я не внес к свой реестр зла? Но я о ней не позабыл. Изменение одного рода жизни по отношению к другому я также мало могу считать злом, как и перемену *квартиры* или перемещение из одного города в другой. Христианин, если он заслуживает это имя, если он, по обетованиям Иисуса, верует в будущую жизнь; если он верует, – говорю; философ, надеющийся на нее; – как он может бояться смерти? Но и не имеющий надежды? – Пред чем ему бояться? Пред небытием? Пред состоянием, в котором прекращается всякое чувствование, всякое мышление, всякое сознание? Но кто же боится крепкого, глубокого, спокойного сна?» Итак, по этому рассуждению, выходит что по отношению к смерти нет никакой разницы между христианином, достойным этого имени, и язычником или атеистом, не имеющим упования! Нечего скорбеть об умерших и последним! Не то же ли говорили и язычники в эпоху господства эпикурейской философии? Что истинному христианину можно не бояться смерти, – об этом мы будем говорить ниже. Но как понять с оптимистической точки зрения возможность равнодушия к смерти со стороны человека чуждого христианских обетований? Нам кажется, что оптимисты только намеренно не хотят видеть того непримиримого противоречия, в которое они в данном случае впадают. Если этот мир есть *наилучший* из всех возможных миров, то каким образом смерть, т. е., безусловное лишение этого наилучшего из возможных миров, переход в другой мир, который уже не может быть, по крайней мере, наилучшим, следует считать не злом, а добром? Где кроме *этого* наилучшего мира, оптимист может найти для себя лучшую и более удобную «квартиру»?

Новейшие пантеисты и материалисты, не признавая смерти злом, также убеждают своих последователей не бояться смерти, потому что, по учению первых, умирая, человек только сливается с общею жизнью абсолюта, а по объяснению последних, – возвращается в лоно природы²⁴⁸, или, как говорит у Шекспира Гамлет об умершем: «Он умер, он погребен, он сделался прахом... прах – земля... земля – глина... глина употребляется на замазку стен». Вот это то именно превращение человека в глину, которой обмазываются избы, и есть то, что материалисты понимают под возвращением человека после его смерти в лоно природы! Но и этого мало. Глава и родоначальник новейшего материализма – Фейербах (родился в 1804 году, умер в 1872 г.) убеждает своих последователей не бояться смерти, потому что смерть есть не зло, а – Бог! И умереть, по его учению, значит возвратиться к Богу! «Временная чувственная смерть, – говорит он²⁴⁹, – предполагает как свое основание вневременную сверхчувственную смерть – Бога»! Чтобы понять это, не нужно забывать, что Фейербах был легкомысленным атеистом, для которого Бог есть ничто, небытие, то, что не существует!.. Не лучше рассуждает о смерти и Бюхнер²⁵⁰. «Эмпирическая философия нашего времени, – говорит он, – разрешила величайшую философскую загадку и показала, что смерти нет и что величайшая тайна бытия состоит в вечном и непрерывном превращении. Бессмертно я неуничтожимо все, – малейший червячок, как и громаднейшее небесное светило, песчинка или капля воды, как и высшее существо творения: человек и его мысль. Изменяются только формы, в которых выражается бытие; но само бытие вечно остается тем же самым, непреходящим. Умирая мы теряем не самих себя, но лишь свое личное сознание или ту случайную форму, которую приняло на короткое время наше существо, само по себе вечное и непреходящее; затем мы будем продолжать жить в природе, в нашем поколении; в наших детях, в наших потомках, в наших делах, в наших мыслях, кратко – во всем том материальном и физическом вкладе, который мы доставили во время нашего непродолжительного существования личного для блага

человечества, как и всей природы». Также рассуждает *Раденгаузен* и все вообще материалисты, дарвинисты и эволюционисты нашего времени. Какое однако же предлагается нам здесь странное и безотрадное утешение! Кого оно может удовлетворить? И эмпирическая ли философия так поверхностно «разрешила величайшую философскую загадку»? Не то же ли самое, в утешение человечеству, говорил еще древний язычник – Сенека? Не на то же ли указывал и Фалес? Не потеря ли личного сознания и есть то, что составляет предмет страха пред смертью? Что пользы человеку в том, что ему сулят превращение в неорганическую материю или растение? Только безумец может завидовать бездушному камню, «переживающему» целые поколения людей!..

С особенной любовью проповедовали равнодушие к смерти пессимисты новейшего времени – *Артур Шопенгауэр*, *Гартман* и их многочисленные последователи, не возвысившиеся в этом отношении нисколько над легкомысленным мировоззрением материализма. По учению Шопенгауэра, смерть столь же естественна, как и жизнь. Что такое смерть? – спрашивает он, – и отвечает следующее²⁵¹. «Извержение, постоянное выдыхание и отбрасывание материи – то же, что в усиленной потенции – смерть, противоположность рождения. Как мы при этом всегда довольны тем, что сохраняем форму, и не оплакиваем отброшенной материи; то нам следует держаться того же, когда в смерти совершается то же самое в возвышенной степени и в целом, что ежедневно и ежечасно происходит при извержении и в отдельных случаях: как мы в первом случае равнодушны, так и в другом мы не должны бы содрогаться. С этой точки зрения является столько же несообразности в требовании продолжения собственной индивидуальности, которая заменяется другими индивидуумами, как и в требовании неизменности материи собственного тела, которая постоянно заменяется новою: является настолько же бессмысленным бальзамировать трупы, как было бы бессмысленно – тщательно сохранять свои извержения. Что касается до индивидуального сознания, связанного с индивидуальным телом, то оно ежедневно вполне прерывается сном. Глубокий сон ничем не отличается от

смерти, в которую он, например, при замерзании, часто совершенно постепенно переходит, – не отличается во время своего продолжения, а только по отношению к будущему, именно – к пробуждению. Смерть есть сон, в котором индивидуальность забывается: все же другое вновь пробуждается, или, лучше сказать, не засыпало». В настоящее время идеи Шопенгауэра о равнодушии к смерти стараются популяризировать не только поэты (как прежде – Байрон, Лермонтов и др.) и художники, но даже драматические и оперные артисты и артистки²⁵². И нечего удивляться тому, с какою легкостью в наше время часто лишают себя жизни молодые люди, необдуманно увлекшиеся этими идеями...

Что же сказать о том равнодушии к смерти, которое проповедуется многими древними и новейшими мыслителями вне христианства? И что вообще естественнее: страх пред смертью или легкомысленное заигрывание с нею? Есть ли смерть добро или зло? Конечно, совершенно естественно сознавать всем, что смерть неизбежна, что все рано или поздно должны расстаться с этою *временной* жизнью и что смерть есть нечто, находящееся даже как, будто в порядке вещей, при настоящем состоянии мира. Но справедливо ли утверждать, что смерть не есть зло, или даже – что она есть добро, избавительница от зла жизни?

Божественное Откровение ясно учит, что телесная смерть есть зло, порожденное грехом, как наказание за восстание против Бога, дарующего всем жизнь, и дыхание и все (Быт. 2:17; Иак. 1:15; Рим. 5:12 – 21; 6:23 и др.) С этим учением вполне согласны и все благоразумные философствующие мыслители новейшего времени, не ослепленные предвзятыми идеями материалистических и пантеистических систем. Так, мы читаем даже у Тейхмюллера²⁵³: «Смерть есть нечто неестественное и загадочное, наступающее только вследствие преступления или вины». Делич²⁵⁴ с полною основательностью доказывает, что «смерть, как смерть, заключается не в существе человека, а в существе греха», и что «смерть есть нечто худшее, чем одно простое уничтожение»²⁵⁵. По его мнению, она есть самое сильное выражение зла, ибо она свидетельствует о разрыве с

Богом, Который, как причина, есть в то же время и условие бытия. Нарушение отношений человека к Богу здесь повторяется и наказывается в нарушении отношений между духом человека и его телом. Поэтому непосредственное общечеловеческое сознание вполне основательно смотрело всегда на смерть не как на простое уничтожение, а как на *коренную нечистоту*, отвержение от Бога. Индийцы, евреи, персы, греки, римляне и мн. др. народы считали труп мертвеца настолько нечистым, что одно прикосновение к нему признавалось уже осквернением; а Зороастр учил, что нечистое и злое тождественны и что мертвый оскверняет тело, как зло омрачает душу. Смерть, – говорил он, – причиняет злой бог – Ариман; она есть воздействие злого принципа на доброе творение Ормузда. «Чувство ненормальности смерти, выражающееся таким образом у народов, – утверждает Делич²⁵⁶, – совпадает с чувством каждого отдельного человека, честно относящегося к самому себе. Хотя иногда жизнь человеческая потухает и в безболезненной постепенности, но нас поражает уже та бессознательная мгновенность, с какою она иногда прекращается; обыкновенно же она оканчивается не без продолжительного сопротивления, – и кто мог бы смотреть когда-либо на такую борьбу со смертью, без впечатления, что это несвободное, полное мук, прекращение жизни до её последнего остатка под властью смерти подобно произведению наказания»? «Мы приближаемся к своему концу, говорит Лютардт²⁵⁷, – не просто, как приближается умирающий цветок, или как заканчивает свою жизнь неразумное животное; мы знаем, что приближаемся к концу, и должны пережить процесс смерти в нашем чувстве. Да если бы это было только одно умирание! Но какими муками часто сопровождается оно! Мы прославляем, людей, лиц, которые пали за отечество и честь на поле битвы. А кто знает те муки, те невыразимые муки боевого поля, которые ночь покрывает своим мраком, или озаряет солнце следующего дня?»²⁵⁸ Каждый признает естественным здоровье, а не болезнь, – жизнь, а не смерть. И если зло мы видим в болезнях и страданиях, предшествующих смерти; то как же мы можем не считать величайшим злом самую смерть?

Даже убийца, потому именно, что он – убийца, всегда производит на нас самое тяжелое впечатление. Не только смерть, но и все, что причиняет ее, – эпидемическая болезнь, гроза, пожары, хищные звери и ядовитые змеи, – все это служит предметом нашего ужаса и страха.

Но если смерть, сама по себе, есть одно из величайших зол, то понятно, почему не только человеку, но даже животному свойствен страх пред нею и отвращение к ней. Не только человек, но и животное содрогается при виде пролитой крови или поверженного трупа. И этого чувства страха пред смертью нельзя подавить в себе никакими доводами рассудка, никакими философскими соображениями. Сенека справедливо замечает, что только «дураки ничего не боятся». Но нельзя согласиться с его рассуждениями, построенными на этом основании, о том, что не следует бояться смерти. «Мое последнее слово, – говорит он²⁵⁹, – *сущность всей моей мудрости* есть следующее соображение: если даже ни дети, ни отроки, ни безумные не боятся смерти, то не должен её бояться также и философ; ибо в высшей степени было бы стыдно, если бы разум не давал нам той уверенности, которую неразумные почерпают из неразумия». Из этого рассуждения, очевидно, можно извлечь только одно заключение, что для того, чтобы не бояться смерти, нужно не иметь разума, что и философы не боялись бы смерти, если бы у них не было разума, если бы они были детьми или сумасшедшими; что же касается здравомыслящего человека, то он *должен* бояться смерти, хотя бы на словах и доказывал всю неосновательность этого страха.

Что многие древние и новые писатели проповедовали равнодушие к смерти и даже прославляли смерть, как единственное спасительное средство от страданий и скорбей в земной жизни, – это еще совершенно ничего не доказывает. Если бы мы имели достаточное количество данных, чтобы их философское рассуждение об этом предмете проверить с их жизнью, то, без сомнения, для нас получила бы только новое подтверждение истина, выраженная в известной Эзоповой басне, по которой отягченный жизнью старик, призывавший смерть, как спасительницу от скорбей жизни, в

действительности попросил явившуюся по его зову смерть, лишь понести вязанку его дров. Что проповедники равнодушия к смерти часто сами становились в противоречие со своим учением, – это заметили уже древние. *Цицерон*, напр., говорит об одном атеисте своего времени: «Я не видел никого, кто испытывал бы столь великий страх пред двумя вещами, которых однако же, как он говорит, не следует бояться, именно – пред смертью и пред богами; он постоянно говорит о них». *Авлий Гелий* рассказывает об одном стоическом философе из Афин, который, путешествуя по морю на корабле, учил своих спутников мужественно презирать смерть. Но когда на море поднялась буря, этот стоик, красноречивый проповедник безбоязненного отношения к смерти, так начал дрожать от страха, что его должны были успокаивать некоторые из пассажиров, питавшие естественный страх к смерти. Много подобных примеров можно привести и из нового времени. *Вольтер*, напр., всю свою жизнь богохульничал, рисовался своим неверием в Бога и бессмертие души, и уверял своих друзей, что он нисколько не боится смерти, которой, по его словам, могут бояться только глупцы и невежи. Но, заболев серьезно в Париже в 1778 году, он, однако же, послал за своим духовником – аббатом Gaultieur, объявил себя верующим католиком и принял причастие, «чтобы на том свете его не отправили на живодерню»²⁶⁰. *Ванини* всегда смеялся над трусами, боявшимися смерти и казни; но, увидев собственного палача, он задрожал и вскрикнул: «О, Боже!» *Вольней* как бы только повторил роль древнего стоика, когда у берегов Америки во время поднявшейся бури он, этот явный безбожник, схватил четки и начал громко читать «Pater noster» и «Ave Maria»²⁶¹. *Шопенгауэр* называл неразумным чувство предсмертного страха. Пред истинным познанием, по его мнению²⁶², предсмертный страх не может устоять, а привязанность к жизни должна оказаться даже глупою (thöricht); рефлексия должна найти ее только смешною. Но подавил ли в самом себе своим познанием и рефлексией сам Шопенгауэр эту «глупую» привязанность к жизни? Чтобы получить ответ на этот вопрос, следует только прочитать описание его кончины в биографии,

составленной Гвиннером. Из этой биографии мы со всеми подробностями узнаем, как не хотелось Шопенгауэру расставаться с жизнью. Он уверял даже, что если бы жизнь его была продолжена, он к своим трудам сделал бы еще какие-то важные дополнения²⁶³. Но как это, однако же, напоминаем старика, просящего смерть (по басне Эзопа) понести его вязанку дров! Ясно, что философия сама по себе бессильна подавить тот страх, который пред смертью испытывают люди.

Благоразумное отношение к смерти возможно только для одного истинного христианина, верующего в бытие Бога и личное бессмертие человеческой души, которого за гробом ожидает или вечное блаженство, или вечное мучение. Христианин знает, что сама по себе смерть есть зло, что Бог не сотворил её и что поэтому её не должно бы быть. Христианин знает, что смерть явилась вследствие содеянного греха, как *возмездие* за него (Рим. 6:23) и что именно грех есть *то жало смерти* (1Кор. 15:56), которое вызывает у человека предсмертный страх, как знает он и то, что грешнику за гробом предстоит вечное мучение. Для христианина не смерть страшна, а грехи, за которые он должен ответствовать пред Божественным правосудием после своей смерти телесной. С другой стороны христианин знает, что жало смерти уничтожено Христом (1Кор. 15:55) и что, если он верует во Христа и живет по Его заповедям, для него это жало более не страшно. Христианин только может сказать вместе с ап. Павлом: *«никто из нас не живет для себя и никто не умирает для себя, а живем ли – для Господа живем, умираем ли – для Господа умираем, и потому живем ли или умираем, всегда Господни»* (Рим. 14:7, 8). Люта только смерть грешника; а для праведника она есть «успление», начало отдохновения от трудов и подвигов земной жизни, переход в то состояние вечного блаженства, которое составляет цель человеческого бытия вообще. Вот почему лишь истинный христианин имеет разумное основание не бояться смерти и может утверждать: *«для меня жизнь – Христос, и смерть – приобретение»* (Флп. 1:21). Христианин любит и ценит земную жизнь, как великий дар Божий; но для него вожделенно и бытие за гробом, где его ожидает вечное и

неразлучное пребывание со Христом, чему здесь, на земле, нередко мешают соблазны, искушения и грехи. По этой-то причине даже ап. Павел, сравнивая земную жизнь с загробною, говорит: *«не знаю, что избрать. Влечет меня то и другое: имею желание разрешиться и быть с Христом, потому что это **несравненно лучше** (Флп. 1:22, 23).*

Лучшие представители язычества только смутно предчувствовали, что истинная причина предсмертного страха заключается именно в нашей греховной жизни и в предстоящей ответственности за нее в вечности. Так, Демокриту, напр., приписывают²⁶⁴ следующее изречение: «Некоторые люди, не зная о разрушении смертного естества, а между тем *мучимые угрызениями совести за сделанное в жизни зло*, все время жизни своей проводят в мучительном страхе и беспокойстве, измышляя ложное относительно того, что последует за их кончиною». Из этого изречения видно, что были люди и между язычниками, боявшиеся смерти по причине своей греховной жизни, – и Демокрит поступает несправедливо, осуждая их поведение. Еще точнее выразился²⁶⁵ один арабский поэт, который на вопрос сына: «неужели ты боишься смерти»? отвечал с грустью: «не смерти я боюсь, а того, что следует за нею»...

Но если страх пред смертью для человека совершенно естествен и свойствен самой *греховной* природе нашей, и если он изменяет свой смысл только в свете Божественного Откровения, то каким образом среди язычников могли быть проповедники не только равнодушного отношения к смерти, но даже прославления её, как блага, как чего-то, стоящего даже выше самой жизни?

Можно указать много причин, обуславливающих такое учение о равнодушном отношении людей к смерти; но мы остановим свое внимание лишь на важнейших из них.

Первой причиной – и самой главной, – без сомнения, нужно назвать некоторые философские мировоззрения, для которых, без внутреннего противоречия себе, неудобно признание разумного смысла за страхом пред смертью. Таковы, прежде всего, мировоззрения пантеистические и материалистические.

Пантеизм и материализм не допускают возможности бессмертия души в смысле продолжения личной жизни по ту сторону гроба, потому что признание такого бессмертия души противоречило бы их основным положениям и даже исключало бы их. Ибо – какой смысл имеет страх пред смертью? – Это – голос самой природы нашей, убеждающий нас в том, что нам принадлежит продолжение личной сознательной жизни и за пределами гроба, а не смерть в смысле бессознательного пребывания в «абсолюте» или «в лоне природы». Ясно, что и пантеисты, и материалисты, как скоро они не в силах отказаться от своих ложных мировоззрений, необходимо должны восставать против страха пред смертью, как прекращением *личного* бытия или переходом к другой личной, но уже вечной загробной жизни. По их мнению, зло, если только они не отрицают его совсем, свой корень имеет именно в *личности*, как индивидуальном бытии; а потому смерть или уничтожение *личного*, индивидуального бытия, с их точки зрения, равняется уничтожению самого корня зла, господствующего в мире. Конечно, если бы это предположение указанных мыслителей было справедливо, то само собою, разумеется, что смерти, как уничтожению самого корня зла, следовало бы только радоваться; а страх пред нею был бы неразумен. Но мы видели уже, что личность и индивидуальность не могут быть признаваемы, ни злом, ни источником зла.

Не менее же могут представить оснований для учения о равнодушии к смерти и другие ложно-философские воззрения, каковы, напр., оптимизм и пессимизм, старающиеся разрушить веру в личное бессмертие человека. Если этот мир есть наилучший из всех возможных миров, как учат оптимисты, и если даже смерть не есть зло, а добро; то и страшиться её, как добра, нет никакого основания. Напротив, если этот мир есть самый худший из всех возможных миров, как думал Шопенгауэр, а из древних – Сенека; то смерть не страшна, как переход в другой мир: в худший она (будто бы) уже не может привести нас! Вот почему против страха пред смертью по необходимости должны были восставать как оптимисты, так и пессимисты.

С другой стороны вполне достаточной причиной для появления учений о равнодушии к смерти должно быть признано и легкомысленное отношение большинства людей к окружающему миру, когда люди, поработанные эгоистическими страстями, предаются грубой, чувственной и развратной жизни, оправдывая свое поведение учением, подобным эпикурейству, – что никакой загробной жизни не будет, а потому и бояться её не следует, – что эта земная жизнь слишком кратка, а потому было бы неблагоразумно не проводить её в возможных удовольствиях. Эти люди, беспечные и чувственные, желая заглушить в себе голос мятущейся совести, также начинают обыкновенно обманывать себя и других, доказывая различными софизмами, будто бы неразумно бояться смерти. К таким людям должно отнести не одних последователей Эпикура, но всех вообще склонных жить эпикурейски; а такие люди всегда были и всегда будут. Их знал уже Соломон, прекрасно охарактеризовавший их в своей «Книге премудрости» (гл. 2). Вот что он пишет о них: *«Неправо умствующие говорили сами в себе: коротка и прискорбна наша жизнь, и нет человеку спасения от смерти, и не знают, чтобы кто освободил из ада. Случайно мы рождены и после будем как не бывшие: дыхание в ноздрях наших – дым, и слово – искра в движении нашего сердца. Когда она угаснет, тело обратится в прах, и дух рассеется как жидкий воздух; и имя наше забудется со временем, и никто не вспомнит о делах наших; и жизнь наша пройдет как след облака, и рассеется как туман, разогнанный лучами солнца и отягченный теплотою его. Ибо жизнь наша – прохождение тени. И нет нам возврата от смерти, ибо положена печать, и никто не возвращается. Будем же наслаждаться настоящими благами, и спешить пользоваться миром, как юностью; преисполнимся дорогим вином и благовониями и да не пройдет мимо нас весенний цвет жизни»...* «Так они умствовали, – говорит Соломон, – и ошиблись, ибо злоба их ослепила их, и они не познали тайн Божьих, не ожидали воздаяния за святость и не считали достойными награды душ непорочных» (Прем.2:1–22).

Вообще нужно заметить, что когда ум человека ослепляется страстями и чувственной привязанностью к миру, наибольшее беспокойство его совести причиняет именно мысль о Боге и мздовоздаянии в загробной жизни. Таковы все те люди, которых принято называть житейскими материалистами, все те люди, для которых не существует никаких высших нравственно-религиозных интересов. *«Они знают праведный **суд Божий**, что делающие такие (безнравственные) дела достойны смерти; однако не только их делают, но и делающих одобряют»* (Рим. 1:32). В действительности они более других боятся смерти; она им наиболее неприятна. Но эта-то именно трусость, малодушие, безвыходность, отчаяние, привязанность ко всему земному, подавленность духа и ослепленность ума заставляют их восставать как против бытия Божья, так и против страха смерти и проповедовать равнодушие к ней. Они напоминают нам тех маленьких капризных детей, которых бьют за шалость и которые от боли начинают уже рыдать, а между тем все-таки повторяют: «нет, не больно»! Они предполагают то, чего желают. И если, по справедливому замечанию Бэкона, бытие Божие отрицает лишь тот, кому выгодно, чтобы не было Бога, то тоже самое нужно сказать и об отрицающих бессмертие души: бессмертие человеческой души может отрицать только тот, кому выгодно, чтобы не было в загробной жизни возмездия; а с отрицанием бессмертия и загробного мздовоздаяния уже легко соединить и проповедь о равнодушии к смерти.

Возвращаясь к учению Фалеса о равнодушном отношении к смерти, мы можем утверждать, что оно совершенно последовательно вытекает из его общего мировоззрения. По учению Фалеса, все произошло из первовещества (воды) и все снова должно возвратиться в него. Что касается смерти, то она именно и есть такое возвращение человека в универсальное первовещество или, как говорили позднейшие материалисты, – «в лоно природы». Таким образом, смерть, по Фалесу, есть «*все равно*», что жизнь, потому что в мире, действительно, ничто не пропадает бесследно, а только переходит в другую форму бытия. Что такое учение неосновательно, – это доказывает и *современный нам материализм и история развития*

философской мысли. Недостаток учения Фалеса, как и всякого материалистического мировоззрения, вообще, состоит в том, что признается реальность и самостоятельность одного только вида бытия – вещественного. Но опыт и самосознание ясно говорят каждому, что кроме вещественного мира есть еще мир духа, которого нельзя вывести из воды и для которого, по разлучении его от тела, необходимо предположить особый вид бытия, а не простое «возвращение в лоно природы».

Учение пифагорейцев

Большим распространением и уважением пользовалось в древнегреческом мире учение *Пифагора*. К сожалению, сами пифагорейцы всегда окружали его такую непроницаемую таинственностью и наполнили его таким мистическим символизмом, что в понимании его расходятся даже и ученые нашего времени. Что, собственно, принадлежит Пифагору и что было привнесено в него впоследствии пифагорейцами, – этот вопрос должен быть отнесен к числу совершенно неразрешимых. Но нелегко определить и общий характер того учения, которое в настоящее время известно под именем пифагорейского. Есть в нем мысли, свойственные только пантеистическому мировоззрению, каково, напр., учение пифагорейцев о единице, как едином абсолютном начале, о Боге, внутри которого развиваются все явления мировой жизни, о мировой душе, о переселении душ и т. д. Но есть мысли в учении пифагорейцев, свойственный только дуалистическому мировоззрению. Неудивительно поэтому, если одни ученые ставят пифагорейское учение в связь с учением египетских жрецов, другие – с дуалистическим мировоззрением Зороастра и древних персов. Добро, по учению пифагорейцев, есть *единица*, под которой они разумели Бога, как единое абсолютное начало всего сущего, и человеческую душу, в которой это абсолютное начало находит свое наилучшее и яснейшее воплощение. Таким образом, по своему существу и природе, душа человеческая, как часть самого Божества, совершенна и добра, она от начала безгрешна и чиста. Зло, по учению пифагорейцев, есть разделение или раздвоение единицы – *двоица*, под которою они разумели первоматерию, как вещество, состоящее из двух главных стихий – земли и воды²⁶⁶. Эта-то первоматерия и есть, собственно, коренной источник зла. Сама по себе материя, по учению пифагорейцев, отличается неопределенностью, бесформенностью и нестройностью; она тождественна с природой зла, лишена ума и смысла и заключает в себе ложь и зависть²⁶⁷. Человеческая

душа, добрая по природе, падает и становится злой чрез свое соединение с материей и подчинение ей. Но она обладает возможностью всегда восстать из своего падения и снова быть доброю, без содействия посторонней помощи. Это может произойти тогда, когда душа вступает в борьбу с своим телом, и, победив воздержанием и другими аскетическими подвигами все чувственные похоти и страсти, подчиняет тело своей безусловной власти. Очевидно, что здесь мы имеем дело с ифическим дуализмом, подобным мировоззрению Зороастра. Но, не говоря уже о недостатках свойственных всякому дуализму вообще, учение пифагорейцев не могло быть признано удовлетворительным еще и потому, что оно оставляет совершенно неразрешенными самые существенные и важные для человеческого сознания вопросы: каким образом душа, добрая от природы, становится злой? Что побуждает ее к соединению с коренным источником зла – телом? Почему материя, сама по себе, должна быть мыслима злой, лживой и завистливой? Если душа обладает достаточными собственными силами для того, чтобы победить и подчинить себе тело, в то время, когда она уже поработана и подчинена ему, когда вследствие этого её природа из доброй, по существу, превращена в злую, однородную с природой тела, – каким образом вначале она так легко могла подпасть власти своего врага? Отчего она не воспользовалась своим могуществом при самом соединении своем с материей? На эти и подобные вопросы пифагорейцы не давали ответа. Они отметили, следовательно, лишь ту истину, что чувственные страсти часто побуждают человека к совершению злых и безнравственных действий и что аскетические подвиги могут служить одним из надёжнейших средств для подавления страстей и борьбы со злом в области нравственной жизни и деятельности человека.

Учение элеатов

Почти одновременно с мировоззрением ионийских физиков и пифагорейцев в древней Греции распространялось новое философское учение, известное под именем *элеатской философии*, представителями которой были: *Ксенофан* (род. ок. 620; ум. в 470 г. до Р. Х.), *Парменид* (род. ок. 536 г. до Р. Х.), *Мелисс* (ок. 440 г. до Р. Х.), *Зенон* (род. ок. 500 г. до Р. Х.) и *Горгий* (в V в.). Верно ли или нет предположение некоторых ученых, будто бы философское мировоззрение элеатов сложилось под влиянием индийского браминства и буддизма, – это для нас не представляет особенного интереса в настоящий раз, чтобы на нем останавливать свое внимание. Но не подлежит сомнению, что, подобно браминству и буддизму, философское учение элеатов, действительно, отличалось безусловно пантеистическим характером. Истинно сущим, как известно, элеаты признавали только бытие само в себе, – чистое, постоянное и неизменное, – бытие, которое в наше время принято называть абсолютным и безотносительным. Что же касается бытия изменчивого феноменального, то они отвергали его, как не сущее, не истинное, не реальное, как дело пустой иллюзии, как обман чувств, как нечто не действительное, – одним словом – только как бытие кажущееся или призрачное (δόξα). Мы не знаем положительно, на основании дошедших до нас отрывков из сочинений элеатских философов, как, собственно, эти мыслители учили о сущности добра и зла. Но, судя по общему характеру их мировоззрения, мы почти с уверенностью можем предполагать, что реальное значение зла они отрицали, относя его к бытию не сущему и призрачному. По крайней мере, нам достоверно известно, что самый выдающийся из элеатов – *Парменид*, развивая учение своего учителя – *Ксенофана*, не приписывал смерти никакого реального значения. По его мировоззрению, нет ни происхождения, ни смерти; а если нет смерти, то нет и болезней, нет и нарушения истинного бытия, в котором, как вечном, нельзя допустить никакого перерыва, и которое не есть

ни тело, ни дух, ни материя, ни разумение. Такое учение о зле, как бытии не истинном, не сущем, как явлении только кажущемся, ничтожном, и не имеющем реальности, – действительно свойственно вообще пантеистическим мировоззрениям, и мы еще встретимся с ним в системах позднейших пантеистических философов (напр., у Гегеля, Фихте, Шопенгауэра).

Учение элеатов само в себе включает непримиримое противоречие, а потому оно и неудовлетворительно для здравого человеческого разума. Спрашивается: откуда же это феноменальное, не сущее, призрачное бытие, к которому элеаты причисляют, между прочим, смерть а, следовательно – и всякое зло вообще? Оно не могло произойти из абсолютного начала или Бога, как называют его элеаты, ибо в таком случае, заключая в себе нечто не абсолютное, и само абсолютное не было бы абсолютным. С другой стороны, с точки зрения элеатской философии, нельзя признать за злом и самостоятельного бытия, потому что тогда оказалось бы рядом два абсолютных начала, и пантеизм превратился бы в дуализм. Называя зло бытием призрачным, не истинным или не сущим, пантеисты чрез это вовсе не разрешают вопроса о зле, а лишь стараются обойти его. По справедливому замечанию *В.Д. Кудрявцева*²⁶⁸ «не сущее не то же, что не существующее»; «назвать конечное (т. е. зло) бытием не истинным, даже не существующим реально в силу предписания абстракции, не значит еще уничтожить его». Наконец, нельзя пренебрегать и свидетельством ежедневного опыта, который ясно говорит нам о том, что, хотя зло и есть то, чего не должно бы быть, но что оно вовсе не призрачно, а имеет, без сомнения, свое полное реальное значение. Понятно, почему философия элеатов не могла навсегда удовлетворить сознанию мыслящих греков и должна была уступить свое место мировоззрениям другого рода.

Учение Гераклита

С учением элеатов не мог согласиться уже *Гераклит* (род. в 503 г. до Р. Х.), – этот «мрачный» и «плачущий» философ, стоящий со своим мировоззрением почти особняком среди древнегреческих мыслителей. В то время, как элеаты признавали истинно сущим только бытие постоянное и неизменное, а изменчивое и временное бытие объявляли иллюзией, Гераклит, наоборот, пришел к тому убеждению, что пребываемость и неподвижность бытия есть иллюзия, а истинно сущим должно быть признано именно постоянное движение, постоянная изменчивость, рождение и смерть, происхождение и исчезновение, непрерывная смена одних явлений другими и притом – всегда противоположными. Тем не менее, и мировоззрение Гераклита, как и учение элеатов, носит на себе явно пантеистический характер, так как, по учению Гераклита²⁶⁹ божественная сущность с необходимостью своей природы беспрестанно переходит в изменяющиеся формы конечного, и конечное имеет свое основание только в божественном, которое в своем нераздельном единстве есть вещество, причина и закон мира. Поэтому мир не есть *творение* Божие. Он никогда не имел начала и никогда не будет иметь конца. Он есть постоянное обнаружение в противоположностях единого абсолютного начала²⁷⁰. Это начало Гераклит называет *огнем* или теплым дыханием. Но под словом огонь он понимает не огонь в собственном смысле, а только ту живительную силу, которая сообщает движение мировой жизни, – начало чисто-метафизическое. В этом смысле для Гераклита вся вселенная, собственно, есть огонь в состоянии превращения, то воспламеняющийся, то потухающий, постоянно переходящий из одного состояния в другое. Основная ошибка элеатского мировоззрения, по учению Гераклита, состоит в том, что оно приписывает вещам постоянство бытия, которое им чуждо.

Истина, напротив, состоит в том, что в мире нет ничего твердого и пребывающего, но все находится в непрерывном изменении, как поток, в котором новые волны всегда вытесняют

прежние. «Все находится в движении; нет отдыха или покоя... Никто не был дважды в одной и той же реке, потому, что её воды, постоянно текущие, меняются; она разносит и снова собирает их; она переполняется и снова спадает; она разливается и опять входит в берега». Ничто не пребывает тем, что есть, все переходит в противоположное себе, все происходит из всего, все есть все; все есть одно, все становится всем. День бывает то короче, то продолжительней, точно также и ночь; сухость и влажность взаимно сменяют друг друга, солнце то приближается, то отдаляется от земли. Когда освещается верхний мир, нижний погружается в темноту, и наоборот. Видимое переходит в невидимое, невидимое – в видимое; одно занимает место другого; одно погибает для другого и чрез другого; великое питается от малого, – малое – от великого. Также и у человека природа берет одни части, а взамен их дает ему другие; она делает его большим, когда дает ему, и – меньшим, когда берет у него. День и ночь суть одно и то же, т. е., суть одно существо, которое лишь бывает то светлым, то темным; спасительное и вредное, верхнее и нижнее, начало и конец, смертное и бессмертное – одно и то же. Болезнь и здоровье, голод и насыщение, усталость и отдых совпадают одно с другим. Божество – это день и ночь, лето и зима, война и мир, полнота и недостаток. Из живого происходит мертвое, из мертвого живое, из молодого старое, а из старого молодое; из бодрствующего спящее, а из спящего бодрствующее. И этот поток рождения и исчезновения никогда не останавливается»²⁷¹.

Понимая жизнь мира как вечное течение вещей, как вечный прилив и отлив, как постоянную смену одних явлений другими, совершенно противоположными первым, Гераклит поступил только последовательно, когда *борьбу* или *спор* (πόλεμος) он объявил тем вечным, неизменным и всеобщим законом, которому все подчинено и которого не могут изменить ни боги, ни люди. По учению Гераклита, спор есть отец и владыка всех вещей – Πόλεμος πάντων μὲν πατήρ ἐστὶ πάντων δὲ βασιλεὺς, – закон и порядок мира²⁷². Но если смысл жизни состоит в непрерывной борьбе непримиримо противоположных начал, то понятно, как Гераклит должен был смотреть на существующее в

мире зло. Для него оно не есть зло в собственном смысле, не есть то, чего не должно бы быть, а напротив оно есть то, что необходимо должно быть, так как без него не возможна была бы и сама жизнь. По отношению к добру зло есть только его противоположение, но имеющее совершенно самостоятельное бытие; оно есть только особый порядок бытия, как и добро, и гармония мира была бы без него невозможна. Зло есть то же, что и добро, только формы проявления их различны. Хотя мы и называем злом, напр., болезни; но без них мы не имели даже и представления о том благе, которое доставляет нам здоровье. Как нет роз без шипов, так нет и радостей без горя; без трудов мы не чувствовали бы блага отдохновения и покоя; без неудач не было бы успехов, – без опасностей – храбрости, без порока – добродетели, и – наоборот. Даже смерть является злом для одного существа, чтобы быть добром для другого. Животные благоденствуют, истребляя растения; человек живет, истребляя растения и животных. Без зла мировая жизнь не имела бы смысла, и само добро перестало бы быть добром. Вот почему то, что людям кажется злом, есть, собственно, добро для них, и из всего устанавливается та сокровенная гармония, с которою нельзя даже сравнивать красоты видимого²⁷³. Между добром и злом находится такая внутренняя связь и взаимоотношение, что где начинается одно, там оканчивается другое, небытие одного обуславливает бытие другого: зло есть исчезающее добро, а добро – наоборот – есть уничтожающееся зло. Зло без добра, добро без зла – немыслимы; а потому очевидно, что как добро, так и зло имеют только относительное значение и бытие условное, но без которого однако же была бы невозможна та стройная гармония, которую мы замечаем в мировой жизни.

Таким образом, Гераклит, так сказать, узаконивает зло, даже более, – он ставит его выше добра, потому что *спор и борьбу* он признает основным и неизменным законом развития мировой жизни, а смерть и уничтожение – началом бытия. Но разрешает ли Гераклит интересующий нас и столь важный для общечеловеческого сознания вопрос о зле, его сущности и происхождении? Как можно видеть из всего выше изложенного, Гераклит, собственно говоря, лишь признает самый факт

существования зла в мире, но вопроса о его происхождении он даже и не затрагивает. Он знает только, что зло существует в мире в самых обширных размерах; но откуда оно явилось и почему оно господствует над всем, – об этом он ничего не знает. Оно представляется ему как бы неизбежным действием какого-то злого рока от вечности проявляющегося в мире в силу требования слепой необходимости.

Многие усматривают в мировоззрении Гераклита следы влияния персидского дуализма. Быть может, мнение это и верно, хотя у Гераклита дуалистическое мировоззрение не только не развивается со всею последовательностью, а даже переходит в явный пантеизм. Но нам представляется в учении Гераклита много сродного с некоторыми новейшими европейскими мировоззрениями, как, напр., дарвинизмом, указывающим на борьбу за существование, как на основное начало мировой жизни, и с учением Шопенгауэра, по которому два начала – утверждение воли к жизни и отрицание её – суть те главные, но друг другу противоположные регуляторы, которыми обуславливается самый характер мировой жизни. Впрочем, мировоззрение Гераклита хотя во многих пунктах и соприкасается с различными философскими учениями, но это ничего не говорит в пользу его внутренних достоинств потому что и все сродные с ним философские мировоззрения столь же несостоятельны в научном или логическом отношении, как и оно само.

В мировоззрении Гераклита ложны самые основные его положения, – что спор или борьба есть будто бы всеобщий закон развития жизни и что зло есть необходимый элемент, без которого будто бы было бы невозможно и самое развитие мировой жизни. В действительности мы видим напротив, что борьба есть не созидаящая, а только разрушающая сила, что жизнь развивается не вследствие столкновения противоположных начал, а лишь вследствие взаимодействия сил природы и её законов, их сродством и единением. Взаимное мировое тяготение, физическое тяготение или физическое сродство, химическое тяготение или химическое сродство, взаимное содействие и взаимная поддержка

различных органов и частей тела в живом организме, взаимно полезное сожитие, родовое чувство, любовь в её различных видах и проявлениях, способность к различного рода сближениям, сообществам и ассоциациям, – вот те созидающие начала, на которых развивается жизнь мира и человеческих обществ, а не спор и борьба, которые напротив только тормозят и задерживают правильное развитие мировой жизни.

С другой стороны, как мы видели уже, общечеловеческое сознание убеждает нас в том, что зло не есть явление необходимое, хотя оно и носит характер всеобщности. Все человечество убеждено в том, что оно есть именно то, чего не должно бы быть, т. е., есть явление случайное, а не необходимое. Все человечество в той или другой форме ведет борьбу с ним, желая достигнуть его уничтожения и отчасти даже уничтожая его, чего не могло бы быть, если бы действительно, как учил Гераклит, зло было столь же необходимо для развития мировой жизни, как и добро. В виду таких недостатков мировоззрения Гераклита совершенно понятно, почему оно не могло удовлетворить греческих мыслителей, и должно было уступить свое место другим мировоззрениям.

Учение Эмпедокла

Недостатки в учении Гераклита ясно видел уже Эмпедокл, хотя некоторые из древних и считали его даже слушателем Гераклита. Подобно ионийским физикам, Эмпедокл не мог допустить в мире ни происхождения, ни исчезновения. Под происхождением он разумел только соединение основных элементов. Поэтому он должен был допустить и два коренных начала, движущих жизнью: любовь и ненависть, который он поэтически изображает в виде двух враждебных божеств, постоянно оспаривающих друг у друга господство над мировой жизнью. Любовь – начало соединяющее, ненависть – разделяющее; а жизнь мира он уподобляет круговращению (кругу – σφαῖρος), состоящему из следующих моментов: абсолютное единство вещества, переход к его разделению, абсолютное разделение и возвращение к его единству, каковые моменты повторяются бесконечно²⁷⁴. Таким образом, Эмпедокл поступает гораздо последовательнее Гераклита, когда явления добрые и злые не просто противопоставляет одни другим, как противоположные и взаимно исключающие друг друга, но выводит их непосредственно из двух первоначальных и враждебных между собою элементов: любви и ненависти. Этот дуализм настолько очевиден, что на него не мог не указать уже Аристотель, утверждая, что Эмпедокл признал прямо противоположными принципами добро и зло²⁷⁵. Впрочем, справедливость требует сказать, что сам Эмпедокл не называл своего мировоззрения дуалистическим и даже, по-видимому, хотел избежать резкого дуализма в своем учении, почему любовь он объявил высшим и первоначальным принципом бытия, уверяя, что окончательная победа должна быть на стороне любви. Но в действительности этого нельзя вывести из его учения. Если в жизни ненависть и зло часто берут перевес над любовью и добром, если настоящая жизнь самым существованием своим обязана именно ненависти и злу, которые заставили единство вещества, сдерживаемое любовью, перейти в разделение, то очевидно, нельзя допустить

чтобы ненависть находилась в подчиненном отношении к началу любви, а скорее последовательнее было бы признать, что оба эти начала совершенно самостоятельны и независимы. Но если бы, вопреки требованиям разумной логики, мы и допустили вместе с Эмпедоклом в его системе первоначальность любви, то из учения нашего философа совершенно не видно, как и откуда взялась ненависть. Наконец, вместе с Гераклитом Эмпедокл признает зло явлением необходимым для мировой гармонии, что противоречит и свидетельству опыта и всеобщему сознанию человечества. Если, по Эмпедоклу, мировая жизнь сама по себе является злом, так как она обуславливается разделением единства вещества, то жизнь человеческая представляется как бы злом в особенности. Что разумел Эмпедокл под человеческою душою, – трудно сказать. Но несомненно, что он учил о переселении душ и потому считал величайшим злом умерщвление животных и употребление в пищу их мяса. Между прочим, он учил, что ненависть оторвала душу от мирового круга (σφαῖρος), где она от начала была смешана со всеми вообще существами и потому настоящая жизнь есть, собственно, поприще для искупления души за её *предвременное падение*. С этим учением вполне согласно и приписываемое Эмпедоклу следующее изречение: «Делом необходимости и древним, вечным, запечатленным великими клятвами решением богов является то, что если кто из демонов (полубожеств или гениев) осквернил свои члены посредством убийства или ложно поклялся, тот тридцать тысяч лет должен находиться и блуждать вдали от блаженных, подвергаясь за все это время рождению посредством различных видов существ смертных и претерпевая самые тягостные перемены жизни, как и я теперь не более, как беглец и изгнанник от Бога, покорный неистовствующему раздору. Я был уже некогда и мальчиком, и девочкою и растением, и птицею, и морскою рыбою»²⁷⁶. Так как основными элементами всего существующего Эмпедокл признавал огонь, воду, землю и безмерную высоту эфира, то учение как о духовности душ так и о переселении их, не находилось ни в какой внутренней связи с его общим

мировоззрением; оно, без сомнения, заимствовано у Пифагора, как последним – у египетских жрецов. Таким образом Эмпедокл, желавший избежать тех недостатков, которыми страдало мировоззрение Гераклита, в действительности только усилил их, ибо желая разрешить вопрос о происхождении зла, он никак не мог избежать почти такого же дуализма, на котором остановился еще Зороастр.

Учение Демокрита

Признавая четыре элемента первичными или основными началами миробытия и отрицая как происхождение, так и исчезновение, натурализм Эмпедокла представляет самый естественный переход к атомистическому материализму древнегреческой философии, представителем которого считается *Демокрит*, ученик Левкиппа. Не касаясь атомистической теории этого философа²⁷⁷ мы остановим свое внимание только на его учении о зле. В противоположность «плачущему» Гераклиту, мировоззрение которого более склоняется к восточному пессимизму, «смеющийся» Демокрит, без сомнения, разделял тот оптимистический взгляд, следы которого отчасти заметны уже и у Фалеса. По учению Демокрита, первоначальным должно быть признано добро; что же касается зла, то оно есть, собственно говоря, то же самое добро, но только искаженное или извращенное людьми. «Боги, – говорит он²⁷⁸, – и от начала подавали и теперь подают людям все только доброе, и отнюдь не злое, вредное и бесполезное. В это последнее сами люди впадают по слепоте ума и неведению». Человеку предоставлены все средства для того, чтобы он был счастливым; но то уже его собственная вина, когда он злоупотребляет ими во вред себе, обращая добро во зло. Каково поведение человека, такова и его жизнь. Зло больше всего приходит к человеку изнутри; а потому страсти суть самый главный источник, как зла, так и несчастий, постигающих человека²⁷⁹. Если бы тело затеяло тяжбу с душою по делу о злодеяниях, то душа не избежала бы осуждения. Откуда мы получаем добро, оттуда же нередко черпаем и зло; а между тем могли бы быть свободны от зла. Так глубина вод во многом полезна; но может быть и вредна, ибо представляет опасность утонуть в ней²⁸⁰. Из этих изречений с достаточною ясностью определяется оптимизм Демокрита, хотя, по-видимому, Демокрит и не всегда оставался верным ему. Есть изречения, приписываемые Демокриту, который находятся в противоречии с вышеприведенными и из которых видно, что

Демокрит не всегда считал добро даром богов или природы и не всегда признавал только одного человека виновником зла. «Доброе, – учил он²⁸¹, – и ищущим его достается не без труда, а злое приходит и к тем, которые не ищут его». Чтобы не уличать нашего философа в очевидном противоречии себе, нам оставалось бы только заподозрить подлинность этого изречения; но для этого мы не имеем никакого основания, признав подлинными отрывки из его многочисленных, но затерянных и не дошедших до нас сочинений. Поэтому более правдоподобным представляется – объяснить это противоречие тем, что сам Демокрит не всегда оставался верным своему оптимистическому мировоззрению. Но допустим, что, по Демокриту, все доброе от богов, а злое от людей. Откуда же, спрашивается, явилась у людей эта способность – все доброе постоянно обращать в злое и вредное? Видно, что и Демокрит не раз задумывался над этим вопросом. Есть изречения, которые свидетельствуют нам о том, что причину превращения добра в зло он полагал в «слепоте человеческого разума», «неведении», «незнания лучшего». Одно из таких изречений мы уже привели выше. Но вот еще некоторые заслуживающие внимания. «Злое у людей часто рождается из доброго, если кто из них не умеет благоуспешно управлять добром и пользоваться им. Однако потому несправедливо было бы считать это злом, а не добром: добро, кто хочет, может употреблять и во зло»²⁸². «Причиною греха бывает незнание лучшего»²⁸³. Невежество есть причина (αἰτία) всех пороков»²⁸⁴. Благоразумие, – по учению Демокрита²⁸⁵, – доставляет нам «три величайших блага – правильно мыслить, хорошо говорить и честно поступать». Такую причину добра и зла Демокрит мог указывать, очевидно, только потому, что, разумея под добром лишь то, что не выходит из своих границ и всегда остается в свойственной ему мере (καλὸν ἐνὶ παντί τὸ ἴσον), он определял как зло все то, что выступает из своих границ и является крайностью: зло есть то, что слишком много и слишком мало²⁸⁶. Но такое объяснение причины зла и его происхождения не могло быть признано удовлетворительным, потому что для каждого очевидно, что даже злых дел человека нельзя отождествлять с простыми

ошибками и погрешностями ума, что в злодеяниях главное значение принадлежит не заблуждениям мышления, а злему направлению человеческой воли. Это признавал, конечно, и сам Демокрит, называя часто злом то, что ясно свидетельствует об изворотливости ума, но причиняется злой волей. Так он говорит, что зло есть богатство, приобретаемое несправедливостью²⁸⁷, что междоусобие граждан есть зло во всяком случае²⁸⁸, что богам приятен только тот, кто ненавидит несправедливость²⁸⁹, что тот более несчастлив, кто причиняет несправедливость, чем тот, кто претерпевает несправедливое²⁹⁰. Наконец, он осуждает зависть, нерасположение к людям, скупость и другие пороки. Итак, учение Демокрита о зле разделяет все те недостатки, которые вообще свойственны оптимистическому мировоззрению. Опыт слишком ясно говорит каждому о существовании зла в мире, чтобы можно было его не видеть или чтобы отождествлять его с добром, понимая его только в смысле извращения или искажения добра. Вот истинная причина того, почему оптимизм Демокрита не мог долгое время господствовать над умами мыслящих людей древнего мира.

Учение Протагора и софистов

Противником Демокрита явился уже его друг и соотечественник Протагор, основатель школы софистов. Противоречивые положения различных философов и даже целых философских школ были причиной того, что ко времени Протагора (в V в. до Р. Х.) уже чаще и чаще стало высказываться в древней Греции положительное недоверие к объективному значению их учения. И софисты (Протагор и в особенности Продик) явились главными выразителями этого общественного недоверия к философской метафизике и ифике. Противоречия философских учений между собою они объясняли просто тем, что философы старались постигнуть непостижимое, т.е., то, что недоступно нашему чувственному восприятию, чего человек, поэтому и знать никогда не может. Знания наши, – учил Протагор, – по необходимости имеют только чисто субъективный характер; они зависят от того, что мы чувствуем и как мы чувствуем, а все выводы философской абстракции суть не более как пустая мечта праздных умов. Сама в себе истина непостижима, так как она не может быть воспринята нашими чувствами, не может быть дана непосредственным опытом. Поэтому доступное человеку звание всегда будет иметь только относительное, а не абсолютное значение. Истина есть то, что все признают истинным; добро есть то, что все называют добрым, хорошим, а зло то, что всем представляется злым или противоположным добру. Сам человек есть мера всех вещей; но человек не вообще, а только – как индивидуум. Поэтому софисты признавали столько же критериев истины и добра, сколько существует отдельных лиц. В подтверждение своего учения об относительности понятий о добре и зле софисты обыкновенно ссылались на непосредственное свидетельство опыта, который ясно говорит нам, что не всякое удовольствие есть добро и не всякая скорбь – зло. Что для одного является как добро, то для другого – зло. Ясно, что в определении как добра, так и зла существенное значение принадлежит нашему влечению, вкусу, воспитанию и даже темпераменту. От такого

неограниченного субъективизма софисты естественно перешли уже к нигилизму. Признав за понятиями добра и зла только относительное значение, они не придавали никакой силы ни законам, ни обычаям. По их учению, законы издаются людьми, для которых абсолютная истина так же недоступна, как и для тех, которые должны повиноваться законам. Вот почему они часто предписывают то, что противно природе. Вот почему они сами изменчивы и непостоянны. Естественным правом является только право сильного, и закон всегда имеет ввиду лишь выгоду законодателя, полезное для него. Ввиду такого изменчивого и субъективного характера законов софисты прямо объявили, что им повинуются лишь глупые и слабые; идеалом же для софистов представляется неограниченное самовластие, хотя бы оно было достигнуто и явно бесчестными средствами; самым счастливым человеком в мире они называли лишь какого-либо восточного деспота или персидского царя, достигшего трона бесчисленными интригами, коварством и чудовищными злодеяниями.

Древнегреческая софистика по своим основным принципам очень напоминает нам немецкую популярную философию или так называемую философию общего или здравого смысла, также признававшую истинным только то, что казалось таковым всем или большинству. Как и популярная немецкая философия, древнегреческая софистика сама по себе не имела никакого научного значения. Вся её заслуга ограничивается лишь критикою предшествовавших философских мировоззрений, чем она, не принося в область философского мышления ничего нового, только прокладывала путь новым направлениям. В этом смысле на древнегреческую софистику можно смотреть как на переходную ступень от натурфилософии архаического периода к истинной философии Сократа.

Учение Сократа

О философском учении Сократа говорить вообще трудно. Сам Сократ не оставил после себя никаких сочинений. По его собственным словам он ничего не писал. До нас не дошло даже таких отрывков из его сочинений, какими мы владеем от сочинений досократовских философов. О сущности и характере учения Сократа мы можем судить только по сочинениям Платона («Диалогам») и «воспоминаниям» Ксенофонта, да по некоторым кратким заметками Аристотеля. Но учение Сократа не всегда одинаково согласно излагается Платоном и Ксенофонтом, хотя они оба были любимыми учениками Сократа и потому имеют, по-видимому, одинаковое право па достоверность. И вот первое затруднение: кому в этом случае отдать предпочтение – Платону или Ксенофону?

И древние, и новейшие исследователи исторического развития философской мысли до враждебности не согласны между собою в решении этого вопроса. Одни оказывают более доверия Ксенофону, как историку, который не имел никакой другой цели, кроме беспристрастного занесения на страницы своих «воспоминаний» учения своего знаменитого и любимого учителя, а высокая степень его умственного развития служить достаточным ручательством за то, что он усвоил это учение с надлежащею точностью и основательностью; что же касается Платона, то эти ученые неохотно доверяют его беспристрастию в изложении учения Сократа именно потому, что он был не историк, а философ, который, питая глубокое уважение к своему учителю и зная, каким авторитетом и популярностью он пользовался среди своих современников, мог приписать ему многие собственные воззрения или, по крайней мере, изложить учение своего учителя в форме собственного философского понимания его. Другие исследователи напротив отдают предпочтение Платону, как философу, который лучше мог понять философское учение своего учителя, чем историк Ксенофонт, для которого философское мировоззрение, конечно, имело только второстепенное значение.

Другое затруднение для нас представляет то обстоятельство, что как современники так и позднейшие исследователи совершенно расходились в оценке значения и личности Сократа: одни несправедливо унижали этого поистине знаменитого древнегреческого мудреца, другие напротив идеализировали и превозносили его до извращения исторической правды. Уже Катон называл его властолюбцем, желавшим захватить в свои руки тиранию, народным агитатором, возбуждавшим к неповиновению законам, вредным болтуном; из новейших Бентам, Лянге, Грот, Льюис и др. также делают нелестные отзывы о Сократе, называя его развратителем юношества, изменником, пустым болтуном, который был не способен возвыситься до усвоения философских принципов предшествовавших мыслителей. Напротив, его ученики – Ксенофонт и Платон, равно как и многие из западноевропейских мыслителей чрезмерно идеализируют его, представляя его образцом умственного и нравственного совершенства, человеком высокой и безукоризненной нравственной жизни, мыслителем не только независимым и самостоятельным в отношении к предшествовавшим философам, но великим реформатором философской мысли, получавшим вдохновение от какого-то божественного существа или гения (демониона) и таким образом возвещавшим мудрость божественную, знание сверхъестественное, нечеловеческое. В своем восторженном благоговении к личности Сократа некоторые из западноевропейских ученых доходят до того, что ставят его выше ветхозаветных пророков и сравнивают даже с Самим Иисусом Христом!...

Что оба приведенных выше суждения о Сократе не верны, это понятно само собою. Конечно, не подлежит сомнению, что Сократ был великим мыслителем своего времени; быть может, верно и свидетельство о нем Ксенофонта, что он «более всех воздерживался от удовлетворения любострастия и объедению, был терпеливее всех в перенесении и холода, и зноя, и всяких трудов, так приучил себя к умеренности, что, при весьма ограниченном состоянии, совершенно безропотно

довольствовался тем, что имел». Но от этого еще далеко до того, чтобы преклоняться пред Сократом, как пред «образцом нравственной чистоты и совершенства» и сравнивать его с Иисусом Христом. Сами почитатели Сократа, восхваляя его, часто рассказывают о нем такие вещи, которые далеко не входят в понятие нравственного совершенства. Так, оказывается, что он был груб даже со своею сварливой женой²⁹¹. Кроме того, о Сократе рассказывают, что, при всем своем воздержании относительно пищи и питья, он часто прямо с городской площади, после своих философских бесед, вместе с друзьями отправлялся на пир Агафона, да и вообще «при случае, во время праздников или товарищеских пиршеств не прочь был разделить компанию, которой, – к слову сказать, – будучи приглашен, никогда не портил»²⁹². В этом случае ему в достоинство ставили то, что «не нарушая застолицы, он ухитрялся как-то после ночи, проведенной в пиршестве, быть по прежнему светлым и ясным»²⁹³. Поэтому совершенно справедливо замечает А. Введенский²⁹⁴, что Сократ был «человек великий, но не чуждый слабостей и недостатков». Он был лучший из греков своего времени, – но далеко не образец нравственной чистоты и совершенства в смысле нашего христианского понимания. То же самое нужно сказать о нем и как о философе. Он был сыном своего времени и своего народа: не пренебрегал, по свидетельству Ксенофонта, оракулами, гадал о будущем по полету птиц, по произнесенным наудачу словам предсказателей, по необыкновенным знаменаниям в природе и по жертвам.

По словам Ксенофонта, «в народе носилась молва, будто Сократ поговаривал о себе, что какой-то дух открывает ему то и то»; ясно, что мудрости Сократа приписывается характер божественного происхождения. Известия Ксенофонта и Платона об этом духе или демонионе Сократа настолько противоречивы, что на основании их почти невозможно составить ясного и определенного представления. Мало того, что Ксенофонт противоречит Платону, а Платон Ксенофону, но и каждый из них противоречит еще и самому себе. Так, выше мы видели, что, по свидетельству Ксенофонта, только «в народе носилась

молва, *будто* Сократ поговаривал о себе, что какой-то дух открывает ему то и то»; но тот же самый Ксенофонт в начале своих *воспоминаний* о Сократе (1,1. 4²⁹⁵) говорит не на основании народной молвы, а как ученик Сократа, как непосредственный свидетель описываемых событий, что «Сократ довольно часто указывал друзьям, что делать и чего не делать, *согласно предзнаменованиям демониона*». Чему же верить? Платон согласен с последним, – что Сократ действительно говорил о воздействии на него божественного духа, обитавшего в нем. Свидетельства об этом мы находим во многих сочинениях Платона, в которых Сократ представляется излагающим свое учение или защищающим себя. Так в Апологии Сократа²⁹⁶ мы читаем: «чудесное явление это началось во мне с детства. Голос этот говорит во мне, когда удерживает меня от какого-нибудь поступка, на который я решился; но никогда, ни к чему не побуждает. Этот-то голос удержал меня принять участие в ваших (Афиняне) делах общественных и, вероятно, к лучшему для меня... От этого (участия в общественных делах) воздержал меня таинственный и божественный голос... Всегдашний мой внутренний голос, который так часто беседовал во мне продолжении моей жизни²⁹⁷ и который в случаях гораздо менее важных, предостерегал меня против угрожавшего мне зла, теперь, когда со мною случилось то, чему вы все были свидетелями (осуждению на смерть), то, что можно считать и обыкновенно считают величайшим несчастьем, какое только может постигнуть человека, – этот божественный голос не остановил меня ни утром при выходе из дому, ни тогда, когда я явился пред судилище; он молчал во все время, когда я говорил к вам; а он нередко останавливал меня среди прежних бесед моих. Теперь он – этот божественный голос – не воспротивился ни одному из моих деяний, ни одному из слов моих. Чему я должен приписать это молчание? Я вам объясню причину. Это дает повод заключать, что случившееся со мною есть благо и что мы, конечно, находимся в заблуждении, считая смерть злом. По крайней мере, я имею тому очевидное доказательство: иначе было бы невозможно, чтобы внутренний голос мой не

предупредил меня в том, что меня ожидает зло». О демонионе своем Сократ свидетельствует и в диалогах Платона – Федре, Эвтидеме, Теэтете. Как же – спрашивается после этого, – любимый ученик Сократа, историк Ксенофонт мог приписать только народной молве, будто Сократ поговаривал о себе, что какой-то дух открывает ему то и то?

Другое противоречие заключается в том, что, по свидетельству Ксенофонта, демонион указывал всегда Сократу, что делать и чего не делать; а Сократ, по свидетельству Платона, сам утверждает²⁹⁸ что демонион «всегда удерживает Сократа, что он намеревается сделать и никогда не побуждает». Но если мы внимательно проследим, что говорится о демонионе Сократа в различных диалогах Платона, то ясно увидим, что в этом случае Платон противоречит и самому себе, – увидим, что, по его собственным словам, демонион не только удерживал, но и побуждал Сократа. Так напр, в Теэтете мы читаем слова самого Сократа: «живущей во мне демонион с одними препятствовал вступить в общение, а с другими дозволял»; в Апологии; «мне заниматься этим (отыскиванием истины) приказано богом» и т.п.

В виду сказанного представляется слишком легкомысленным, когда некоторые в демонионе Сократа готовы видеть непосредственное воздействие Св. Духа, подобно ветхозаветному вдохновению, или даже только явление медиумизма в новейшем смысле этого слова. Вероятнее всего, что Сократ, говоря о своем демонионе, думал то же, что и каждый язычник того времени, ежедневно узнававший посредством изречений оракула волю богов – покровителей семьи; а любимые ученики его, из благоговения к памяти учителя, приписали этому простому языческому обычаю высшее реальное значение, желая объяснить мудрость Сократа непосредственно божественным происхождением. На это указывает отчасти и сам Сократ, когда, говоря о том, что ему повелено богом испытывать истину выдаваемую за мудрость, он объясняет²⁹⁹, как именно повелел ему это Бог: «и чрез изречения оракула, и чрез сновидения и всяким другим способом, каким только божественная воля повелевала

человеку что-либо делать», т.е., чрез гаданье по полету птиц, по внутренностям жертвенных животных, по шелесту листьев и т.п. Мы останавливаем свое внимание на демонионе Сократа потому, что от того или другого решения этого вопроса зависит наше отношение к учению Сократа о зле и его сущности. В самом деле, если бы мы вынесли убеждение, что Сократ учил действительно по Божественному вдохновению, то в настоящей главе, где мы имеем в виду только учение разума человеческого о зле, мы даже и не упомянули бы о том, что приписывается Сократу. Впрочем, учение Сократа само по себе лучше всего свидетельствует нам, что оно имеет не божественное или демоническое, а чисто человеческое и совершенно естественное происхождение. Сократ сам неоднократно говорит о том, что своим умственным развитием он много обязан трудам предшествовавших мыслителей. «Сокровища древних мудрецов, оставленные ими в их писаниях, – говорил Сократ по воспоминаниям Ксенофонта (I, 6, 14), – я тщательно разбираю и прочитываю вместе с друзьями моими; и если что видим в них хорошего, то выбираем». Сократ, как оказывается, был хорошо знаком (чрез Евклида и Дамона) с мировоззрением элеатов, лично беседовал с философами этой школы Парменидом и Зеноном; чрез Архелая и Дамона он усвоил учение Анаксагора; Симмиас и Дамон познакомили его с мудростью пифагорейцев; он читал философское сочинение Гераклита и, по свидетельству Диогена Лаэртция (II, 22), отозвался о нем Еврипиду таким образом: «что я понял в нем, то превосходно; поэтому я думаю, что так же хорошо и то, чего я не понял». Наконец, Сократ бывал на уроках софиста Продика, влияние которого в своих лучших чертах более всего сказалось на его собственном мировоззрении, – и Сократ сам называл себя учеником этого знаменитого софиста. Сократ, как видно из диалога «Теэтет» (151, в.), не скрывал своей зависимости от софистов и иногда даже ссылался на них. Поэтому совершенно справедливо поступают, когда, сравнивая Сократа с софистами, последних называют юношами, а первого – мужем. Что было у софистов дурного и безнравственного, к тому Сократ остался

чужд, но все лучшее и истинное он раскрыл с редкою последовательностью.

Сократу ставят в заслугу, кроме его вполне самостоятельного метода философствования, главным образом то, что он «первый, – как говорит Цицерон³⁰⁰, – низвел философию с неба, водворил ее в городах и даже ввел в дома, и побудил к исследованию жизни и нравов, и вообще добра и зла». И действительно, к этой цели Сократ шел вполне сознательно, отказываясь от метафизики и переходя в область ифики. По свидетельству Ксенофонта³⁰¹, Сократ настоятельно указывал на то, что вопрос о происхождении мира неразрешим для человека и что поэтому нужно, оставив дела божеские, посвятить себя изучению дел человеческих. И в одном из Платоновых диалогов (Федр, 8) Сократ представляется рассуждающим таким образом: «У меня нет досуга для подобных предметов, и я скажу тебе почему: я еще неспособен познать самого себя, *сообразно Дельфийскому оракулу*, и мне кажется смешным, не зная себя, входить в рассуждение о том, *что до меня не касается*» (?).

Но действительно ли Сократ *первый*, как говорит Цицерон, нашел необходимым оставить метафизику Анаксагора, Гераклита, элеатов, пифагорейцев и т. д. и перейти к изучению только «дел человеческих»? На этот вопрос после сказанного ответить легко. Мы видели, что уже софисты высказали решительное недоверие к предшествовавшим им метафизическим учениям и предлагали ограничиться изучением лишь того, что доступно нашему чувственному восприятию. Велика заслуга Сократа, что он возбудил и, насколько для него было возможно, разрешил многие вопросы ифики; но в его отрицательном лишь отношении к тем метафизическим вопросам, которые никогда не потеряют своего значения для человечества, мы еще не видим ничего особенного, что заставило бы нас вместе с Цицероном и другими превозносить Сократа, как «мудрейшего из мудрых». По нашему мнению, заслуга Сократа была бы несравненно больше, если бы, разрабатывая ифику, он вместе с тем с равным усердием и свойственным ему умением потрудился и для метафизики, если

бы раскрывая условия развития самосознания, он в то же время не оставлял без внимания и того, что составляет содержание человеческого сознания.

Все учение Сократа обыкновенно выводят из его основного положения: «познай самого себя». Но это изречение, однако же, было высказано первоначально не Сократом; Сократ нашел его уже готовым в виде надписи на храме *дельфийского бога*. Конечно, Сократ раскрыл это начало со всей полнотой и основательностью, и в течение всей своей жизни старался о том, чтобы провести его в сознание общества. Но думается, что сделавший эту надпись и повесивший ее на храме дельфийского оракула предупредил Сократа. И для него это изречение, по всей вероятности, не было только бессмысленною фразою; и он повесил его на храме, конечно, не с иною целью, кроме той, чтобы проводить его в сознание общества.

Так как учение Сократа было посвящено решению почти исключительно ифических вопросов и так как оно было прославляемо и прославляется в такой степени, что ему приписывается почти божественное происхождение, – то естественно, конечно, ожидать, что именно в нем мы встретим наиболее удовлетворительный (для древне-языческого мира) ответ на интересующий нас вопрос о зле, его сущности и происхождении. Но в действительности такого рода предположения оказываются обманчивыми.

Отказавшись от исследования метафизических вопросов, Сократ, по-видимому, не выработал себе точного и определенного представления даже и о том, что такое добро и что такое зло, в чем состоит их сущность и из какого источника они берут свое начало. Конечно, только эта неопределенность основных начал в ифическом учении Сократа может быть названа причиной того, что всегда существовало и ныне существует между мыслителями несогласие относительно понимания даже чисто ифического учения древнего знаменитого философа.

Ученики Сократа, как известно, распались даже на две школы: киринейскую и циническую. Новейшие мыслители также

расходятся в своих суждениях об учении Сократа почти до непримиримых противоречий. Одни превозносят его, приписывают Сократу в истории древнегреческой философии почти такое же значение, какое принадлежит Канту в новой философии, утверждают, что под добром он разумел только одно нравственно-высокое, само по себе священное, а его нравоучение ставили наравне с учением христианским, потому, что он проповедовал любовь к врагам, запрещал платить злом за зло и требовал делать добро тем, которые причиняют нам вред. Другие напротив пришли к тому заключению, что Сократ был родоначальником новейшего утилитаризма, третьи называют его просто эвдемонистом, хотя и не в том грубом виде, какой получило это учение в устах Эпикура. Так, – Джон Стюарт Милль³⁰², Д.С. Блекки³⁰³, Л. Шмидт, К. Кэстлин, Циглер, Целлер и др. прямо считают несомненным, что Сократ был утилитарист. Греческое слово «полезный» (χρήσιμος или ὠφέλιμος) встречается постоянно в его разговорах и полезность лежит, действительно, в основании всего его учения, составляет единственную цель всех его разговоров. Он настолько был пристрастен к утилитаризму, что свое учение о добродетели, основанной на знании, доводил до крайних пределов, и, разумеется, в некоторых случаях впадал в несомненную фальшь»³⁰⁴. Нельзя безусловно согласиться с мнением этих мыслителей относительно того, что Сократ был основателем теории утилитаризма, как понимаем ее мы в настоящее время. Но нельзя совершенно отвергать и *некоторой* основательности этого мнения. Не раскрыв предварительно путем самостоятельного исследования, в чем состоит сущность добра и зла, Сократ взял эти понятия готовыми и с тем смыслом, какой им придавало обычное народное понимание; Сократ, как увидим ниже, действительно, часто смотрел на добро только как на полезное для человека.

Можно думать, что явления мира физического он считал совершенно безразличными, – ни добрыми, ни злыми, но такими, которые могут приносить человеку только пользу или вред. По его словам, он не знал даже того, есть ли смерть зло, хотя в то же время знал хорошо, что она есть дело

несправедливости. Но из общего рассуждения его вытекает, что и смерть, как дело несправедливости, не должна быть признаваема злом, потому, что она есть средство для доброй цели (небытия или другой жизни). Эту же точку целесообразности в суждении о добре и зле Сократ переносит и в область нравственной жизни. И здесь добро и зло являются для него обыкновенно понятиями только относительными и условными, вследствие чего добро легко может переходить во зло и наоборот. Даже одна и та же вещь, по Сократу, может быть и доброй и злой, смотря по тому, насколько она пригодна для одной цели и недостаточна для другой; все является добрым или злым только для того, к чему оно относится. «И невозможно, – говорит Сократ, – такое добро, которое не было бы таковым ни для чего».

Но признав значение добра только в отношении к другому, Сократ неизбежно должен был прийти к тому заключению, что на добро следует смотреть только как на полезное, а на зло – наоборот – как на вредное. Так действительно и случилось. Вот, например, как рассуждал Сократ с Эвтидемом об этом предмете, по воспоминаниям Ксенофонта³⁰⁵. «И добро, Эвтидем, нужно таким же образом исследовать? – как? По твоему мнению, одно и то же полезно всем? Нет. Следовательно, ты предполагаешь, что то, что полезно одному, бывает иногда другому вредно? – Да, я вполне в этом уверен. В таком случае ты, ведь, называешь хорошим не что иное, как полезное. – Да. – И так полезное есть добро для того, для кого оно полезно». Отсюда очевидно, что для Сократа только польза и вред были тем единственным критерием, которым он пользовался при определении добра и зла. Но этого мало, по свидетельству того же самого Ксенофонта, Сократ часто и самым определенным образом высказывал, что полезное и вредное не только суть критерии для определения добра и зла, но что полезное и есть именно добро, а вредное зло. «Добром, – говорит Сократ, – я называю полезное», или: «Полезное и есть добро». Правда, есть и такие изречения, приписываемые Сократу, на основании которых можно предполагать, что Сократ разумел иногда под добром и нравственно-возвышенное или

нравственно-священное само по себе. Но это только доказывает высказанное нами предположение, что в определении основных нравственных начал Сократ не возвышался над обычным уровнем тогдашнего понимания вообще. По свидетельству лиц, заслуживающих полного доверия (напр. Л. Шмидта) древний грек времен Сократа словом «ἀγαθός» (благий, добрый) обозначал, а) благородное происхождение, б) все полезное или пригодное и в) нравственно-высокое. Ясно, что в этом отношении Сократ являлся только истолкователем господствовавших тогда воззрений.

Величайшим добром, которое ценимее всего, Сократ называет мудрость или знание. Есть изречения, в которых Сократ понимает под добром лишь понятие, мыслимое как цель, а делание или осуществление добра есть только поведение человека, соответствующее этому понятию, т.е., есть не что иное, как знание (мудрость) в его практическом применении. Все другие добродетели он ставит в зависимое отношение от знания. По свидетельству Ксенофонта (III. 9, 5), сущность вообще всех добродетелей Сократ полагал в знании, ибо, прежде чем быть добродетельным, нужно знать, в чем состоит справедливость, мужество, честность и т.д. «Единственная настоящая монета, на которую надобно выменивать все остальное, – говорил он Симмиасу, – это – мудрость. Ею можно достигнуть всего, иметь все: мужество, умеренность, справедливость. Одним словом, истинная мудрость соединена с добродетелью независимо от удовольствий, опасений; огорчений и других страстей... Настоящая добродетель заключается в том, чтобы себя очищать ото всех страстей; а умеренность, справедливость, мужество и мудрость – вот средства очищения³⁰⁶». Мало того, Сократ считал знание даже источником добра, как умственное невежество – источником зла. Кто имеет истинное знание, тот обладает уже и способностью различения добра и зла с тем, чтобы избирать и совершать первое, отвращаясь от последнего и презирая его. Добро, – говорит Сократ³⁰⁷, – несравненно лучше и полезнее зла, а потому, если только человек *знает* его и умеет отличать

его от зла, он всегда охотно будет предпочитать его всему другому. В виду этого Сократ не допускал даже и возможности того, чтобы человек понимающий, что – добро и что – зло, знающий, что, для него добро полезно, а зло вредно, мог избрать зло, т. е., то, что для него не только невыгодно, но и вредно. Совершенной испорченности нравственной природы человеческой Сократ, по-видимому, не признавал. Не стыдно ли, – спрашивал он Федона³⁰⁸, – делаться ненавистником людей через то, что, по неопытности нашей и незнанию людей, мы составили себе о них ложное понятие. Тот, кто в некоторой степени обладает знанием человеческого сердца, убежден, что весьма мало есть людей как вполне добродетельных, так и совершенно злых, а что большая часть людей занимают середину между этими двумя крайностями... Если бы предложили награду за злобу, то немногие явились бы на состязание».

Вот, в сущности, учение Сократа о добре и зле. Что оно не могло быть удовлетворительным для человеческого сознания, – это понятно само собою. Где добро понимается *только* как полезное или выгодное, а зло – как вредное и убыточное, где за добром и злом признается *только* относительный, случайный и изменчивый, а не абсолютный характер, там добро очень легко смешивается со злом и извращаются все нравственные понятия: эгоизм нередко занимает место любви, как это мы и видим в утилитаризме нашего времени. Этот же, хотя и утонченный, эгоизм Сократовой морали ясно свидетельствует о совершенной невозможности – проводить сравнение между учением Христа и учением Сократа. Христос учил: *«любите врагов ваших, добро творите ненавидящим вас»* (Мф.5:44). Сократ мыслил еще слишком по – язычески, чтобы возвыситься до этой богооткровенной истины. Вот почему он восхвалял только того человека, который предупреждает врагов злом, а друзей – благодеяниями³⁰⁹.

Что в области нравственной жизни добродетель у Сократа отождествляется с мудростью или знанием и что знание именно выставляется причиною того, что человек избирает и совершает добрые дела, а невежество называется источником зла, – в

этом несомненно – отличительная особенность моралистического учения Сократа; но не подлежит никакому сомнению и то, что действительность слишком часто говорит против такого тесного взаимоотношения между знанием и нравственностью, чтобы можно было удовлетвориться учением Сократа. Кроме того, каждому очевидно, что добрые и злые дела человека более зависят от его воли, чем от его познаний. Правда, защитники Сократа обыкновенно указывают на то, что под мудростью Сократ понимает не теоретическое только познание, а и знание опытное, соединенное с непоколебимым убеждением и являющееся таким образом уже в виде моральной силы; но это значит – оправдывать учение Сократа, навязывая ему такие мысли, которых он, по крайней мере, никогда не высказывал с определенной ясностью.

После Сократа три ученика его – *Евклид*, *Антисфен* и *Аристипп*, разошедшись в понимании своего учителя, образовали свои самостоятельные философские школы: Евклид мегарскую или школу сократиков, Антисфен – циническую, Аристипп – киринейскую или идоническую.

Учение Евклида

Евклид, оставаясь верным нравственному учению Сократа, не мог быть вполне удовлетворен им вследствие отсутствия чисто метафизических начал, на которых бы основывалось его учение о нравственности. Но Евклид не оставил после себя никакого особенного или самостоятельного мировоззрения. Он усвоил себе пантеистическое мировоззрение элеатов и добро объявил сущностью всего мирового бытия, приписав ему все те предикаты и определения, которые, по Пармениду, принадлежат только *сущему*. По свидетельству Диогена Лаэртция, Евклид учил, что существует лишь одно добро, которое пребывает неизменным и всегда себе равным, что все наши высшие понятия суть только различные наименования его, сами по себе не имеющие никакого существенного значения. Что касается зла, то, по учению Евклида, оно есть ничто, простое отсутствие добра, есть нечто не сущее.

Таким образом, как и нужно, было ожидать, последовательно проведенное учение Сократа о добре и зле вынудило Евклида и его учеников пожертвовать злом в пользу добра, отрицая его реальность. Мировоззрение мегарской школы вследствие этого является пантеистическим оптимизмом со всеми его недостатками и крайностями. Вопрос о зле, его сущности и происхождении остался нерешенным, ибо в действительности зло в мире не перестало существовать от того, что мегарцы называли его реально не существующим. Самый пантеизм элеатов оказался только механически соединенным с морализмом Сократа и должен был, как увидим ниже, превратиться в дуалистическое мировоззрение Платона, так как для зла нужно было указать особый источник его происхождения.

Учение циников

Циники в лице Антисфена и Диогена Синопского ничего не прибавили к учению Сократа о добре и зле. Усвоив односторонне взгляд Сократа на умеренность, как на источник добродетельной жизни, они также односторонне поняли и нерасположение Сократа к метафизическим учениям. По свидетельству Диогена Лаэртца³¹⁰ циники прямо презирали «умозрительную и физическую философию» и занимались лишь исследованием о нравственности. Но относясь враждебно ко всякому умозрению, они не придавали никакого значения общим понятиям, определению и противоположению. Вследствие этого, они даже и не могли оказать какого-либо содействия в раскрытии *понятия* о зле, его сущности и происхождении. Все явления физического мира они, по-видимому, считали безразличными или скорее – добрыми, чем злыми, когда советовали жить *согласно природе* и в природе не видели ничего гнусного и заслуживающего отвращения. Ничего не сделали циники и для выяснения понятия о добре и зле в области нравственной жизни, хотя и много любили рассуждать о добродетели. До нас дошло несколько сентенций, приписываемых циникам; но из них трудно вывести, что-либо определенное. Так, они называли добром *для человека* (т. е., добром относительным) все то, что свойственно его природе; а все чуждое ей объявляли злом. «Нет добра кроме добродетели, и нет зла, кроме пошлости; что не принадлежит ни к тому, ни к другому, то для людей совершенно безразлично». Наибольшим злом циники считали удовольствие, богатство, роскошь, удобства жизни; в противоположность этому как на добро (очевидно, в смысле добродетели) они указывали на труд, умеренность и воздержание; честь от людей, по их учению, зло, презрение от них – добро.

Учение Аристиппа

Аристипп, основатель киринейской школы, усвоив от Сократа, а может быть, даже еще от софистов, отрицательное отношение к досократовской метафизике, пошел по этому пути далее, отрицая возможность для человека познания даже и внешней природы. Остались у него некоторые пункты соприкосновения и с циниками. Так, подобно циникам, он проповедовал космополитизм, общность жен и детей, отвращение к прогрессу и цивилизации, отдаливших человека от природы и естественности, презрение к общепринятым законам и правилам приличия, отрицание бытия Божия и бессмертия человеческой души и т. п. Но если в этих пунктах Аристипп был еще согласен с циниками, то зато он совершенно расходился с ними во всем остальном. Циники, как мы видели, считали удовольствия величайшим злом, а трудовую жизнь – добром, или, лучше сказать, благом; Аристипп проповедовал совершенно противоположное. Он признавал величайшим благом удовольствие, так как оно будто бы вполне согласно с требованиями природы, а злом считал он всякого рода труды и подвиги, если они соединяются с страданиями и лишениями, так как это будто бы есть уже извращение природы. Согласно учению Сократа, мыслители киринейской школы не полагали существенного различия между добром и злом, а считали эти понятия относительными, случайными и изменчивыми, так как, по их мнению³¹¹ не существует по природе ни справедливого, ни хорошего, ни злого: все это признается таковым только по общепринятому закону и обычаю. О добре и зле, хорошем и дурном Аристипп и его последователи судили вообще с точки зрения полезности и приятности. Даже дружбу, которую так высоко ценил древнегреческий мир, они причисляли к добрым явлениям лишь в той мере, в какой другом можно пользоваться для личных целей, – для пользы или удовольствия.

Так как последователи этой философской школы считали наилучшею жизнь соответствующую требованиям природы, то следовало бы предполагать, что в суждении о добре и зле они,

подобно Евклиду, будут склоняться к оптимизму. Но в действительности случилось как раз противоположное. Идони́зм Аристиппа у Феодора, а особенно у Гегезия прямо перешел в пессимизм³¹². Феодор учил, что в мире больше зла, чем добра, и что поэтому главным и существенным следует признавать не добро, а зло, скорби, страдания и несчастья. Гегезий пошел дальше и стал утверждать, что жизнь этого мира наполнена одними скорбями и бедствиями. Такая жизнь может казаться благом только одним глупцам; люди разумные напротив всегда и охотно предпочтут ей совершенное небытие. Поэтому Гегезий стал прямо проповедовать самоубийство, и многие, будучи убеждены им, действительно оканчивали свою жизнь самоубийством, что побудило правительство принять соответствующие меры против такой неестественной пропаганды. Но пессимизм, как мы видели, не разрешает вопроса о зле, его сущности и происхождении.

Учение Платона

Наиболее верным и последовательным учеником Сократа признается, по справедливости, *Платон* (429 – 348 до Р. Х.), основатель особой философской школы, так называемых *академиков*. К сожалению, нужно, прежде всего заметить, что весьма трудно отделить учение Платона от учения Сократа, потому что в обоих многочисленных диалогах Платон выводит действующим лицом Сократа; но когда он в уста этого Сократа влагает собственное учение, а когда подлинно сократовское? Историки философской мысли в этом случае поступают таким образом. Диалоги Платона они проверяют «Воспоминаниями» Ксенофонта, и то, что и обоих памятниках приписывается Сократу, они называют учением Сократа; остальное в диалогах Платона признается подлинным учением Платона. Вследствие этого все диалоги Платона обыкновенно разделяются на две группы: сократические и конструктивные. К последним относятся *Тимей*, *Теэтет*, *Филеб*, *Республика*, *Софист* и др. К сожалению, нужно сказать еще, что подлинность некоторых из этих диалогов, например, *Филеба* и *Софиста*, многие ученые подвергают сильному сомнению.

Что же такое, по Платону, добро и что такое зло? Собственно говоря, Платон точно так же не высказывает ясного и определенного понятия о добре и зле, как и его учитель Сократ. Сократ, как мы видели, отождествлял добро с благом, называл добром то, что составляет наивысший и последний предмет человеческого стремления, и что доставляет людям блаженство. В *Филебе* Платон также проводит ту мысль, что под добром следует разуметь то, что составляет цель человеческой жизни и деятельности, чего все желают, что, следовательно, людям представляется как наивысшее благо. В более частных определениях понятия добра Платон близко сходится с другим учеником Сократа – Евклидом, который объявил добро основным началом всякого реального бытия. Идея добра, по Платону, есть первоначальная и наивысшая из всех идей. Как в видимом мире солнце производит вместе жизнь и познание, как

оно освещает глаз и чрез то делает видимыми все вещи, а вместе с тем является и истинной причиной всякого произрастания, так в мире сверхчувственном *добро является источником бытия* и знания, познаваемости и познания; и как солнце выше света и глаза, так добро выше бытия и знания³¹³). Ясно, что с этой точки зрения добро становится уже не только предметом человеческого стремления, но и последней целью всей мировой жизни, тем образцом, который созерцает божественный разум и которым он руководствовался при образовании и устройении мира.

Но добро, по Платону, нельзя мыслить выше божества, – ибо в таком случае оно было бы причиной самого божества, что противоречило бы понятию божества; нельзя мыслить его и рядом с божеством, ибо чрез это само божество мыслилось бы, как нечто ограниченное и даже совершенно излишнее, так как добро само по себе есть бытие реальное и субстанциальное, действующая причина всего действительно существующего; наконец, по Платону, нельзя мыслить добро и ниже божества, как его творение, потому что в таком случае добро не могло бы быть абсолютным началом всего действительно существующего, последней целью мира. Таким образом, остается признать только одно, что добро Платоном отождествляется с самим божеством. И действительно, в диалогах Платона есть места, который вполне подтверждают это предположение. Так, в *Филебе*³¹⁴ прямо говорится, что божественный разум есть не что иное, как добро. В *Республике*³¹⁵ идеей добра называется то, что сообщает вещам бытие, познающему рассудку – способность познания, т. е., причина всего истинного и прекрасного, первоисточник света, действительности и разума. В диалоге «*Тимей*»³¹⁶ все эти черты переносятся уже на Димиурга или мирообразователя, т. е. на само божество. «Пожелав, чтобы все было хорошо, а худого по возможности ничего не было, Бог таким-то образом все подлежащее зрению, что застал не в состоянии покоя, а в нестройном и беспорядочном движении, из беспорядка привел в порядок, полагая, что последний, во всяком случае, лучше первого». Кроме того, если бы у Платона идея добра не была

отожествлена с самим божеством, то невозможно было бы понять, каким образом эта идея могла бы перейти в явления феноменального мира, как основание всего реально существующего, потому что идеям самим по себе, а в том числе и идее добра, Платон не приписывает никакого движущего принципа, который мог бы служить побуждением для их перехода из сверхчувственного бытия в феноменальное. Далее, принцип высшего единства бытия Платон называет безразлично то добром, то божеством. Наконец, что Платон действительно отождествлял добро с божеством, видно и из свидетельства древнегреческих мыслителей, по которым племянник Платона *Спевзипп* тем именно и уклонился в своем учении от своего знаменитого дяди и учителя, что добро он отличал от божественного разума. И так, определяя наивысшее бытие как добро и как целеполагающий разум, Платон понимает его прямо как божество или разумный творческий принцип, открывающийся в мире явлений: поскольку Бог добр, Он образовал этот мир³¹⁷. Еще более затруднений встречается при определении того, что Платон понимал под злом, потому что в этом отношении он нередко становится в противоречие с самим собою и часто даже как бы совершенно отказывается от тех взглядов, которые им были высказаны в его более ранних творениях. Впрочем, говоря вообще, злом Платон называет все то, что противоположно добру и является его отрицанием; но что такое зло само по себе, на это Платон не дает никакого ясного и определенного ответа, как не определяет он ясно и понятия добра, хотя он чаще всего в своих рассуждениях возвращается к вопросу о том, что такое зло и что такое добро. Но само собой, очевидно, что если зло есть противоположность добра, то оно должно проистекать из совершенно иного источника, чем из какого проистекает добро. Божество, как абсолютное добро, есть первоисточник всего доброго в мире. Демиург, читаем мы в «Тимее»³¹⁸ добр, и желал, чтобы все было по возможности подобно ему. Но этого, однако же, не случилось. В мире господствует зло и притом – почти в неопределимых границах. Откуда же оно произошло, и кто должен быть назван его виновником?

Платон твердо стоит на том, что Бог не виновник зла, господствующего в мире. В этом отношении весьма замечательно место в его «Республике», представляющее беседу Сократа с Адимантом³¹⁹. «Бог не благ ли по – истине? Стало быть, не должно ли так и говорить о Нем? – Как же. – А из благ, уж конечно, ни которое не вредно? Не правда ли? – Мне кажется, нет. – Так не вредное вредит ли? – Никак. Но что не вредит, то делает ли какое-нибудь зло? – Тоже нет. – А что не делает никакого зла, то может ли быть причиною чего-нибудь злого? – Как можно? – Так что же? значит добро полезно? – Да. – Стало быть, оно – причина доброй деятельности? – Да. – Поэтому добро есть причина ни как не всего, но что бывает хорошо, того она причина, а что худо того не причина. – Без сомнения, сказал он (Адимант). Следовательно и Бог, заключил я (Сократ – Платон), поколику Он благ, не может быть причиною всего, как многие говорят: но нескольких дел человеческих Он – причина, а большей части их – не причина; потому что у нас гораздо менее добра, чем зла. И так как нельзя предполагать никакой другой причины добра (кроме Бога): то надобно искать каких-нибудь других причин зла, а не Бога». Далее, – Платон обличает Гомера за то, что он представляет Зевса посылающим добро и счастье одним людям, горе, злую нужду и бедствия другим, равно как находит не заслуживающим похвалы и того, кто говорит, будто Афина и Зевс заставили Пандара поступить вопреки клятве и возлиянию, будто бы боги враждуют между собою или делают зло людям. Наконец, – говорит Платон (устами Сократа): «кто пишет трагедию и помещает в ней такие ямбы, каковы о бедствиях Ниобы, или Пелопидов, о делах троянских, или тому подобные: тот либо не должен называть их делами Божьими, либо когда называет их Божьими, – обязан изобретать такие мысли, каких мы ныне требуем, и говорить, что Бог производит справедливое и доброе, и что тем людям полезно было наказание. Положим, что в состоянии наказания они несчастны: но поэтому неудобно говорить, будто делает это Бог. Напротив, – пусть он утверждает, что злые несчастны, поколику заслужили наказание, и что, подвергаясь наказанию, они получают от Бога пользу. А называть Бога доброго

причиною зла для кого бы то ни было, – этому надобно противиться всеми силами... Бог не есть причина всего, а только причина добра».

Тем не менее, хотя Бог и не есть виновник зла, господствующего в мире, зло, по учению Платона, не есть нечто случайное и скоропреходящее, но субстанциальное и постоянное. Бог в своей благодати не мог ничего создать дурного, но не в состоянии был предотвратить существование зла. Так как Бог есть существо благое и так как зло несомненно существует, то оно должно существовать независимо от него, а следовательно, оно должно существовать и вечно. Такое учение у Платона последовательно вытекало из того логического принципа, что так как существует добро, то необходимо должна существовать и противоположность добра, т. е. зло³²⁰. «Невозможно, – говорит у Платона Сократ *Теэтету*, – чтобы зло совершенно исчезло, ибо всегда должно существовать нечто, что противоположно добру». Таким образом, у Платона, как и у Зороастра, добро поставляется в некоторую зависимость от зла, без которого оно потеряло бы всякий смысл и не имело бы никакого значения.

Но если зло не есть нечто случайное, и если оно не может происходить из одного первоисточника с добром, как ему противоположное, то чем же и как следует объяснять его происхождение и распространение в мире? В своих первоначальных философских диалогах, в которых еще явно заметны следы влияния Сократа, Платон высказывает мнение, что так называемое нравственное зло имеет свое основание в *умственном невежестве* людей. Впрочем, впоследствии он отказался от этого мнения и стал искать более верный путь к определению источника, из которого происходит зло, господствующее в мире. Аристотель прямо утверждает³²¹, что причиной зла Платон считал *материю*³²². Это мнение Аристотеля вполне подтверждается и некоторыми изречениями в диалогах Платона. Так как зло, читаем мы в *Теэтете*³²³, не может существовать среди богов, то роковым образом оно обнимает смертную природу и нашу землю». «Земное существование не может быть свободно от зла». Также и в

Тимее³²⁴ Платон ясно проводит ту мысль, что болезни души, т. е. грехи и злодеяния происходят не от чего другого, как от ограниченности свойств нашего тела. По рассуждению Платона, вложенному, по обыкновению, в уста Сократа, в его *Республике*³²⁵ мы, как пленники, живем в мрачной пещере... Тело является как бы узами и темницей для души, могилой для её высшей жизни. Оно есть зло само по себе и основание для всякого зла вообще, ибо хотя зло и рождается прежде всего в душе и есть её собственное дело... тем не менее она не имела бы никакого влечения и повода к злу, если бы сама не находилась в теле. В диалоге «Федон»³²⁶ Платон влагает в уста Сократа следующее рассуждение: «Тело воздвигает нам тысячи препятствий вследствие самой необходимости о нем заботиться; притом болезни, которая с нами случаются, останавливают наши изыскания. Это не все; тело волнует душу любовью, желанием, опасением, наполняет ее тысячами обманчивых и несбыточных мечтаний; таким образом, справедливо мнение, что человеку с ним невозможно ни на минуту оставаться верным правилам мудрости. Что причиной раздоров, сражений, войн, как не тело и его страсти? По истине все войны разве не имеют основанием желание человека собрать богатства? А собирать их учит нас тело, так как посредством их мы в состоянии удовлетворять нуждам и прихотям его»...

Но каким образом и почему тело или материя могут быть признаны первоисточником всякого зла в мире? Откуда зло могло явиться в самой материи? На этот вопрос в сочинениях Платона, принадлежащих к раннему периоду его философской деятельности мы не находим прямого ответа; а между прочим, такого ответа, по-видимому, искали уже и ближайшие последователи Платона. В *Федре*³²⁷ Платон излагает свое учение о довременном падении душ. По его мнению, в человеческие тела могут входить только те души, которые еще в довременном первосостоянии созерцали вечные идеи, но затем пали, исказив или даже забыв то, что они созерцали. Таким образом, каждый человек уже рождается падшим и со способностью к злу, с предопределением к греху и с

наклонностью к преступлениям. Конечно, это мнение нужно назвать скорее пустою фантазмагорию, чем серьезным решением вопроса о происхождении зла, господствующего в мире.

В одном из позднейших своих диалогов, который известен под именем «Законов»³²⁸ и который имеет вид как бы измененного диалога о *Республике*, Платон старается разрешить иначе этот роковой вопрос. Он признает две мировых души – добрую и злую, и так как для всякой деятельности, по его мнению, начало находится в душе, то злые и дурные действия должны быть приписываемы злой душе мира, а добрые и хорошие – доброй. Ученые новейшего Времени (*Тирш, Фриз, Риттер, Штейнгарт, Штальбаум, Целлер* и др.) сильно сомневаются в подлинности этого учения, так как оно противоречит всему предшествовавшему мировоззрению Платона и даже духу его. «Трудно понять, – говорит, например, *Целлер*³²⁹, – каким образом злая душа мира может мириться с такою системою, как система Платона. Где она могла бы явиться в этой системе? Должна ли она произойти из идеи, из связи которой с пространственностью *Тимей* производит свою мировую душу? Но тогда она не могла бы быть злой, не могла бы находиться в борьбе с божественною душой целого. Или она присуща материи первоначально (как того хотят *Теннеман* Plat, III, 175, *Мартин* и *Ибервег*?) Но материя, как таковая, существует без движущей силы, или напротив, она совсем не существует, только идея есть нечто реальное. Или наконец, сама по себе добрая душа мира впоследствии должна была стать злою (*Штальбаум* стр. 643)? Представление Платона, очевидно, не таково, ибо в *законах* он говорит о двух душах, доброй и злой, стоящих рядом, а не о двух состояниях одной и той же души, следующих друг за другом. Но как вообще душа целого, божественное во всем происшедшем, источник всякого разума и порядка, могла бы оказаться неверною своей природе и назначению?» Чтоб уничтожить это явное противоречие в системе Платона, некоторые новейшие исследователи развития философской мысли старались доказать, что хотя в *Законах* Платон и говорит о злой душе

рядом с доброю, но эту злую душу он будто бы относит не ко всему миру, а только к злу в человеке; другие утверждали, что хотя автор *Законов* и говорит действительно о злой душе мира, но что он будто бы сам не признавал её, а высказал какое-то случайное мнение, которое, при дальнейшем исследовании, должно было само собою утратить всякое серьезное значение (*Риттер, Брандис, Штальбаум, Штейнгарти* др.). Но эти попытки оправдать учение Платона о злой душе мира не имеют никакого научного значения, так как они противоречат ясным словам самого Платона.

Впрочем, для нас не настолько важен вопрос о подлинности приведенного места из *Закона* Платона, чтобы на нем долго останавливать свое внимание. Если Платон действительно учил о злой душе мира, как об источнике зла, тогда таковым источником не может быть признаваема материя, как учил этому Платон уже в *Теэтете*, и наоборот. Но как в том, так и в другом случае мы, очевидно, имеем дело с мировоззрением дуалистическим, которое разделяет и все недостатки дуализма. Но если недостатки такого дуалистического мировоззрения, как Зороастрово, могут быть заметными только для людей, способных к отвлеченному мышлению; то несостоятельность дуалистического мировоззрения Платона очевидна для каждого, так как непосредственный опыт ясно свидетельствует нам, что материя сама по себе безразлична, а потому не может быть источником ни добра, ни зла.

Кроме того, в учении Платона о зле бросается в глаза и другое противоречие. Платон верует в прогресс и возможность нравственного усовершенствования человечества; поэтому люди должны бороться со злом и убегать от него, стараясь достигнуть жилища богов, т.е. уподобляясь божеству, которое есть абсолютное добро, и в котором нет и тени несправедливости. Но если зло не имеет случайного характера, а составляет область самостоятельную, совершенно независимую от источника добра, если оно есть бытие субстанциальное и необходимое; то каким же образом люди

могут вести борьбу с ним с целью уничтожить его? Как можно избежать того, что должно быть необходимо?

В виду сказанного неудивительно, что учение Платона не могло удовлетворить даже *Спевзиппа*, ближайшего ученика и племянника Платона, которому, умирая, Платон поручил руководство своей философской школой. Спевзипп находил невозможным ставить добро вначале как основание всякого бытия, утверждая, что оно напротив должно быть только целью бытия, как конец его, и что все отдельные существа только путем постепенного развития могут достигать до этой цели, как своего совершенства.

Учение Аристотеля

Знаменитый ученик Платона *Аристотель* (384 – 322 г. до Р. Х.) также не был удовлетворен философским мировоззрением своего учителя и, исправляя его ошибки, пришел почти к противоположным выводам. К сожалению, нужно сказать, что довольно трудно составить себе правильное представление о том, в чем Аристотель полагает сущность зла и как он объясняет его происхождение. Мы не говорим уже о том, что многие из дошедших до нас сочинений Аристотеля искажены различными вставками позднейшей руки, другие – явно подложны. Но сам Аристотель часто противоречит себе, когда нередко, оставляя свою чисто философскую точку зрения, переходит на национально-мифологическую. Такие противоречия встречаются уже в самом понятии Аристотеля о Боге. Но понятие о Боге в философских системах имеет существенно важное значение, ибо от него зависит самый характер философской системы, а следовательно и взгляд на зло, его сущность и происхождение. Аристотель признает Бога не только космической первосилой, проникающею и обнимающею все происшедшее, основною причиною движения, но существом личным, Разумом или Умом со всеми свойствами Духа – мышлением, самосознанием, всеведением, благостью, свободою, вездеприсутствием и т. д. Он называет Бога формою форм, идеей идей, чистою идеею, чистою формою и чистым актом, первым двигателем, производящею причиною, конечной целью всех вещей, чистым умом, сущностью нематериальной, не имеющей ни впечатлений, ни ощущений, ни вожделений, ни воли с актами желаний, ни чувств в смысле страстей. В других местах своих сочинений он высказывает напротив свое мнение о бытии многих божеств, каковы, например, неподвижные звезды и планеты – верование, очевидно, мифологическое. То он называет Бога спасителем и промыслителем мира, то представляет его в чисто деистическом смысле как существо совершенно отдельное от мира, давшее ему бытие и законы и затем не вмешивающееся в его жизнь, пребывающее только в

умосозерцательной деятельности. В некоторых местах своих сочинений Аристотель как бы старается соединить деистическое представление о Боге с пантеистическим: Бог у него одновременно является и в вещах, и вне вещей, как имманентная сущность вещей и как вполне трансцендентное существо, живущее своей собственной отдельной от мира жизнью; Он есть вместе и закон, и законодатель, и порядок, и распорядитель. Конечно, господствующим представлением у Аристотеля является представление деистическое; но и мифологические верования оказывают значительное влияние на предлагаемое Аристотелем решение вопроса о том, в чем состоит сущность зла, господствующего в мире, и как вообще следует объяснять его происхождение.

В своей «Физике» Аристотель пишет (VIII, 14. 24) что кроме единого перводвижителя, т. е. единого Бога, находящегося на окружности мира, существует еще множество божеств в виде неподвижных звезд и планет. Эти божества разделяются на высших и низших. К первым принадлежат неподвижные звезды, к последним планеты – Меркурий, Венера, Марс, Юпитер, Сатурн, Солнце, Луна и т. д. Неподвижные звезды, как божества высшего ранга, находятся в полном единении с неподвижным Перводвижителем, наиболее подобны ему, а потому они одарены бессмертием и наслаждаются полным спокойствием и невозмутимым блаженством. Божества низшего ранга или планеты, по учению Аристотеля, также суть существа несотворенные и бессмертные. Но они разрушили свое единение и согласие с неподвижным Перводвижителем, самовольно приняв и сообщив другим существам движение совершенно противоположное всемирному строю и движению божественному. Они хотели показать свою независимость от Перводвижителя и чрез это стали к нему во враждебное отношение. Вот, по мнению Аристотеля, высказанному также и в его рассуждении «О небе», истинный источник зла, господствующего в мире! Само собою понятно, что такое решение вопроса о происхождении зла в мире мы не можем считать принадлежащим собственно Аристотелю, вытекающим из его философских основоположений. Это, очевидно, есть

только мифологическое представление, на котором нельзя не заметить следов первобытного предания о падении ангелов. Поэтому, не останавливаясь на нем, мы перейдем прямо к тому, как решается вопрос о зле у Аристотеля на основании его общего философского мировоззрения.

Аристотель первый предлагает телеологическое воззрение на устройство мира в его полном научном значении. В своей «Физике» и «Метафизике» он очень внимательно и подробно рассматривает жизнь природы и приходит к убеждению; что мир устроен в высшей степени целесообразно, что сама природа есть действующая целесообразность, что в её инстинктах содержится цель не менее определенная, как и в уме художника, что она всегда пользуется простыми, но наилучшими средствами для достижения своих целей. Эта целесообразность устройства мировой жизни так громко говорит о себе на всех ступенях жизни природы, от устройства кристалла до человеческого организма, что Аристотель не удивляется и мнению, которое тогда высказывали предшествовавшие ему мыслители, будто бы муравьи и пауки обладают разумом, при помощи которого они могут исполнять свои работы. Цели ясно проглядывают во всей жизни внешнего мира, и природа всегда доставляет надлежащие средства для их осуществления.

Глубокое, всестороннее и многолетнее изучение жизни природы, удивительное даже для нашего времени, привело Аристотеля к убеждению, что Бог и природа ничего не производят напрасно³³⁰. Бог, говорит Аристотель, как могуществом крепчайший³³¹, есть начало и причина всего, всякого бытия и явления – τοῦ εἶναι καὶ τοῦ γίνεσθαι. Но не желая впасть в ошибку, которой не избежали древние пантеисты и материалисты, Аристотель старается представить Бога как премудрого Архитектора, в уме Которого от века предносился план мирового устройства, осуществленный затем с всею точностью во всех его отдельных частях и формах: как только верховный Правитель дал свыше первый толчок, мгновенно все – все звезды и весь мир – навсегда пришли в то чудное и стройное движение, которое ныне приводит в восторг всякого исследователя жизни природы. Но как ни велик ум Аристотеля,

он все-таки не мог возвыситься до представления о Боге, как личном Промыслителе мира. Для него Бог то же, что на корабле кормчий, на колеснице возничий, в хоре регент, в государстве закон или в войске предводитель. Он изображает бога чертами персидского монарха, который своими законами поддерживает образцовый порядок в своем государстве, почти никогда не показываясь лично народу. Бог, по учению Аристотеля, управляет миром, но только чрез посредство данных им законов, по которым все совершается с необходимостью. «Зевс, – говорит Аристотель в своей *Физике* (II, 8), ниспосылает дождь не для того, чтобы возрастить хлеб, но по необходимости. Ибо поднявшимся из земли испарениям надлежит охлаждаться, а охлажденному и обратившемуся в воду – падать вниз: когда же это случается, то и бывает то, что хлеб растет. Подобное же происходит, если у кого и погибает хлеб на гумне: не для того Зевс посылает на землю дождь, чтобы он испортил хлеб, а так случилось, что от дождя погиб хлеб». Необходимость повсюду действует, по мнению Аристотеля, в такой степени, что неизбежно признать рок, которому подчинено все – и боги, и люди, и вся внешняя природа.

Такою же целесообразностью и законосообразностью Аристотель объясняет не только физический, но и нравственный миропорядок. С точки зрения целесообразности и полезности он решает и интересующий нас вопрос о зле, его сущности и происхождении. В общих чертах мы уже отчасти ознакомились с теми результатами, к которым приходят мыслители, руководствующиеся в суждении о зле признаком или критерием целесообразности. Так как Бог и природа, по учению Аристотеля, ничего не производят напрасно, и так как все в мире существует с неизбежною необходимостью то, очевидно, Аристотель не мог определять зло как то, что не должно было бы существовать, а добро как то, что составляет порядок и что поэтому необходимо должно быть. По Аристотелю, между добром и злом нет такой непримиримой противоположности, в силу которой одно исключало бы другое. У него зло потому только не добро, что оно стоит ниже добра, т. е. отличается от него степенью, а не сущностью, своею а, следовательно, для

зла не невозможен переход в добро. По мнению Аристотеля, зло, как впоследствии утверждал Лейбниц и его последователи, есть только меньшее или развивающееся добро. Главное в жизни природы это – цель, а так как и под добром обыкновенно разумеется то, к чему все стремятся, то, очевидно, понятия добра и цели совершенно совпадают. Цель мыслимая это – идея добра; цель достигнутая это – добро реально существующее в действительности. Но цель, достигнутая вполне соответствующими средствами, есть не что иное, как то, что обыкновенно называется *совершенством* в размере данной цели. Вот почему Аристотель и определяет добро как совершенство или как цель, достигнутую соответствующими средствами. И если Бог по учению Платона, есть добро, то именно в том смысле, что Он есть существо совершеннейшее и что в Нем ничего нет несовершенного или дурного, злого (οὐδὲν φαῦλον). Благо человека, по мнению Аристотеля, также состоит в совершенстве его природы и деятельности. Но если добро есть совершенство, то понятно, почему злом Аристотель называет только несовершенство или недостигнутую цель, вложенную в природу от начала. Цель однако же всегда может быть достижима, когда отыскиваются надлежащие средства; поэтому и зло не есть нечто всегда себе равное; при известных условиях оно всегда может быть добром, как несовершенство всегда может перейти в совершенство.

Мы видели уже, что судить о зле с точки зрения целесообразности значит – отождествлять добро со злом, что противоречит и общечеловеческому сознанию и свидетельству ежедневного опыта. Понятно, почему не могло быть удовлетворительным даже для сознания древних греков и учение Аристотеля о зле, только как несовершенстве или недостигнутой цели.

Несколько в ином смысле понимает Аристотель зло в области нравственной жизни и деятельности человека. Здесь оно является ему не как простое недостижение цели, а как *уклонение* от этой цели. Понятие Аристотеля о добрых и злых действиях *Блэки*³³² разъясняет таким образом:

«Хорошее действие есть действие, согласное с подлинной природой вещей, распознать которую и есть дело разума, дурное действие есть действие, противоречащее подлинной природе вещей, и может быть совершено только тогда, когда разум не развит, усыплен, или сбит с пути каким-нибудь сильным побудом или заблуждением, это есть действие разобщенное, ослушное, бунтовщичье и ведет неизбежно к замешательству, хаосу и гибели, так как ни одна из единиц сложного целого не может проявить свою независимость произвольным отрицанием той целостности, которой принадлежит, без того, чтоб не произвести расстройств, и без того, чтоб в конце концов не быть раздавленной могучим, твердо сплоченным механизмом, который посягнула нарушить». Признавая разум судьёю добрых и злых действий и объявляя злые действия результатом неразвитости, усыпления или заблуждения разума, Аристотель, очевидно, остается в этом отношении лишь верным учеником Сократа. Но он не останавливается на этом. Он идет дальше Сократа, признавая у человека природную склонность к злу или к тому, что противно разуму. «В человеческих существах, – говорит Аристотель³³³, – очевидно, проявляются сильные, естественные стремления, различные от разума, и не только различные, но и ратующие с разумом и сопротивляющиеся ему». Это, впрочем, не то же, что учение Божественного Откровения о первородном грехе; это естественный результат того дуалистического понимания, которым характеризуется учение Аристотеля.

По учению Аристотеля, в человеке соединены два элемента – божеский (разум) и животный (материя). Аристотель признал, что изменение возможно в материи только потому, что она сама по себе множественна; а дух неизменяем потому, что он обладает свойством безусловного единства; поэтому таким безусловно единым Аристотель должен был признать и разум. Разум человека не есть нечто отличное от разума божественного, но тождественное с ним; а так как по Аристотелю, сам Бог есть разум, то ясно, что Бог присущ (имманентен) каждому человеку. Ум, говорит Аристотель³³⁴, будучи некоторой субстанцией, приходит отвне и не подвержен повреждению. Он

существует отдельно, не причастен страданию, прост, будучи по природе чистою силою. Ум отделен только от своей сущности и только с этой стороны он бессмертен и вечен³³⁵. Он есть *более божественное* (ὁ δὲ νοῦς θεϊότερον). Вот почему Аристотель и утверждает, что человек или только один из известных нам живых существ или даже один из всех причастен божественному. Но кроме ума у человека есть еще желание и воображение, есть воля, за которую Аристотель признает полную свободу выбора между добром и злом и от которой зависит, воспользуется ли человек или нет соответствующими средствами для достижения цели, ясно указываемой его божественным умом. Эта-то свобода воли и есть причина зла в жизни и деятельности человека. По учению Аристотеля³³⁶, «может и Бог и честный человек делать дурное; но они не таковы, чтобы делать это; ибо все дурные таковыми бывают по произволу; вся сила в способе выбора; поэтому и Бог и честный человек, как мы утверждаем, обладают этою возможностью выбора». Божественный разум, в своем практическом применении являющийся уже как нравственный закон, и воля, как способность желаний и инициатива действий, вступают в борьбу между собою, и от исхода этой борьбы зависит, будет ли человек добродетельным или порочным, счастливым или несчастным. «Ум всегда прав (ὀρθός), – говорит Аристотель³³⁷, – желание же и воображение бывают и правыми и неправыми. Желание всегда производит движение, но приводит или к благу действительному или к благу кажущемуся, и притом не ко всякому благу, а только благу, осуществляемому в действии. А осуществляемое в действии благо таково, что оно может быть и иным» (т.е. не благом). У Бога ум, безусловно, господствует над волею, подавив в ней всякие желания, – почему Бог и не способен избирать злое. У человека животная энергия чрезвычайно велика, вследствие чего для него такая полная победа божественного разума над волею немыслима. Добрые и честные люди достигают лишь *равновесия* между божественным разумом и животными пожеланиями; поэтому добродетель Аристотель полагает не в уничтожение порока и даже не в противопоставлении пороку добродетели, а лишь в *золотой*

середине между двумя крайними пороками; так, – он считает щедрость добродетелью потому, что она занимает средину между скупостью и расточительностью; мужество есть середина между удалством и трусостью. Добродетель, по Аристотелю³³⁸, это равновесие, пропорция, симметрия, гармония, точное приновление силы каждой части к рассчитанному действию целого. Поэтому мы бываем добродетельными не по природе, и не вопреки природе, да и независимо от природы; но подобно тому, как мы научаемся видеть чрез упражнение наших глаз, точно также мы *становимся* добродетельными чрез то, что постоянно действуем согласно с разумом (Блекки, 113). Впрочем, говоря вообще, Аристотель признает, что победа всегда почти остается на стороне животного начала – пожеланий и чувственной похотливости.

Конечно, указание Аристотеля на волю человека, как на причину зла в области нравственной жизни и деятельности, верно; но этим еще далеко не разрешается роковой для человечества вопрос о зле, его сущности и происхождении. Воля человека, очевидно, есть только орган зла. Но почему же воля человека, которая сама по себе, как учит и Аристотель, есть только способность выбора между добром и злом, в действительности утратила силу избирать добро, а стала склонною только к одному злу, так что ее скорее следует определять как непобедимое влечение к злу? Злая склонность воли, по свидетельству самого Аристотеля, оказывается столь великою, что пред нею даже божественный ум отступает назад, за нею почти всегда остается победа. Как это могло произойти? Где причина извращения самой природы человеческой воли? На эти вопросы у Аристотеля нет (да, конечно, и не могло быть) ответа; а потому для человечества оказалось не удовлетворительным и его философское рассуждение о господствующем в мире зле.

Как мы сказали уже в своем суждении о зле, Аристотель еще находится под влиянием воззрений Сократа. Между прочим, он утверждает³³⁹, что «добрыми и честными люди бывают под следующими тремя условиями: под условием (целесообразно устроенной) природы, обычая и разума». Что о

дobre нельзя судить с точки зрения целесообразности, об этом мы уже говорили; что народные обычаи не всегда представляют удобную почву для развития добра, – это, без сомнения, признает и сам Аристотель, когда в приведенном месте говорит далее: «люди поступают часто вопреки обычаям и природе единственно на основании разума, который убеждает их, что так поступить лучше». Что обычаи народа не всегда бывают добрыми, в этом Аристотеля достаточно могла убедить уже одна история жизни и смерти Сократа. Таким образом, остается один разум, как необходимое условие, при котором люди могут быть «добрыми и честными» (ἀγαθοὶ καὶ σπουδαῖοι), – положение, на которое в первый раз было указано Сократом. Но мы уже говорили о том, что нравственная деятельность человека не может быть поставляема в причинную зависимость от его ума или образования. Ежедневный опыт свидетельствует нам, что образованные и умные люди не всегда однако же бывают высоконравственными и наоборот. Это, очевидно, должен бы был признать и Аристотель, так как он неоднократно утверждает, что разум часто бывает побеждаем в человеке злою волею или чисто животным началом. Аристотель объявил ум главным условием добродетели, потому что, признавая его божественным в собственном смысле, он должен был объявить его свободным от погрешностей и заблуждений. «Ум всегда прав» (ὁρθός), – говорит Аристотель. Но это – явное заблуждение! Даже ум Платона, по суду самого Аристотеля, не был прав, и многих положений Платона не мог принять Аристотель, признавая их погрешительными³⁴⁰. Но заблуждения ума – зло даже с точки зрения Аристотеля; они свидетельствуют о *несовершенстве* познавательной способности человека. Откуда же это зло, лежащее вне области нравственной деятельности человека? Аристотель не дает нам никакого ответа. И вот еще одно основание, почему решение Аристотеля относительно того, в чем состоит сущность зла и чем объясняется его происхождение, не могло быть вполне удовлетворительным даже и для мыслящего человечества древнего мира. Наконец, может показаться только странным то рассуждение о самолюбии, которое предлагает Аристотель в

восьмой главе девятой книги своей Ифики для Никомаха. По его учению, самолюбие является источником зла, когда оно направляется на низкие предметы (например, на приобретение сокровищ, на домогательство внешних почестей или на удовлетворение телесных потребностей); но то же самое самолюбие становится источником добра, когда предметом стремлений человека являются какие-либо возвышенные цели! Не отсюда ли впоследствии католические иезуиты позаимствовали свое безнравственное учение о цели, оправдывающей средства?

Учение стоиков

Воззрения Сократа и Платона имели большое влияние на характер учения древних *стоиков*, которыми, впрочем, они были усвоены чрез посредство школы циников. Своей зависимости от школы циников не скрывали и сами стоики, – что видно уже из того, что истинными мудрецами они считали только Сократа и затем знаменитых циников – Антисфена и Диогена.

Многие западноевропейские ученые – *Д. Гюйо, Троплон, С. Шмидт, А. Флери, Бинклер, Бруно Бауэр, Вейгольдт* и другие – признают тесное взаимоотношение между христианством и стоицизмом, – причем одни хотят видеть влияние христианства на учение стоиков, другие наоборот – стараются указать генетическую зависимость христианства от стоиков. Но учение стоиков о добре и зле, добродетели и пороках, наилучшим образом доказывает несостоятельность этого в высшей степени странного предположения.

Учение стоиков о добре и зле, в сущности сходное с учением Сократа и циников, представляет, однако же, и некоторые черты мнимой оригинальности, отличающие его от учения Сократа и циников. В основу своего учения стоики старались положить общее метафизическое мировоззрение, из которого бы, так сказать, с необходимостью вытекала их этика. Заимствуя такое общее мировоззрение у пантеистов, они, однако же, только механически могли соединить его с учением Сократа о началах нравственной деятельности. Вследствие этого их учение скорее следует признать эклектическим, чем стройным и последовательным философским мировоззрением. По учению стоиков, весь мир есть раскрытие одного общего начала, которое они называли различно – огнем, воздухом, эфиром, дыханием, душою мира, всеобщим разумом, божеством. Хотя некоторые стоики и старались, по-видимому, не отождествлять этого единого абсолютного начала с материею, духа с телом, но в действительности они не могли указать никакого существенного различия между ними. По их учению,

все явления в жизни мира подчинены закону безусловной необходимости, как невольные обнаружения единого абсолютного начала. Судьба и законосообразность – вот что управляет жизнью всего мира, от морской песчинки до величественных небесных светил, от насекомого до человека! Душа человека есть только часть единого абсолютного начала или души мира, истечение из общего начала, как и все остальное. Отсюда стоики видели себя вынужденными отрицать свободу человеческой воли и проповедовать детерминизм, не всегда, однако же, в равной степени оставаясь верными своим основным принципам. Пантеизм принципиально не может полагать различия между добром и злом, так как для него все явления одинаково необходимы, как необходимые обнаружения одного и того же абсолютного начала. Так, по-видимому, должны были бы поступить и стоики. И действительно, все явления внешнего мира, как и все не зависящее вполне от человека, как например, здоровье, богатство, почести, красота, семейное благополучие, даже самая жизнь, а с другой стороны – бедность, страдания, болезнь, потеря родных и друзей, собственная смерть, клевета, позор и т. д. были объявлены стоиками как нечто совершенно безразличное – ни добро, ни зло.

Господствующее в мире зло стоики не хотели даже понимать, подобно Аристотелю, как простое несовершенство. В этом случае они являлись крайними оптимистами, которых не в силах был превзойти даже и Лейбниц. Они доходили до того, что просто превозносили зло как благо, признавали его более полезным, чем добро, и самое значение добра ставили в зависимость от существования в мире зла. Как прекрасная картина много потеряла бы, если бы художник лишил её теней, как гармония звуков не мыслима без фальшивой ноты, так и добро не имело бы никакого для нас смысла, если бы мы не испытывали всей горечи зла. «Зло не бесполезно во вселенной, – учил Хризипп, – так как без него не было бы и добра». «Зло явилось в мире, как дурной стих в комедии, для красоты целого». Только болезни и скорби поддерживают в нас внутреннюю связь с Божеством, только борьба с

неприятностями, врагами и их интригами закаливает наш характер. Образ Сократа не был бы так привлекателен, если бы Сократ не испытал тех страданий и несправедливостей, которые были причинены ему его врагами. Зло может казаться несовершенным только в отдельных явлениях; но мир, как целое, прекрасен и, безусловно, совершен. Так рассуждали стоики о явлениях внешнего мира. Но оптимизм их прекращался, как только они касались... нравственной деятельности человека. В этой области, вопреки своему общему пантеистическому мировоззрению и в противоречие с учением Сократа и циников, они не только признавали добро и зло, как явления друг друга взаимно исключаящие, но и полагали между ними абсолютное различие, признавая недостаточным то различие по степени (различие относительное), которым довольствовался Сократ и циники.

Что же такое, по учению стоиков, добро и что такое зло в области нравственной жизни и деятельности? На этот вопрос стоики обыкновенно отвечали так: добро то, что нам свойственно, что нам прилично, что сообразно с нашей природой; зло наоборот – то, что нам противно, что для нас позорно, что вообще несогласно с нашею нравственною природою. Но здесь неизбежно рождается новый вопрос: что же может быть для нас критерием, руководствуясь которым мы могли бы сказать: «это сообразно с нашею природою, а это – нет»? Желая ответить на этот вопрос, стоики обращаются к помощи Сократа и его знаменитых учеников – Платона и Аристотеля, в согласии с которыми утверждают: только одно знание, мудрость, благоразумие способны решить этот вопрос и побудить человека стать на сторону добра, ибо благоразумие и состоит именно в знании того, что – добро и что – зло, равно, как и того, что не должно быть признаваемо ни как добро, ни как зло. Только мудрец может определить добро и зло и установить между ними абсолютное различие, ибо если добро есть то, что сообразно с природою, то сообразным с природою может быть названо только то, что сообразно с разумом. В этом смысле добро стоикам казалось справедливо понимать и как полезное, потому что все то, что сообразно с нашей природой, есть

вместе с тем и полезное для нас. После сказанного уже естественно стоикам было сделать заключение, что знание, этот путь к добру, есть само по себе добро, а истинно добродетельным человеком может быть назван только мудрец, обладающий знанием. В знании же стоики, следуя Сократу, видели, и единственное побуждение для человека избирать добро и отвращаться от зла, равно как в умственном невежестве они полагали коренной источник зла, на которое только способен человек. Кто не мудр, тот, по их мнению, неизбежно порочный человек.

Вот, в сущности, учение стоиков о добре и зле. Его недостатки видели уже древние мыслители; а потому и его неудовлетворительность была очевидна для всех. Отрицание физического зла, в смысле крайнего оптимизма, – вот первый пункт, на который нападали древние критики стоицизма. Уже Цицерон, например, в своих «Тускуланских беседах»³⁴¹ так рассуждает об учении стоиков. «Стоики, – говорит он, – посредством некоторых умозаключений пытаются показать, почему *страдание не есть зло*, как будто бы затруднительный вопрос относился к слову, а не к вещи. Зачем, вводишь меня в обман, Зенон? Ибо, когда о том, что моему взгляду представляется ужасным, ты утверждаешь, что оно совершенно не есть зло, то я сдаюсь временно на твои слова и желаю знать, каким образом то, что я считаю плачевным, даже и не зло. Ничто не есть зло, говорит он, кроме того, что зазорно и порочно. Ты опять повторяешь одни и те же непоследовательные утверждения. Ведь ты не можешь изъять из меня то, что меня скорбью гнетет. Я знаю, что страдание не есть что-либо имеющее отношение к худому; не пытайся учить меня этому; наставляй в том, что я ничего не теряю от того, страдаю ли я или нет. Оно безразлично в отношении к счастливой жизни, которая единственно имеет основание в добродетели, говорит Зенон; но есть, все-таки, основание, почему мы должны отдалять его от себя. Почему? потому, что оно горько для нас, оскорбляет природное чувство, трудно для перенесения, печалит и удручает нас».

Не менее ревностным противником стоического учения о зле был и *Плутарх Херонейский*. В особенности он восставал против мысли о том, что зло произошло по воле Божественного Провидения (нелепее этой мысли, по его словам, и представить нельзя), а также против оптимистического воззрения стоиков на скорби и бедствия, постигающие человека в этой жизни. Он не мог согласиться с тем, будто зло служит красоте целого и содействует развитию добра, равно как он признает ложным и то мнение стоиков, что без зла не было бы добра. В богах, – говорил он, – есть добро, хотя зла в них нет. Из древнехристианских писателей особенно *Тертуллиан* часто старался разоблачать ложь в учении стоиков о добре и зле, будучи в этом отношении вполне согласным с доводами Плутарха.

По учению стоиков, повторенному впоследствии Лейбницем и его последователями, так называемое физическое зло обнаруживается только в малом и исчезает при взгляде на великое целое. «Но к чему служит такое утешение?» – спросим мы вместе с *Лотце* и *Ульрици*³⁴², – «что выйдет, если мы скажем наоборот: хотя в целом и видна гармония, но при ближайшем рассмотрении окажется, что мир полон бедствий»? Впрочем, что такого рода оптимизм вообще ложен сам в себе, после сказанного, нет нужды разъяснять, равно как нет нужды доказывать и того, что знание не находится в причинной внутренней связи с добродетелью. Здесь мы отметим лишь тот чисто субъективный характер, каким отличается самое учение стоиков о добре и зле. Добром как мы видели, стоики называли то, что сообразно с нашею природой, злом – то, что противно ей. По учению стоиков, между добром и злом в нравственной жизни существует не относительное, но абсолютное различие, так что добро, являющееся таковым само по себе, никогда уже не может перейти в зло, и – наоборот; – добро никогда не может быть смешано со злом, а зло – с добром. Но где тот безапелляционный судья, который должен в каждый данный момент руководить нами при определении добра и зла? – Это наш разум, говорят стоики, – ибо сообразно с природой только то, что сообразно с нашим разумом, и наоборот. Но каждому

известно, как до бесконечности различны, а часто и до непримиримости противоречивы суждения людей. Ясно, что определение того, где добро и где зло, стоики оставили на произвол каждого. «Как мне кажется, так оно и есть!» – вот основной принцип стоиков в суждении о добре и зле. Каким же образом, возможно, после этого утверждать, что понятия добра и зла не условны, а абсолютны? Не ясно ли, какой безграничный произвол предоставлен каждому в определении нравственных начал и как легко могли быть искажаемы самые основные понятия о добре и зле! И действительно, история свидетельствует, что стоики не менее других языческих мыслителей мало-помалу дошли до того, что добро обратили во зло, а зло – в добро. Так, некоторые из них стали признавать добром в области человеческой жизни и деятельности даже самоубийство, распутство, блуд, общение жен и т. д., а в некоторых случаях объявляли дозволенной и ложь!...

Субъективизм почти всегда эгоистичен. Мы сами определяем добро и зло; мы сами являемся судьями своих действий!... Правда, стоики признавали верховным судьей человеческих действий мудреца. Но здесь-то именно более всего сказалось их эгоистическое а, следовательно, и безнравственное направление. Дело в том что, по мнению стоиков, мудрецами могли быть названы лишь их предшественники – Сократ, Антисфен и Диоген и затем одни они – *стоики*. Ни Платон, ни Аристотель, ни Эвклид, ни другой какой-либо мыслитель древности в их глазах не имели права на это почетное название... Но можно ли после этого удивляться, что и учение стоиков о зле не могло быть признано удовлетворительным для человеческого сознания? Стоики не выяснили даже того, в чем состоит сущность зла; а вопроса о его происхождении они и не касались.

Учение эпикурейцев

Если неудовлетворительно было учение стоиков о сущности зла, господствующего в мире, то еще ниже его должно быть поставлено учение *эпикурейцев*. Цицерон называет *Эпикура* (342 – 270 г. до Р. Х.) «человеком неискренним»³⁴³, «грубым и упорным»³⁴⁴. И он имел на это право. Эпикур, по выражению Цицерона³⁴⁵, шел по одной дороге с Демокритом. Он был самым грубым материалистом древнегреческого мира. Но особенную популярностью пользовалось его атеистическое учение, которое впоследствии с особенной любовью проповедовал его ученик *Лукреций* (99 – 55 до Р. Х.). По-видимому, Эпикур не отрицал вообще зла, господствующего в мире. Даже более того, – существованием зла в мире он хотел оправдать свое неверие в бытие Бога или богов. В мире физическом, по учению эпикурейцев, мы встречаем много такого, что причиняет человеку скорби и бедствия, – бесплодные пустыни, губительные болота, вулканические извержения, палящее солнце, грозу, град, бури, болезни, преждевременную смерть; в нем нет той стройной целесообразности, которая приводила в восхищение ученого Аристотеля, в нем господствует только борьба, ненависть, вражда, зависть, злоба. И если материалисты нашего времени смотрят на жизнь, как на *bellum omnium contra omnes* (войну всех против всех), то близко подходят к этому и древние эпикурейцы с своим замечанием: *homo homini lupus est* (человек для человека – волк). Но если в мире господствует зло, то можно ли думать, – спрашивает Эпикур, – чтобы такой мир был создан блаженными богами?

Впрочем, признавая полное господство зла в мире, Эпикур понимал его лишь с точки зрения утилитаризма и эвдемонизма. Что полезно и приятно, то – добро; что вредно и причиняет скорбь, то – зло. С этой точки зрения Эпикур не всякое страдание признавал злом, и не всякое удовольствие называл добром. Если удовольствие влекло за собой впоследствии страдание, большее самого испытанного удовольствия, то оно –

не добро, а зло; напротив, если страдание, например, при лечении различными лекарствами или операциях, в будущем даровало удовольствие, например, выздоровление, то оно и, причиняя нам боли и неприятные ощущения, не может быть признаваемо злом. Вообще зло, как и добро, суть совершенно естественные, а потому и необходимые явления, но различного достоинства лишь по своему отношению к людям. Даже смерть не есть зло в собственном смысле; она есть явление совершенно естественное и необходимое, совершающееся по естественным и необходимым законам природы. Она не есть зло ни для умерших, ни для живущих: умершие ничего не чувствуют, а для живых смерть еще не существует, так что они не могут знать, причиняет ли она удовольствие или неудовольствие. Эпикур никак не мог согласиться со стоиками в том, что добро и зло имеют абсолютное значение, а не относительное. По учению Эпикура, даже не в отношении ко всем людям добро и зло имеют равное значение; но что для одних добро, то для других может быть злом. Как добро легко обратить во зло, так и зло всегда может перейти в добро. Поэтому Эпикур прямо утверждал³⁴⁶: «мы поступаем иногда с добром, как со злом, и наоборот, нередко пользуемся злом, как добром».

Но если добро и зло суть только относительные понятия, если страдание часто бывает добром, а удовольствие злом, т.е., если под формою добра часто скрывается зло, а под формою зла – добро, – то чем же мы можем руководствоваться в своем суждении о том, где добро и где зло? На этот вопрос Эпикур отвечает, подобно своим предшественникам, – что только один разум может быть нашим руководителем... И так, у Эпикура мы встречаем такое же рассуждение о зле, какое и в наше время повторяют материалисты: ни зла, ни добра нет, а есть только совершенно естественные и необходимые явления, вредные или полезные для человека, приятные или неприятные для него; но ум человека располагает достаточными средствами для того, чтобы вредное обратить в полезное или, по крайней мере, совершенно обессилить его; поэтому и задачу философии эпикурейцы полагали собственно в том, «чтобы она сделала

существование приятным, легким, чтобы она освободила жизнь от беспокойств и забот и наполнила бы ее миром и спокойствием» (ἀταραξία)³⁴⁷.

Несостоятельность эпикурейского учения о зле слишком очевидна. Поэтому неудивительно, что оно не могло удовлетворять серьезных мыслителей древнего мира. Уже в древности эпикурейцы считались легкомысленными людьми и поверхностными мыслителями. «Я не возьму в толк, – говорит, напр., Цицерон³⁴⁸, – почему их книги должны быть читаемы кем-либо кроме самих составителей их вместе с людьми мыслящими одинаково. Ибо как Платона и прочих последователей Сократа и в свою очередь тех, кои вышли из их школы, читают все, даже не соглашающиеся с ними в воззрениях, или, по крайней мере, не очень усердные сторонники их, Эпикура же и Метродора (ближайший ученик Эпикура) почти ни кто и в руки не берет, кроме их последователей». После этого Цицерон подвергает учение Эпикура о зле своей критике, и находит его несостоятельным в такой степени, что оно кажется ему только заслуживающим осмеяния³⁴⁹. Мы также видели уже, что зло нельзя понимать только в смысле утилитаризма или эвдемонизма, – что такое понимание не разъясняет, а только запутывает дело, допуская возможность смешения самых понятий о добре и зле. В этом отношении эпикурейское учение не оказало никакого содействия общечеловеческому сознанию в разрешении рокового вопроса о том, в чем состоит сама сущность зла и где то начало, из которого произошло зло, тяготеющее над человечеством.

Учение скептиков

Как ни трудились мыслители древнего мира над разрешением вопроса о зле, его сущности и происхождении, вполне удовлетворительного ответа они, однако же, не дали. Каждый последующий мыслитель был недоволен учением своего предшественника, подвергал его своей критике, указывал его недостатки, и исправляя его ошибки, предлагал свое собственное решение, новый взгляд на зло и его происхождение и т. д., и т. д. Вопрос о зле оказался каким-то заколдованным кругом, войти в который легко, но выпутаться из него не по силам человеческому разуму. Решений указано много; но они так противоречивы, что ни одно из них не может быть признано истинным. Какой же отсюда следует вывод? Не ясно ли, что этот вопрос нужно отнести к числу неразрешимых? Не место ли здесь сомнению, что для человеческого разума непосильно не только определить источник, из которого происходит зло, но и указать, в чем состоит самая сущность зла, господствующего в мире? И древние скептики – *Пиррон* (376 – 288 до Р. Х.), *Тимон* (ок. 280 г. до Р. Х.), *Аркезилай* (316 – 241 до Р. Х.), *Карнеад* (214 – 129 г.), *Энезидем*, *Секст Эмпирик* и другие – действительно пришли к такому заключению. Так как, по их мнению, для человеческого разума объективное познание вещей невозможно, то люди навсегда должны отречься и от того, чтобы постигнуть сущность зла и верно определить источник его происхождения.

В частности, по мнению *Секста Эмпирика* (в 3 веке по Р. Х.), философы потому так непримиримо противоречат друг другу в определении понятий добра и зла, что сами эти понятия изменчивы и не устойчивы; они не имеют не только абсолютного значения, как утверждают стоики, но даже и объективного. Не существует ничего по природе ни доброго, ни злого. «Когда добро обозначается как предмет нашего стремления, – говорит *Секст*³⁵⁰, то рождается вопрос: в чем мы должны искать добро, – в нашем ли стремлении как таковом, или в том, к чему мы стремимся. Первого нельзя признать, ибо стремление имеет

цель вне себя, в желаемом; последнего нельзя признать, ибо к внешним предметам мы стремимся только ради того влияния, которое они производят на состояние нашей души; а что касается этого состояния, то с одной стороны мы не знаем, что такое душа, а с другой стороны добро в этом случае основывалось бы на представлении, а представления людей о добре совершенно различны. То же самое имеет значение и относительно зла. Поэтому мы совершенно не можем утверждать, что нечто от природы есть добро или зло. Но если бы мы и могли доказать это, то такое знание не создало бы, а разрушило бы наше блаженство; ибо что мы считаем добром, к тому мы должны стремиться, на что мы смотрим как на зло, того мы должны убегать и бояться; признание добра и зла привело бы нас, поэтому в состояние постоянного беспокойства и не удовлетворимого стремления, от чего мы можем избавиться только чрез воздержание от всякого решения этих вопросов».

Скептицизм, однако же, есть только переходное состояние человеческого духа в истории его развития. Его причина – неудовлетворительность достигнутых результатов исследования. Но и одним сомнением в возможности достижения истины дух человеческий удовлетвориться не может. Уму человека врождено стремление к истине и он будет искать ее всегда и везде, несмотря на все неудачи и сделанные ошибки.

Учение эклектиков и александрийцев

Со времени завоеваний Александра Македонского и основания города Александрии центр науки и философского мышления из Европы переносится на северный берег Африки. Александрия стала преемницей Афин. Но и на новом месте не суждено было возродиться новой философской мысли. Стремлению человеческого разума к истине александрийские мыслители думали – было сначала удовлетворить положительными научными знаниями. И вот в это-то именно время много было сделано для развития наук: физики, астрономии, геометрии, географии, истории, сравнительной теологии, критики, филологии, литературы и её истории. Но эти науки не в силах были удовлетворить требованиям человеческого духа. В них не было ответа на вопрос, поставленный общечеловеческим сознанием: что есть истина? Еще более напряженным оказалось стремление человеческого духа к уразумению высших вопросов бытия, когда с востока воссияла заря богооткровенной религии – христианства, возвестившего миру, что только оно одно может удовлетворить стремлению человечества к истине и искуплению, так как оно одно только владеет божественною истиною и так как оно одно только располагает благодатными средствами для успокоения всех труждающихся и обремененных. Оно предлагало миру единственно-истинное и потому вполне удовлетворительное решение всех высших вопросов познания, а в том числе и вопроса о зле, его сущности и происхождении.

Как ни слаба и не бессильна в это время была философская мысль языческого мира, но гордая своим прошлым, она не захотела, в духе смирения и сознания своего бессилия, преклониться пред этим божественным гласом! Напротив, она решилась даже вступить в неравную борьбу с божественной мудростью! Но сознавая свое собственное бессилие сказать новое слово, создать собственное оригинальное мировоззрение, языческие мыслители того времени решились обратиться за помощью к мудрецам

древности и у каждого из них взять то, что казалось наилучшим, чтобы из этих драгоценных кусков прекрасной ткани сшить новую философскую мантию для покрытия обнаженных частей язычества. Явилось так называемое *эkleктическое* направление, выродившееся в *неоплатонизм*.

Уже *Плутарх Херонейский* (ок. 40 г. по Р. Х., + ок. 120 г.) не был доволен ни учением стоиков, ни учением эпикурейцев. Но невыносимо было для него и сомнение скептиков. Вопрос о зле, его сущности и происхождении был для него одним из тех роковых вопросов, без удовлетворительного решения которых он чувствовал в своей душе мертвящую пустоту, ибо не мог перейти к вере во всеблагое Бога, как Устроителя и Промыслителя мира. Плутарх признавал существование как добра, так и зла в мире; по его учению, повсюду, во всех частях мира, зло существует рядом с добром и притом – вполне самостоятельно и независимо. Добро он понимал как порядок и постоянство; зло наоборот – как беспорядок и изменение. Но откуда же зло явилось в мире? Не было ли оно создано Богом вместе с началом мира, как утверждали, например, стоики? Плутарх отвечает на этот вопрос, безусловно, отрицательно. По его совершенно справедливому мнению, признать Бога, который «благ и никогда никому не завидует», виновником зла – значит уничтожить самую идею Божества, как Существа всеблагое и святого. Что добро произошло от Бога как Творца мира, – в этом Плутарх не сомневается; но зло, понимаемое даже только как несовершенство, не могло произойти от Бога, как Существа всесовершенного. По учению Плутарха³⁵², «Бог, по Своему существу, есть свет и чистота. Ничто нечистое ни в физическом, ни в нравственном отношении не может прикасаться или исходить от Него». «Бог есть благо сам по себе и причина и основа всякого блага для людей. Подобно тому, как теплое не может производить холода, а может только греть, так и существо благое не причиняет вреда. Бог без зависти делает добро всем. Он руководитель всех добрых людей, Отец всего, что есть прекрасного. Невозможно, чтобы Он делал или испытывал какое-либо зло, ибо Он благ, а существо благое ни под каким предлогом недоступно зависти, страху, гневу, ненависти». И так, что же? Неужели, следуя древним и восточным дуалистическим системам, нужно признать

первоисточником зла материю? Хотя Плутарх, как один из лучших последователей Платона, и считает материю той областью, в которой по преимуществу царствует зло, хотя далее, по его мнению, материя существует от вечности (ибо Бог не мог-де создать из бестелесного телесное) и от вечности обладает определенными качествами, но её он не признает причиной зла; напротив, он утверждает, что материя ближе стоит к доброму и божественному, чем к злему; она любит добро, она наполняется и оплодотворяется им, а от зла напротив убегает и противится ему (как, напр., целительная сила организма болезням, отравлениям и т. д.).

И так, ясно, что причиной зла, господствующего в мире, не могут быть признаны ни Бог, ни материя, а нечто третье. Что же это такое? По учению Плутарха, беспорядок и зло в мире происходят от первобытной души, которая существовала уже раньше мира и которая произвела в домирном хаосе движение, когда еще не была, собственно душой мира, а была скорее только «некой силой неразумного и беспорядочного порыва и стремления, хотя и обладавшей духовными способностями представления, воображения и чувства»³⁵³. Эта первобытная душа, таким образом, оказывается самостоятельным принципом зла, противоположным принципу добра или Богу.

«Этот злой принцип, – по словам Плутарха³⁵⁴, – обозначается самыми различными именами: у персов – Ариманом, у египтян – Тифоном, в греческой мифологии – Гадесом и Аресом, у Эмпедокла – спором, у пифагорейцев – двоицею и нечетом, у Аристотеля – лишением, Платон называет его *другим* (ἄτερον) безграничным, делимым, быванием, а яснее всего – *злой душой мира*».

Злая душа мира, по учению Плутарха, ограничивает самого Бога даже в нравственном отношении: она противодействовала Ему при образовании мира, вследствие чего мир и не был устроен вполне совершенным; она же вносит беспорядок и зло и в существующий мир³⁵⁵. В этом мире она действует преимущественно в лице злых демонов, которые поддерживают и усиливают зло, из неё истекающее. Все бедствия, испытываемые людьми, причиняют демоны.

Таким образом, для разрешения вопроса о происхождении зла в мире Плутарх Херонейский прямо обращается к помощи дуалистического мировоззрения Платона или пифагорейцев и признает два противоположных основания бытия – принцип добра и принцип зла.

Учение Филона

Под влиянием философского мировоззрения Платона находился, без сомнения, и знаменитый александрийский иудей Филон (род. около 20 г. до Р. Х., + в 54 г. по Р. Х.), известный представитель иудейско-александрийской религиозной философии. Хотя Филон нередко выдает себя за преданного иудея, написал истолкование важнейших повествований Пятикнижия и даже утверждал, что все древние философы Греции заимствовали свою мудрость у Моисея и пророков, но, по своему мировоззрению, он слишком был далек от духа и учения ветхозаветного откровения. Чтобы сохранить хотя внешнюю связь с ветхозаветным иудейством, он как мы говорили уже, вынужден был прибегнуть к помощи аллегорического истолкования книг Св. Писания своего народа. В действительности он был преданным учеником греческого философа Платона, – и в этом его сходство с Плутархом; но от Плутарха он отличается тем, что в своем нравоучении следует по преимуществу стоикам.

Бог для Филона есть только абсолютное бытие, совершенно не поддающееся анализу нашего мышления, чуждое всякого определения или предиката и возвышающееся над всеми категориями человеческого рассудка. Уже это трансцендентальное, чисто отрицательное понятие о Боге, без сомнения, заимствовано у Платона. Но еще более обнаруживается зависимость Филона от мировоззрения этого древнегреческого философа в определении того отношения, в котором находится (будто бы) Божество к миру. Непосредственность отношения Бога к миру Филон совершенно отрицает, так как оно представляется ему немислимым в виду того противоположения, которое нужно мыслить между Богом и миром. Установить отношение между Богом и миром Филон находит, однако же, возможным при помощи учения Платона об идеях. Эти идеи Филон представляет иногда живыми личностями, иногда только – как *ἰδῆος νοητός* – миром мыслимым; но во всяком случае он приписывает им значение

бытия объективного, не как однако же мыслям Божиим, но как самостоятельно действующим силам. Логос, не имеющий, впрочем, у Филона никакого отношения к мессианской идее ветхозаветного откровения, есть по его учению, высшая и основная идея, идея идей, «образ Божий», «первороденный, старейший сын Божий», «Бог и между тем не Бог» (θεὸς οὐχ θεός, δεύτερος θεός). По его образу создан мир и прежде всего человек; в нем души имели свое предвременное бытие, пока не соединились с телами. Но материю Бог не создал, да и не мог создать её, будучи святейшим и всеблагим существом, потому что материя есть сама по себе зло и источник всякого зла.

Как самостоятельное начало, материя существует от вечности. Все, что создано Богом или – точнее – Логосом, есть, без сомнения, добро; но как только оно явилось в мир и воссоединилось с источником зла – материей, – оно становится злом. В этом смысле можно сказать, что грех, как зло в нравственной области, прирожден человеку, так как человек есть существо, состоящее из души и тела. Пока души людей пребывали в Боге или Логосе, они были добры, но как только они *пали*, т. е., воссоединились с материей, телом, как только явился в мире человек, его душа уже становится греховною; поэтому евреи совершенно справедливо учат, что человек не может быть безгрешным, хотя бы он прожил на земле только один день. В таком смысле Филон понимает и библейское повествование о грехопадении прародителей, для чего он, как мы видели, обращается к помощи так называемого аллегорического толкования.

Из христианских писателей ему следовали: *Климент* и *Ориген*. Находясь под влиянием Платона и Филона, Ориген (185 – 254 г. по Р. Х.) также объяснял происхождение зла в мире и факт всеобщей греховности рода человеческого не грехопадением Адама и наследственностью первородного греха, извратившего самую природу человеческую, а предвременным падением душ из высшего состояния и их соединением с материей, как источником всего злого и нечистого и необходимой формой всякого конечного бытия.

Поэтому и сущность борьбы со злом Ориген полагал в аскетизме, воздержании, освобождении от уз чувственности.

Учение неоплатоников

Мировоззрения Плутарха и Филона, можно сказать, проложили путь особому философскому учению, развившемуся под влиянием философии Платона и известному в истории развития философской мысли под именем *неоплатонизма*. Собственно говоря, неоплатонизм несколько не помог человечеству в решении рокового вопроса о зле, его сущности и происхождении. Но он часто соприкасался с учением христианским, в большинстве случаев становясь во враждебное отношение к нему, хотя, без сомнения, в некоторых пунктах и обнаруживал его влияние на себе. Искажая богооткровенное учение, он, однако же, и сам нередко оказывал заметное влияние на христианских мыслителей – особенно еретичествующих. С этой точки зрения неоплатонизм, очевидно, не может не интересовать христианских богословов.

Неоплатонизм не есть цельная, оригинальная и логически последовательная философская система. Сущность его состоит в смешении идеалистического учения Платона с теософемами восточного язычества, иудейства и даже отчасти христианства. Основными положениями неоплатонизма были: а) учение о трех божественных принципах, отличающихся однако же между собою по своему ранговому порядку; б) учение о двух различных мирах: мире духовном, как единственно и истинно реальном и мире чувственном, как только кажущемся или теневом, отобразном мире того, что единственно реально; в) учение о происхождении этих двух миров из указанных трех божеских принципов – абсолютно единого, перворазума и перводуши, чрез истечение в нисходящей постепенности, по закону необходимости, от абсолютно совершенного и первого до последнего, абсолютно несовершенного и нереального, т.е., до бесформенной материи.

По свидетельству главного представителя неоплатонического мировоззрения – *Плотина*³⁵⁶, учение о трех божеских принципах было обыкновенным мнением в его время; он нашел его уже готовым, усвоил его и старался примирить,

подобно своим предшественникам, с учением Платона. И действительно уже платоник *Нумений*, несомненно находившийся под влиянием восточно-языческих воззрений, знакомый с верованиями иудеев и усвоивший учение Филона о двойном Логосе, признавал три божеских существа. Второго и третьего бога он ясно, отличает от первого и наивысшего, который, как существо чисто духовное, не подлежащее никакому изменению и смешению, не может вступить в соприкосновение с конечными, а следовательно не может находиться ни в каком причинном отношении к миру. Поэтому творцом мира, т. е., Демиургом признается уже только второй бог, сын наивысшего Бога; но по причине своего двоякого отношения – с одной стороны к первому Богу, как непосредственной эманации его, с другой – к миру, как его творческая и образующая сила, он составляет и двойственную личность. В первом отношении Демиург есть νοῦς, т.е., чистый ум, который, как таковой, в вечном покое и единстве созерцает в своем Боге и виновнике себя самого (первый Логос Филона, как непосредственная эманация из высочайшего божественного разума, совершенный равнообраз его, и образец, по которому был создан видимый мир). В последнем отношении тот же самый Демиург, как отец мира, чрез свою мирообразующую силу, есть *мировая душа* (второй Логос Филона λόγος προφορικός), – принцип всякого бытия и жизни и всякой деятельности в них³⁵⁷.

Впрочем, истинным представителем неоплатонизма следует признать только *Плотина* (род. 205 г. по Р. Х., + 270 г.) ученика *Аммания Сакка*. Усвоив основные положения Платона, Плотин в некоторых пунктах пошел однако же дальше его. Так, – источником высшего познания он признал не разум, как способность мышления и знания, посредствуемого мышлением, а разум, как способность интеллектуального воззрения, экстаза, непосредственного созерцания вещей в абсолютном, чрез возвышение до абсолютно единого и чрез внутреннее воссоединение с ним; ибо это непосредственное созерцание абсолютного не только предшествует всякому мышлению и знанию, но и абсолютно превосходит их.

Тем не менее, хотя источник высшего познания у Плотина был, по-видимому, иной, чем у Платона, но основные философские положения у обоих мыслителей – почти одни и те же. У Плотина, как и у Платона, Божество определяется более отрицательными чертами, чем положительными. Идея Божества у него возвышается над всеми предикатами не только чувственными, но и сверхчувственными или чисто духовными. Еще Платон утверждал, что все, что мы можем знать о Боге, это то, что Он выше всего, что мы только можем представить себе или вообразить. То же говорит и Плотин. Абсолютно чуждо всякой формы – даже умственной, а потому и не может быть мыслимо ни как существо, ни даже как *нечто*, ни как бытие качественное, ни как бытие количественное. Ему не могут быть приписываемы ни познание, ни ведение, ни самосознание, ни личность, ни самопознание, ни способность познания других вещей. Оно есть абсолютно единое в совершеннейшем и абсолютном значении этого слова, – без всякой множественности и делимости; оно не есть ни ум, ни душа, ни воля. Оно не может быть названо ни добрым, ни прекрасным, ни мыслящим, ни разумным, хотя именно оно есть основной источник всякого добра, всякой мысли и ума, всякой красоты и всякой формы. Оно есть *чистое* бытие, *чистая* мысль, свет, не отличающийся от самих вещей, им освещаемых. Оно вседовольно, так как ни в чем не нуждается, и в то же время абсолютно необходимое для всякого бытия. Оно есть единственное и реальное основание самой возможности всех вещей и их сущности. Без него вещи не были бы тем, что они суть. Тем не менее единое не есть сами эти вещи, но отдельно от них, хотя оно и есть все и во всем. Производя из себя все вещи, оно, однако же, не уменьшается ни в своей сущности, ни в своем могуществе, и даже остается неделимым и всегда себе равным.

Сущности единого уразуметь путем рассудочных понятий нельзя; уяснить же его можно лучше всего подобием *света*, распространяющего повсюду свои лучи и таким образом составляющего световые круги. Из этого первоцвета, центра всего сущего, источника всякого бытия и жизни, истекает все

существующее, вся вселенная. В этом смысле творение или происхождение всего существующего есть собственно *падение*, постепенное *понижение* абсолютного, божественного. Вот почему во всех вещах существует сознательное или несознательное влечение к божественному, тяготение к нему, стремление снова возвратиться к своему божественному первоисточнику, желание сблизиться, если не совершенно слиться с ним. Но прежде всего из абсолютно единого или первого непосредственно истекает, как от солнца свет, принцип светового или интеллектуального мира: разум, Логос, первая эманация Божества, второй божеский принцип, наивысшее, величайшее и наилучшее после абсолютно первого и единого. Логос происходит из абсолютного не вследствие изменения или хотения, а единственно только по необходимости своей природы, как образ или как слово Бога. Впрочем, это истечение разума из единого нельзя понимать как акт, совершающийся во времени, но как действие вечное в абсолютное. Этот второй божественный принцип есть начало всех форм, всего определенного и ограниченного, основание всего реального в абсолютно реальном, т.е., умопостигаемом мире, образователь этого мира. Таким образом, в уме (*νοῦς*) или слове (*λόγος*) единство Божества уже подразделяется на разум в собственном смысле и на мир разума или мир идей, но так, что разум во времени и пространстве еще остается нераздельным от идей, как своего объекта, а идеи продолжают быть присущими разуму. Из разума проистекает затем третий божеский принцип, обыкновенно называемый *душой мира* (*ἡ ψυχὴ τῶν ὁλῶν, ψυχὴ τοῦ παντός*), – особый принцип внешнего, видимого или чувственного мира, основание всех душ частных, индивидуальных. Как разум менее совершен, чем абсолютное единое, так душа мира менее совершенна, чем разум. Тело есть эманация (истечение) души. Мировая душа, проявляясь и обитая во всех живых существах, оживляет их и сообщает им известные формы, хотя её проявление и не во всех существах одинаково: в растениях в меньшей степени, чем в царстве животных. Тело, имеющее формы, как ни удалено оно от первоисточника всякого бытия, еще сохраняет на себе следы

безусловного, потому что форма есть действительное бытие его.

Плотин полагает резкое различие между телом, имеющим форму, и его материей, которая в противоположность форме, как действительному бытию тела, является небытием его. Сама по себе материя есть ничто – ἄπειρον; она не имеет ни цвета, ни формы, ни протяжения; она бесконечно удалена от первоисточника всего сущего и реального; она есть *последнее* на нисходящей лестнице истечений, после её уже ничто более не может произойти или истечь. Она есть безусловная недостаточность всего, отрицание единства и причина множественности; в ней нет и следа ничего реального. В этой-то материи чувственного мира, в этой немощности, безусловном отсутствии формы (безобразии), в этой лишь простой тени бытия, по учению Плотина, следует искать и причину того радикального зла, которое господствует в мире. Таким образом, говорит Целлер³⁵⁸, «наш философ (т. е. Плотин) идет дальше Платона, когда, по примеру Филона и новопифагорейцев, он обозначает материю не только как не сущее, но и прямо как зло. По Плотину, зло не может принадлежать душе первоначально, потому что, по причине своей высшей природы, душа сама по себе свободна от него; поэтому оно может происходить лишь от соединения души со злом самим в себе, а это зло мы можем отыскивать только в материи, ибо если зло есть отсутствие добра (ἀπουσία ἀγαθοῦ, στέρησις) то материя именно и есть первоначальное и абсолютное лишение (Privation), чистая недостаточность (πενία παντελής) и если зло состоит в движении без покоя, в неограниченности, бесформенности, безмерности и неопределенности, то она только и есть то, чему принадлежат эти свойства не как лишь предикаты, но сущность чего они составляют». Материя, как абсолютно последнее, есть совершенная противоположность по отношению к абсолютно первому или Божеству: и если абсолютно первое есть абсолютное совершенство и добро, то абсолютно последнее (т. е. материя) должно быть абсолютным несовершенством и абсолютным злом. Вот почему Плотин признает материю не

только злом самим в себе, но и первоисточником всякого зла вообще.

Не трудно видеть, что Плотин в своем учении хотел соединить пантеистическое мировоззрение индийских браминов с дуалистическим мировоззрением Платона. Но это соединение двух различных мировоззрений у него оказалось только механическим. Если материя – это радикальное и первоначальное зло, – произошла однако же не иначе, как чрез истечение (хотя и посредственное) из общего начала бытия и жизни, то оказывается совершенно непонятным, каким образом в ней добро могло превратиться во зло. Если материя, как абсолютно последнее, есть совершенная противоположность, отрицание, недостаточность или лишение абсолютно первого, всесовершенного и единственно доброго, то непонятно, каким образом она могла произойти только из него и притом чрез эманацию, т. е., из его сущности. Далее, – будучи неудовлетворительным и непоследовательным само по себе, учение Плотина, как и всех других неоплатоников – *Малха* или *Порфирия* (род. 233 г. ум. 304 г.) *Ямвлиха* (в 4-м веке), *Прокла* (412 – 485 г.) и др., – неудовлетворительно и для объяснения как сущности зла, господствующего в мире, так и его происхождения. Что чувственность часто служит побуждением к злу, – это верно; но что не в ней заключается истинная причина происхождения зла, – в этом также не может быть никакого сомнения. Если бы в душе не заключалось возможности (воли) свободного выбора между добром и злом, то никогда она не сделалась бы злой от смешения с материей, никогда чувственность сама по себе не могла бы заставить нашу волю стремиться только к одному злу.

Конечно, Плотин был далек от того, чтобы отрицать реальное существование зла, так как, находясь под влиянием индийского пантеистического мировоззрения, он должен был смотреть на него как на *необходимое* явление, происшедшее, по закону необходимости, через истечение из абсолютного начала. Но в этом случае он был только непоследователен, так как, с другой стороны, оставаясь верным Платону, он учил, что материя есть ничто, небытие, совершенное лишение всего

реального и абсолютного. Неоплатоники последующего времени, отдавая преимущество учению Платона перед пантеистическим мировоззрением индийских браминов, мало-помалу пришли к мысли об отрицании реального бытия зла. Так напр., уже *Сирган* учил подобно стоикам, что зло имеет свое значение лишь для отдельных существ в их отношениях между собою, а что для целого, как и для Божества оно не есть более зло, но лишь естественное следствие добра. *Бозций* (470 – 526) прямо утверждал, что зло вообще не есть нечто действительное и что оно имеет только призрачное бытие.

Учение гностиков

Более всего влияние Платона и Филона сказалось на еретических учениях гностического характера. Таких учений было очень много, так что их сводят даже к некоторым подразделениям. Многие ученые, следуя *Гизелеру*, разделяют все гностические учения на два рода: 1) гностицизм александрийский, в котором господствующим является мировоззрение Платона, и 2) гностицизм сирийский, в котором господствует древнеперсидский дуализм. *Баур* называет три вида гностицизма: 1) гностицизм, стремящийся примирить христианство с язычеством и иудейством (*Василид*, *Валентиниан* и др.); 2) гностицизм, противопоставляющий христианство язычеству и иудейству (*Маркион* и др.); 3) гностицизм, отождествляющий христианство с иудейством и противопоставляющий их язычеству. *Неандер* делит все гностические учения на два рода: 1) гностицизм иудействующий и 2) гностицизм антииудейский. К первому роду он относит учения *Керинфа*, *Василида*, *Валентиниана*; ко второму – *Карпократа*, *Сатурнина*, *Татиана*, *Маркиона*, *офитов*, *энкратитов*, *каинитов*, *псевдовасилидиан* и др. Наконец, некоторые ученые делят гностические учения еще на три следующих вида: 1) гностицизм восточный, 2) гностицизм греческий и 3) гностицизм языческо-христианский. Впрочем, как ни многообразны гностические учения, но основные положения их, можно сказать, одни и те же. Для нас все эти гностические учения представляют особенный интерес, так как главный вопрос, который они стремятся разрешить, есть именно вопрос о зле: откуда произошло зло, господствующее в мире? Как объяснить особенную склонность человека к греху?

Начала гностических учений (в особенности, напр., *Валентиниана*) не без основания можно находить уже в *каббалистическом* учении иудеев³⁵⁹. Правда, литературные памятники, содержащие это учение и приписываемые еврейским преданием двум древнейшим раввинам – *Акиве* (*Iezirah*) и *Симеону-бет-Иохану* (*Sohar*), жившим в конце 1-го и

начале 2-го века по Р. Х., стали известны европейским ученым только в 13 веке и написаны, без сомнения, около 8-го века. Тем не менее, самое каббалистическое учение, на которое указывают уже некоторые места Талмуда, необходимо отнести к временам Филона, – на основании положений которого, в связи с восточными мировоззрениями, оно и было развиваемо устно еврейскими раввинами. По каббалистическому учению, первосущество или Бог называемый существом всех существ, древним из древних, есть единый идеальный и реальный принцип всех вещей как в отношении к их возможности, так и в отношении к их действительному существованию. До Его откровения чрез творение все вещи первоначально находились в Его совершеннейшем разуме, как вечные мысли Его вечной премудрости. Кроме того, сокровенному в самом себе до творения мира Божеству присуща троякая первосила – света, духа и жизни. И, вот, когда этот замкнутый в самом себе Бог, в первый момент своего откровения, по каббалистическому выражению, «открыл свой сомкнутый глаз», – из силы света, духа и жизни, присущей этому глазу, истекли свет, дух и жизнь для всего, подобно тому, как из солнца истекают лучи его света, – приапрчем однако само Божество не испытало никакого изменения и сохранило свое, абсолютное единство. Первым излучением Божества было слово или точнее – речение, соединение мужского и женского принципа, отец и мать в самом общем их значении, сила зачатия в рождении, изначальное основание всякой действительности, принцип бытия и формы всех вещей, альфа и омега всех миров, перворожденный у Бога совершенный образ и отблеск Его, обладатель всех божеских сил, помазанник Всевышнего, Его священный покров, первообраз всех существ и действительный творец всех вещей, первочеловек – Адам Кадмон.

Из этого принципа действительности истекли уже четыре мира, находящиеся друг к другу в подчиненном отношении. Но так как с каждою ступенью истечения теряется часть божественных совершенств, то и различие между этими мирами состоит главным образом в большем или меньшем обладании этими совершенствами. Первый и совершеннейший из этих

миров есть мир истечения – Aziluth, второй – мир творения – Briah, третий – мир образования – Iezirah и четвертый – мир построения – Asiah. Первый мир есть мир чистых духов, чистых божественных эманаций, находящихся в теснейшем и совершеннейшем единении со своим духовным принципом – Адамом Кадмоном. Второй мир, истекший из первого и потому утративший уже часть его совершенств, называемый по преимуществу *сотворенным*, есть мир духовных субстанций, обладающих меньшими совершенствами, чем чистые духи, происшедшие непосредственно из бесконечного перводуха. Третий мир есть мир ангелов, т.е. духов, уже находящихся в связи с материальной субстанцией; такой субстанцией каббалисты считают светящиеся тела или звезды. Во всех этих трех мирах, хотя и различных по степени совершенства, между духами господствует полный порядок, добро, гармония и любовь. Совершенно иным представляется у каббалистов четвертый, самый низший видимый или чувственный мир, – мир нечистых духов, по своему бытию и сущности, равно как по своим способностям и деятельности, находящихся уже в зависимости от грубой материи и по своим формам подверженных изменению, в смысле происхождения и исчезновения.

Здесь-то, в материи, по учению каббалистов, и коренится основной источник господствующего в мире зла, потому что материя, хотя также, подобно всему, произошла из Бога, но – не положительным, а только отрицательным путем, как простое лишение всякого совершенства, проистекшего из высочайшего существа, как мрачное, лишенное света и духа вещество, как помраченное или затемненное Божество, как нечто безусловно противоположное добру, порядку, гармонии и любви, господствующим в трех высших царствах. Бог, как всенаполняющее единство, учат каббалисты, не мог бы создать вне себя мира, не имея для него пустого пространства, чуждого всего того, что свойственно Божеству. Поэтому-то материя, в смысле абсолютного отрицания или – даже вернее – в смысле лишения всего божественного и прежде всего добра, является, собственно говоря, необходимым условием самого

Божественного откровения или творения мира. Но как лишение добра и всего свойственного Божеству, она есть безусловное зло и источник зла производного, случайного.

В общих чертах с каббалистическим учением согласны и все *гностические* системы. Существенное различие их состоит только в том, что каббала материю признает истечением из Божества, как и все остальное, между тем как гностики учат, что материи принадлежит первоначальное, самостоятельное и от Бога совершенно независимое бытие, т.е., каббалистическое учение, может быть названо монизмом, а гностическое – дуализмом.

Гностицизм выходит из понятия о Боге как существе высочайшем, источнике истинного бытия, но до творения миров сокровенном и замкнутом в себе самом, и из понятия материи, как начала противобожественного или, по крайней мере, небожественного, существующего, однако же, от вечности, самостоятельного и совершенно независимого³⁶⁰. Так как Бог, как истинное добро и свет, не может вступать в непосредственное соприкосновение с материей, то для объяснения происхождения мира гностики вынуждены были признать бытие посредствующих существ или эонов, составляющих полноту бытия – πλήρωμα – в противоположность материи, которую гностики называют безусловною пустотою. Эти эоны, истекая из Божества, подобно солнечным лучам, вместе с постепенным удалением от него, теряют свою силу и совершенство. В последнем из эонов слабость и бессилие были настолько велики, что он не мог более удержаться в плероме и, отделившись от других эонов, погрузился в материю – ὕλη – начало мрачное, мертвое, пустое и недеятельное (τὸ χενόν, χένωμα, σχία τοῦ ὄντος, σχοτός). От этого-то смешения двух противоположных начал и произошел видимый нами или чувственный мир, и в этом-то соприкосновении божественного с вещественным заключается тот коренной источник, из которого разлилось повсюду зло, господствующее в мире.

Некоторые гностики стараются иначе решить этот роковой вопрос. Рядом с Божеством и его царством (как напр.

Сатурнин) предполагают вечное бытие злого начала или сатаны вместе с его царством мрака и тьмы. Этот сатана, ведя постоянную борьбу с царством света, похитил частицу света, от соединения которой с материей и произошел настоящий чувственный мир, исполненный зла и бедствий.

С изложенным гностическим учением близко родственное учение *Манеса*, основавшего в 3-м веке по Р. Х. так называемую ересь *манихеев*. Манихеи также признавали совечное бытие двух враждебных начал, царства Божия, как царства добра и света, и царства сатаны или царства мрака и зла. В каждом человеке, по их мнению, обитали две души – светлая или добрая и мрачная или злая. Первая – виновница добродетели, вторая – греха и злодеяний. Здесь, очевидно, мы имеем дело с таким же резким дуализмом, который господствовал и в учении Зороастра.

Были гностики, которые признавали человеческую природу состоящую из трех элементов: духовного (пневматического), душевного (психического) и телесного (соматического). Вещественное тело (σῶμα ὑλικόν) как материя, и есть будто бы причина всего того, что в жизни и деятельности человека оказывается злым и противобожественным, от внутренних и сокровенных похотей до чудовищных злодеяний.

Учение Пелагия

Когда древнегреческая философия оказалась несостоятельной в решении важнейших вопросов, волновавших и волнующих человеческие умы, и когда защитниками Божественного Откровения была разоблачена ложь еретичествующих гностиков, – человеческое сознание успокоилось на долгое время, будучи совершенно удовлетворенным тем решением вопроса о зле, его сущности и происхождении, которое оно нашло на первых страницах Библии в рассказе бытописателя о грехопадении прародителей и в учении Божественного Откровения вообще о наследственности первородного греха и об испорченности человеческой природы. Только в 5-м веке некоторыми лицами высказывается недоверие к этому решению. Именно, – какой-то монах, как кажется, из Британии, *Пелагий* около 409 года составил толкование на послание ап. Павла к римлянам, в котором, не придавая важного значения благодати Божьей в деле спасения грешников, указывал на свободу человеческой воли, как на единственный источник добра и зла, спасения и гибели людей, – причем учил, что каждый человек, если захочет, может быть безгрешным. Против такого лжеучения в особенности восстал бл. *Августин*, равно как *Иероним* и другие защитники Божественного Откровения. Учение Пелагия, как ложное и еретическое было осуждено не только на поместном Карфагенском соборе (в 412 г.), но и на третьем вселенском соборе (431 г.). Тем не менее, у Пелагия нашлись ревностные ученики (из них в особенности следует упомянуть *Целестия*). Подняты были продолжительные споры. И несмотря на то, что ересь Пелагия была осуждена церковными соборами, она продолжала распространяться повсюду и мало-помалу образовалась в школьную систему. Сущность учения Пелагия состоит в следующем. Вначале человек создан Богом в таком же точно виде, в каком он существует и теперь, т.е., смертным и способным как к добру, так и к злу. Грех прародителей был только их личным грехом, – и никакой порчи в природе

человеческой он не произвел, никакой греховной наследственности он за собою не повлек. Грех и смерть, господствующие в мире в настоящее время, не находятся с ним ни в какой причинной связи. Каждый человек есть полный владыка и своей воли, и своих страстей, и потому всяк отвечает только за самого себя. Поврежденности человеческой природы Пелагий не признает. Каждый человек по природе своей ни добр, ни зол. Все люди рождаются с такими же способностями и силами, какими от начала обладал и первый человек, вышедший чистым из рук Творца. Человек обладает полной и совершенной свободой воли, и от неё только одной зависит то, делает ли он добро или зло. Ни в какой возрождающей и примиряющей благодати люди не нуждаются. Важно только воспитание и обучение. Каждый будет делать то, чему он научен, – и каждый обладает вполне достаточными силами, чтобы делать то, что он должен делать. Поэтому обучение одно только может быть названо и средством спасения, и средством нравственного усовершенствования.

Само собой очевидно, что учение Пелагия не имеет серьезного философского значения. Оно почти не касается вопроса ни о сущности зла, ни о происхождении его. Оно противоречит общечеловеческому сознанию, ясно свидетельствующему о том, что человек, по природе своей, более склонен к злу, чем к добру, и что, по одному только желанию своему, ни один человек не может быть безгрешным. Далее, – Пелагий, имея в виду лишь зло в нравственной области, совершенно оставляет без внимания зло, господствующее в окружающей человека природе. Наконец, из его системы с необходимостью вытекает заключение, что Сам всеблагий и святой Бог является виновником зла, если он сотворил человека смертным от начала.

Такое нефилософское учение, конечно, осталось бы даже вовсе незамеченным в истории развития человеческого сознания, если бы оно не соединилось с искажением христианского вероучения об искупительном значении крестной смерти Христовой. Пелагий возбудил к себе всеобщее внимание главным образом своим лжеучением, по которому человек

будто бы обладает возможностью достигнуть своего примирения с Богом без Христа, своими естественными силами, так как он должен нести ответственность за свои личные и чисто случайные грехи. Все значение жизни, учения и крестной смерти Иисуса Христа Пелагий сводит только к образцу или примеру, которому следуя, человек скорее и удобнее может достигнуть своего нравственного совершенства, чем при руководстве одного своего разума.

Учение Августина

Ревностный противник Пелагия, *Августин* (354 – 430), главным образом развил учение о благодати и её действии на человека в деле спасения. В этом отношении его не без основания признают истинным основателем христианского богословия на западе. Схоластики заимствовали у него форму изложения, способ понимания и систему расположения богословских истин, реформаторы – основания своей догматики, монашествующие западные ордена – аскетику.

В споре с Пелагием Августин в первый раз раскрыл свое учение о трех видах благодати Божьей: благодати предваряющей, действующей и содействующей. Первая, возбуждая сознание греховности и жажду спасения, рождает у человека веру во Христа; вторая доставляет благодатные средства в таинствах, возбуждает любовь и желание свято жить и стремиться к добродетели; третья содействует уничтожению в нас греховных похотей и уподоблению Самому Христу.

Что касается вопроса о зле, то взгляды Августина на этот предмет были не одинаковы и не всегда ясны. Оставив грубо-чувственную языческую жизнь, Августин сначала увлекся, как известно, мировоззрением манихеев и вместе с манихеями утверждал, что коренной источник зла есть вообще материя и что наше тело и наша чувственность есть основной корень всех наших грехов. Вследствие этого на аскетические подвиги и подавление чувственности он указывал как на главное средство в борьбе со злом. Впоследствии, впрочем, он не только оставил заблуждения манихеев, но и объявил себя их противником и разоблачителем. С этого времени он усваивает себе богооткровенное учение о зле и его происхождении и старается о том, чтобы с всею основательностью доказать его истинность.

Согласно с повествованием Бытописателя, Августин учил, что Бог создал человека, по Своему образу, разумным и одаренным свободною волею. Человек был предназначен к бессмертию и вечному блаженству, хотя ему не чужда была также возможность согрешить и умереть. Если бы он всегда

оставался верным воле Божьей, он постепенно мог бы укрепиться в невозможности грешить и таким образом фактически стал бы бессмертным. Но первый человек пренебрег волей Божьей, добровольно последовал указанию своего соблазнителя, – и через это пал... Вместе с этим падением мгновенно извратилась вся его нравственная, умственная и физическая природа: ум омрачился и стал способен к ошибкам и заблуждениям; тело подверглось истощению сил, болезням и смерти; воля дошла до невозможности не грешить. Гармония, господствовавшая между душою и телом человека до падения его, мгновенно исчезла; главною и почти единственной силой, движущей всеми действиями и всем поведением людей, стала только похоть – *concupiscentia*, – как следствие первородного греха и причина всех грехов и злодеяний последующих. Человек сам по себе стал неспособен ни к какой добродетели, так что добродетели язычников Августин называл лишь «блестящими пороками». Соделанный грех повлек за собою бедствия для человека, как наказание, и во всем окружающем его мире, а испорченность человеческой природы путем наследственности перешла и во весь род человеческий.

Как понять возможность этой прискорбной наследственности человеческой природы, Августин затрудняется объяснить, ибо все существовавшие до него теории по этому предмету (Платона, Оригена и др.) он признает неудовлетворительными; но самого факта наследственности, тем не менее, отрицать нельзя. Поэтому Августин вместе с св. апостолом Павлом утверждает, что наследственность первородного греха должна быть объясняема только тем, что в Адаме согрешили все люди, так как в нем заключалось тогда все человечество: Адам был вместе и человек и человечество вообще. Так как Бог всеведущ и до творения мира знал, что сотворенный им человек согрешит, и зло неизбежно будет господствовать в мире, то Августину казалось трудно избежать того, чтобы не смотреть на Бога собственно как на виновника зла. Этому затруднению Августин думал помочь оптимистическим пониманием зла, господствующего в мире. «О

блаженный грех Адама, чрез который мы получили такого Искупителя!» – писал бл. Августин. Таким образом он, как впоследствии Лейбниц, называет блаженным самое начало, из которого проистекли все человеческие скорби бедствия, страдания, грехи и злодеяния! Но оптимизм не спас Августина от тех затруднений, которых он опасался. Увлекаясь опровержением лжеучения Пелагия о безусловной свободе воли человеческой и о том, что божественная благодать не необходима для спасения человека, Августин впал в детерминизм, т. е., стал проповедовать учение, отрицающее свободу воли человеческой, стал учить о предопределении. Ему казалось невозможным примирить Божеское всеведение с возможностью свободных действий человека. Эти действия уже не свободны и не случайны, думал он, если Бог предвидит их наперед; они, следовательно, предопределены и не могут быть избегнуты; они теряют свой характер случайности, и являются действиями необходимыми. А если все поступки людей необходимы и неизбежны, как предопределенные Самим Богом, как же можно возлагать ответственность за них на людей? Если необходимы все действия как добрые; так и злые; если одни люди предопределены Богом к спасению, а другие – к вечному осуждению, то очевидно, что виновником зла, господствующего в мире, является только один Бог. Вот результат, к которому неизбежно ведет учение бл. Августина.

Учение схоластиков

Средневековые богословы, даже такие, как *Анзельм Кентерберийский*, *Александр Гальский*, *Фома Аквинат* и др. ничего не прибавили к тому, что было сделано до них, для решения вопроса о зле, его сущности, характере и происхождении. Они старались только о том, чтобы, насколько возможно, уяснить учение Божественного Откровения и привести в систему все те доводы философского и научного мышления, которые они получили в наследство от предшествовавших поколений. Сущность греха, как начала зла, они обыкновенно полагали в том бесконечном оскорблении, которое человек причинил величию Божью. Достоинство и справедливость не позволяют Богу даровать людям полное прощение без соответствующего наказания. Отсюда, – на бедствия, скорби, болезни, смерть естественно смотреть как на наказание за грех, как на следствие отпадения человека от Бога.

Учение Эригены

В средние века, собственно говоря, только один *Иоанн Скот Эригена* (в IX веке), которого не без основания считают основателем спекулятивного богословия на западе и который стремился понять учение Божественного Откровения в согласии с выводами рассудочной философии, высказывает такое суждение о зле и его происхождении, которое заслуживает быть отмеченным в истории развития философствующей мысли.

Философское мировоззрение Эригены не отличается ни самостоятельностью, ни оригинальностью. На нем ясно заметны следы многих христианских писателей, как, напр., *Дионисия Ареопагита*, *Максима Исповедника*, *Василия Великого*, *Григория Назианзина*, *Григория Нисского*, *Оригена*, *Амвросия Медиоланского* и бл. *Августина*. Но еще в большей степени Эригена в своём мировоззрении находился под влиянием гностиков и неоплатоников, учения которых он стремился соединить с новозаветным откровением. Его философское мировоззрение вследствие этого получило характер чисто пантеистической системы, сильно напоминающей, однако же, мировоззрение древних неоплатоников. Оно изложено в его главном сочинении *De divisione naturae* (о разделении природы), в котором речь идет о Боге Самом в Себе, о Боге, как Творце мира, о мире, о творении мира и падении человека и, наконец, о возвращении мира к Богу как о заключении мирового процесса. Весь универс Эригены ограничивает четырьмя видами природы или природы, вне которых уже ничто не может иметь своего бытия: 1) *natura creatrix et non creata*, т. е. природа творящая, но несотворенная; это – Сам Бог, как причина всего, как только чистое, неопределенное бытие, которое справедливо можно было бы назвать абсолютным *ничто*, которое хотя, по-видимому, и сознает себя, но в своем сознании не находит однако же никакого различия, даже само не знает, что оно есть (*nescit, quod ipse est*), – начало безличное, пантеистическое, в котором не существует даже различия добра от зла, ибо оно более, чем добро – *plus quam bonus est*; его

даже не точно обозначают слова – -Бог, Жизнь, Свет, Вечный, Сущий, потому что оно есть абсолютное Ничто, вечная тайна. 2) *Natura creata-etcreatrix*, т. е., природа сотворенная и творческая; это очевидно идеи Платона, *rationes, primordiales causae*, как мировые принципы или первоосновы вещей, как всеобщие типы, находящие свое осуществление в отдельных явлениях и предметах. 3) *Natura creata et non creans*, – природа сотворенная, но не творящая; это – весь окружающий нас и чувственно – воспринимаемый нами мир явлений, как осуществление идей или природы второго вида. Наконец, 4) *Natura neque creata, neque creatrix*, – природа ни сотворенная, ни творящая; это опять – Сам Бог, но уже как конечная цель всех вещей.

Итак, по мировоззрению Эригены, все из Бога и все в Бога. С этой чисто пантеистической точки зрения Эригена старался понять и сущность зла, господствующего в мире. Но само собою разумеется, что он как пантеист, не мог приписать злу субстанциального характера. Для него зло есть только несовершенство явлений; правда, оно есть то, чему не следовало быть, но – лишь настолько, насколько оно должно уступить свое место чему-либо другому, обладающему сравнительно с ним большими совершенствами. Зло Эригена не мог даже признать и реальным бытием. По его мнению, реально существует только то, что обладает известными совершенствами, известной долей добра. Если у какого-либо существа отнять все то, что в нем есть совершенного, доброго, хорошего, оно тот час же перестанет существовать, исчезнет. Абсолютного зла не может быть, поэтому нельзя допустить и личного бытия дьявола, как существа абсолютно злого. Реального существования зла, по мнению Эригены, нельзя допустить еще и потому, что вне Бога ничто не может иметь реального бытия, а допустить бытие зла в Боге противно коренному понятию о Боге, как Существе более, чем добром (*plus quam bonus est*).

Происхождение зла в нравственной области Эригена объясняет грехопадением Адама; но библейский рассказ об этом событии он понимает не в собственном смысле, а в

аллегорическом, в согласии с учением Оригена или даже Платона о предсуществовании душ. Впрочем, нужно сказать более. Эригена ставит во внутреннюю и причинную связь с грехопадением и самое происхождение чувственного, видимого или феноменального мира, – происхождение третьей природы – сотворенной и нетворящей из второй, – сотворенной и творящей, – реализирование мира идей в мире эмпирической действительности, потому что чувственно – воспринимаемый мир не есть дело свободной воли Божества, а есть необходимое следствие грехопадения, так что если бы человек не пал, то феноменальный мир даже совсем и не существовал бы. Если бы Бог не предвидел отпадения человека, – говорит Эригена, – то мир идей никогда не перешел бы во множество чувственно воспринимаемых родов, видов и индивидуумов и, следовательно, мир явлений даже не существовал бы.

Но каким образом возможно себе представить, что от грехопадения человека зависит существование всего феноменального мира? В ответ на этот вопрос Эригена предлагает следующие соображения. Сам по себе Бог есть совершенное безразличие; тем не менее, Бог, может быть, мыслим только как Троичность – *essentia, sapientia, vita* – бытие, мудрость, жизнь. Бытие это – Бог Отец, премудрость или ведение – Бог Сын, жизнь – Бог Дух Святой. Но это различие существует опять-таки не в Самом Боге, а только в человеческом мышлении, насколько оно постигает Бога. Премудрость или ведение (*Sapientia*) у Эригены тождественна с Логосом неоплатоников и есть собственно Бог творящий мир. Для Бога мыслить что-либо – значит творить его; а так как божественная мысль вечна, не ограничивается ни временем, ни пространством, то творение мира есть не единичный, а вечный акт Божества. С другой стороны – если у Божества мысль тождественна с творением, то ясно, что истинною субстанцией мира должна быть признана мысль, идея или даже целый мир идей. Но это творение, идущее от вечности и продолжающееся в вечность, это единство всех интеллигентных тварей, в уме которых, отражаясь, превращается в явление существо самого Бога, и есть Адам или человек вообще. В этом смысле человек

совершенно справедливо называется микрокосмом. «Человек, – по учению Эригены³⁶¹, – резюмирует в себе все творения, как земные, так и небесные. Он представляет собою мир вкратце, и как таковой, он есть царь творений. Он отличается от небесных ангелов только грехом, а раскаянием он возвышается до божественных существ». Но как мысль Божества есть истинная субстанция мира, так имманентное человеческому духу представление чувственных и духовных вещей, по Эригене, есть истинная субстанция этих вещей. Если же человек есть микрокосм, а весь остальной мир имеет свою субстанцию только в мышлении человека, то понятно, что с переходом Адама или человека вообще, из духовного, идеального мира в чувственное или материальное явление и весь мир идей превращается во множество чувственно воспринимаемых родов, видов и неделимых, т. е., происходит этот окружающий нас феноменальный мир.

Причину грехопадения человека Эригена усматривает в стремлении человека к чувственности или телесности; а самую сущность греха он полагает в перевесе чувственной природы человека над духовною. Душа и тело человека были сотворены одновременно; о первоначальном теле человека мы даже не можем составить и представления по его теперешнему состоянию. Оно было духовным, чистым, безболезненным. Грех извратил его чистоту, чувственность поглотила его духовность и идеальность. Рай для Эригены это – мир идей, область второй природы; там предсуществовал человек до своего перехода из области идей в мир чувственно воспринимаемых явлений. В мире идей Адам был безгрешен; но чрез влечение к телесности вследствие перевеса чувственной природы над духовной, т.е., вследствие свободно содеянного греха, он вышел из своего безгрешного предсуществования, его духовное тело превратилось в земное, первоначальное единство человеческого бытия раздвоилось на полы – мужской и женский. Грех явился как необходимый результат развития феноменального мира. Разум человеческий помрачился чрез свою привязанность к чувственному и земному и нуждается в

помощи Божественного Откровения; воля стала склонной более к злу, чем к добру; чувство потеряло чистоту и идеальность.

Зло Эригена понимает не как зло в собственном смысле, т.е., как то, что не должно быть, а только как необходимое следствие греха, как наказание за грех, простирающееся, однако же, не на всю природу, а лишь на одну волю, как коренную причину грехопадения. Если грехопадение человека есть причина самого существования видимого мира и если этот мир имеет свою субстанцию только в мышлении человека, то понятно, что о реальности зла здесь не может быть и речи. Таково в существенных чертах учение Эригены о зле, его сущности и происхождении.

Неудовлетворительность этого учения видеть не трудно. На телесность как на причину греха смотрел, как мы видели, еще Платон, а после него Плутарх, Филон, неоплатоники и гностики; о предсуществовании душ учил еще Ориген и др. Но что оказалось не истинным у Платона и Оригена, – то не может быть признано истинным в учении Эригены. Но этого мало. Эригена, собственно говоря, даже и не затронул вопроса о происхождении зла, господствующего в мире. Допустим, чего впрочем, и допустить нельзя, что сущность зла состоит в перевесе чувственной природы над духовною. Но откуда же явилось у человека стремление к чувственности, причинившее его падение и признаваемое, причиной зла? Как объяснить переход человека из области второй природы в область природы третьей? Напрасно стали бы мы искать в сочинениях Эригены точного ответа на этот вопрос. Его там нет. Что Эригена разделяет и все другие заблуждения, неизбежные в пантеистических мировоззрениях, – это понятно само собой.

После Эригены средневековые мыслители и богословы, в том числе даже и такие, как *Абеляр, Гуго Бланкенбург, Ричард, Роберт Фолио, Роберт Пюллейн, Готье, Вильгельм Овернский, Винцент Бове, Альберт Боллштедский, Дунс Скотт, Дюран, Оккам, Буридан, Айли, Марсилиус Фицин, Пик Мирандола, Помпонат, Порта, Скалигер, Кремонини, Забарелла* и мног. др. ничего не сделали для разрешения вопроса о зле, его сущности и происхождении. Все они, говоря

вообще, вслед за Фомаю Аквинатом придерживались детерминистической теории в учении о божественном провидении и предвидении и в большей или меньшей степени объявляли себя приверженцами оптимизма. Некоторые (как, напр., Помпонат и др.) даже прямо утверждали, что зло, господствующее в мире, свой источник имеет в одном Боге. В утешение же верующему человечеству они обыкновенно указывали на то, что зло находится в связи с добром, что если бы не было зла, то не было бы и добра.

Учение философов нового времени

Николай Кузан (1401 – 1464) и *Джордано Бруно* (1550 – 1600), будучи представителями пантеистического мировоззрения и отождествляя свободу с необходимостью, Бога с вселенной, не могли установить даже и существенного различия между добром и злом. Все существующее в мире, как бы мы его ни называли, существует необходимо и нет в нем ничего, чему не следовало бы быть. Даже смерть не есть зло; ибо она есть только видоизменение жизни, переход в новую форму существования; а отрицание зла в нравственной области естественно вытекает уже из отождествления свободы с необходимостью.

Учение Гоббса

Как ни противоположно, по-видимому, пантеистическое мировоззрение материалистическому, но тем не менее они вполне согласны между собою в решении вопроса о зле, его сущности и происхождении. Доказательство этого мы можем видеть уже в учении *Томаса Гоббса* (1588 – 1679), на которого по справедливости смотрят как на предшественника современных нам мировоззрений материалистического направления. Основные посылки, из которых Гоббс вывел все свое материалистическое мировоззрение, он нашел в учении своего друга, английского мыслителя *Бэкона*, который, исключив богословие из числа наук, все гипотезы о конечных причинах назвал «бесплодными девами» и признал научное значение только за индукцией и наблюдением. По своему мировоззрению, Гоббс является настолько характеристичным, что достаточно изучить только одну его систему, чтобы постигнуть саму сущность материализма. По его учению, в мире нет ничего бестелесного, духовного, нематериального. То, что мы называем духом, есть только утонченное физическое тело, недоступное нашим чувствам. Не отличаясь ничем существенным от животных, человек не имеет никакой свободной воли; а следовательно, не может быть речи и о грехе, как зле в области нравственной жизни. В мире, как и в области человеческой деятельности, все подчинено закону необходимости; поэтому нельзя указать никакого существенного различия между добром и злом: как то, так и другое должны быть, так как они существуют по необходимости. По мнению Гоббса, только одна праздная фантазия богословов и метафизиков могла изобрести такие химерные понятия, как абсолютное благо, абсолютное зло, абсолютная нравственность, абсолютная справедливость и т. п. Добро – то, что нам полезно, что для нас выгодно, а зло – то, что для нас невыгодно и неприятно. Наивысшая добродетель состоит в умении удовлетворять своим личным требованиям. Вообще же Гоббс признает добро и зло понятиями относительными и

условными, достоинство которых определяется каждым по его собственному усмотрению. Впрочем, ставя интересы государства выше интересов частных лиц, он предоставляет собственно только государству право определять, какие действия и явления следует признавать добрыми, какие – злыми. Воля государства есть безусловный и верховный закон. Что оно повелевает, то – добро; что оно – запрещает, то – зло. «Устанавливать понятие доброго и злого, справедливого и несправедливого, честного и бесчестного, – учил Гоббс³⁶², – исключительная принадлежность гражданских законов: что законодатель объявил как доброе, что запретил как худое – так тому и быть. Посему если закон повелевает что-нибудь учинять, то оно не будет воровством, прелюбодеянием и т.п., хотя бы оно и было таковым на самом деле. Государству каждый обязан повиноваться во всем беспрекословно: в том ли, что оно предписывает относительно богослужения, в том ли, что устанавливает для строя и порядка жизни, или даже относительно чисто спекулятивных мнений... Закон не может быть несправедлив». Это учение о государстве Гоббс заимствовал, без сомнения, у Платона; а потому оно не заключало в себе ничего нового даже для его современников. Отрицание существенного различия между добром и злом так же, как мы видели, проповедовали еще древние мыслители. В истории развития философской мысли Гоббсу принадлежит значение только как предшественнику новейшего материализма, критицизма и позитивизма.

Учение картезианцев

Декарт (1596 – 1650) был далек от того, чтобы следовать своему современнику Гоббсу в решении вопроса о зле и источнике его происхождения; он более склонялся к учению средневековых католических богословов – Ансельма, Фомы Аквината, Александра Гальского и др. Его мировоззрение часто называют дуалистическим спиритуализмом на том основании, что дух и материю он признавал двумя противоположными субстанциями. Но в действительности, по его учению, истинной и единственной субстанцией мирового бытия является только Бог. Отсюда было естественно для Декарта усвоить детерминистическое воззрение на зло и его происхождение, подобно воззрению Помпоната. По крайней мере, Декарт учил, что в области внешнего мира господствует исключительно закон непреклонной необходимости. Картезианцы же перенесли это воззрение и на область человеческой деятельности, вследствие чего они неизбежно должны были прийти к абсолютному детерминизму, объявив Бога виновником зла даже в области нравственной жизни и деятельности человека.

По учению *Николая Малебранша*, (1638 – 1715), Бог мыслит во мне; по учению *Гейлинкса*, (1625 – 1669 г.), Бог действует во мне. Если же Бог во мне и мыслит, и действует, то, очевидно, уже не я, а Бог есть виновник всех моих действий – как добрых, так и злых. Таким образом, детерминизм картезианцев оказывается близко родственным в этом отношении с мировоззрениями пантеистическим и даже материалистическим, по которым зло столь же необходимо, как и добро. Но по учению картезианцев о зле, оказывается еще неизбежным или уничтожить существенное различие между добром и злом, или отказаться от понятия о Боге, как существе личном и благом. В самом деле, – может ли зло происходить от Бога, если Бог благ и свят? Если же оно происходит от Него, то может ли оно быть противоположно добру, может ли оно вообще быть злом, т.е., тем, чему не следовало бы быть? Ясно, что учение картезианцев о зле само по себе не могло удовлетворить

требованиям строго философского мышления и только пролагало путь новому философскому мировоззрению, для которого совершенно должно было исчезнуть существенное различие между добром и злом. Таким философским мировоззрением было пантеистическое мировоззрение *Варуха Спинозы*.

Учение Спинозы

Спиноза (1632 – 1677 г.) должен быть назван одним из самых последовательных пантеистических философов. Правда, он ничего не сказал нового в сравнении с тем, чему учили, напр., древние элейцы или Джордано Бруно; но положения предшествовавших пантеистов у него раскрыты со всей полнотой и последовательностью. Он не признает бытия личного Бога как совершенного духа. Для него Бог есть только абсолютная субстанция мирового бытия. Все явления и существа суть лишь модусы, в которых раскрывается эта субстанция. Поэтому всё существует только по *необходимости* и не может быть иным, чем каким оно существует, так как *таковым* оно должно быть по необходимости.

«Все вещи, – говорит Спиноза, – *необходимо* следовали из данной природы Бога и необходимостью природы Бога определены к существованию и действию известным образом»³⁶³. Отрицание свободы воли есть, следовательно, необходимый результат основного положения в мировоззрении Спинозы. «Воля, также как и разум, – говорит Спиноза³⁶⁴, – есть только состояние мышления; поэтому каждое хотение не может существовать и определяться к деятельности, если оно не определяется другой причиной, а это, в свою очередь, опять другой, и так далее в бесконечность. Но если предположить волю бесконечную, то она также должна определяться к существованию и деятельности Богом, не поскольку Он есть абсолютная субстанция, но поскольку Он имеет атрибут, который выражает бесконечную и вечную сущность мышления. Итак, во всяком случае, представляется ли воля конечной или бесконечной, она требует причины, которою должна определяться к существованию и деятельности; поэтому она не может быть названа свободною причиной, но только необходимою или принужденной». Но если человек не имеет свободной воли и если все, что может быть совершено, действительно совершается и притом – совершается в силу необходимости, т.е., так, как должно, то, очевидно, о грехе или

зле в области человеческой нравственной жизни не может быть и речи. Нет нигде никакого греха, все люди безгрешны и никто не может быть ответствен за свои действия и свою жизнь. Каждый человек есть то, чем он не только должен, но и обязан быть; он не виноват в том, что он таков, каким создала его природа. Но если с точки зрения Спинозы исчезает различие между добром и злом в нравственной области, то тем более нельзя полагать такого различия между добром и злом в области мира физического.

В своем определении добра и зла Спиноза становится на сторону утилитаризма и даже эвдемонизма. «Под добром, – говорит он³⁶⁵, – я понимаю то, о чем мы, наверное, знаем, что оно *полезно* нам. Под злом я понимаю то, о чем мы, наверное, знаем, что оно препятствует нам пользоваться каким-нибудь добром». «Мы называем добром или злом то, что *полезно* или *вредно* для сохранения нашего существования, т.е., что увеличивает или уменьшает, поддерживает или стесняет нашу способность к деятельности³⁶⁶». «Поскольку какая-нибудь вещь согласна с нашей природой, постольку она необходимо есть добро. Мы называем злом то, что бывает причиной печали»³⁶⁷. «Радость прямо не есть зло, но добро; печаль же напротив прямо есть зло»³⁶⁸. «Сострадание в человеке, который живет по руководству разума, есть само по себе зло и бесполезно. Ибо сострадание есть печаль, и отсюда оно есть зло»³⁶⁹. «Смирение не есть добродетель, или не происходит из разума»³⁷⁰. «Раскаяние не есть добродетель, другими словами, не происходит из разума, но тот, кто раскаивается в сделанном, вдвойне жалок, или бессилён»³⁷¹.

Что эти определения добра и зла, как полезного и вредного, сами по себе неточны, об этом нет нужды говорить. Но на основании их нельзя даже думать, будто бы Спиноза усматривает существенное и реальное различие между добром и злом. «Что касается добра и зла, – говорит сам Спиноза³⁷², – то они не обозначают ничего положительного в вещах, рассматриваемых самих в себе, и суть не что иное, как образы мышления или понятия, которые мы составляем, сравнивая вещи между собою. Ибо одна и та же вещь в одно и то же время

может быть и хорошей и дурной и даже безразличной; напр., музыка для меланхолика хороша, а для человека, находящегося в слезах, дурна; для глухого же ни хороша, ни дурна».

Но что сказать о свидетельстве ежедневного опыта, который нас невольно убеждает в том, что зло существует реально? На каком основании сам Спиноза утверждает, что многие явления, как напр., печаль, ненависть, страх и т. п. всегда и для всех суть зло? Что сказать о всеобщем убеждении человечества, что мы виновны за наши действия и что многие явления суть то, чему не следовало бы быть, т. е., зло? Это всеобщее убеждение человечества Спиноза объявляет пустым предрассудком, делом праздного воображения. Предрассудок этот коренится в другом предрассудке, в вере в бытие личного Бога, обладающего всесовершенным разумом и всеблагой волей, Который будто бы создал этот мир премудро, свободно и целесообразно для блага и пользы человечества. «Воображая себя свободными, люди, – говорит Спиноза³⁷³, – по своим свойствам необходимо судят и о свойствах другого. Находя в себе и вне себя немало средств, которые содействуют им в достижении их пользы, они не могли думать, чтоб эти вещи явились сами собой; но по средствам, какие они имеют обыкновение готовить сами для себя, они должны были прийти к заключению, что есть один или несколько правителей природы, одаренных человеческой свободой, которые обо всем для них позаботились и все сделали для их пользы. И об их свойствах, так как об них они никогда ничего не слышали, они должны были судить по своим собственным; и на этом основании они решили, что боги все направляют к пользе людей, чтоб этим привязать к себе людей и пользоваться от них наибольшим почтением. От этого произошло, что каждый по своему характеру придумал различные способы почитать Бога, чтобы Бог любил его больше других и направлял всю природу к удовлетворению его слепых пожеланий и ненасытной жадности. И таким образом этот предрассудок обратился в суеверие и пустил в умах глубокие корни... Но, кроме стольких полезных вещей в природе, люди должны были найти немало и

неудобств, каковы: бури, землетрясения, болезни и проч., и они решили, что эти неудобства произошли вследствие того, что боги были разгневаны оскорблениями, нанесенными им людьми, или промахами, учиненными в их культе; и хотя ежедневный опыт опровергал это и бесчисленными примерами доказывал, что удобство и неудобство одинаково достается как благочестивым, так и нечестивым, но они все-таки не покидали застарелого предрассудка. Ибо для них удобнее было в числе многого неизвестного, пользы чего они не знали, удерживать и это и таким образом оставаться в своем настоящем и *врожденном* состоянии невежества, чем разрушать все это здание и придумывать новое... После того как люди убедили себя, что все, что ни делается, делается для них же самих, – продолжает Спиноза³⁷⁴, – они должны были в каждой вещи считать главным то, что особенно полезно для них, и представлять самым прекрасным то, что действует на них самым приятным образом. Отсюда они должны были составить для себя понятия, при помощи которых объяснили бы природу вещей, каковы именно: *добро, зло, порядок, смешение, тепло, холод, красота, безобразие* и проч.; а так как они считают себя свободными, то из этого возникли следующие понятия: *похвала и порицание, грех и заслуга*... Все то, что ведет к здоровью и почитанию Бога, люди называли *добром*, все же, что противоположно этому, – *злом*. И так как те, которые не понимают природы вещей, ничего не могут утверждать о вещах, но только воображают вещи и воображение принимают за разум, то они твердо верят, что есть порядок в вещах, не зная, однако природы вещей и своей собственной. Ибо когда вещи расположены так, что то, что представляют нам чувства, легко можно представить в воображении и, следовательно, легко потом вспомнить его, тогда говорится, что вещи расположены в хорошем порядке; если же напротив, то мы говорим, что они дурно расположены, или находятся в беспорядке. И так как для нас «приятнее других те вещи, которые мы можем легко вообразить, то поэтому люди и предпочитают порядок беспорядку, как если бы порядок существовал в самой природе, а не в нашем только воображении; и они говорят, что Бог создал

все в порядке, приписывая таким образом, сами того не сознавая, воображение Богу, если только они не думают, что Бог, промысляющий о воображении людей, нарочно расположил вещи таким образом, чтоб они как нельзя легче могли быть воображаемы».

Так легко и просто Спиноза думал объяснить всеобщее убеждение человечества в существовании добра и зла в мире. Это убеждение есть будто бы только предрассудок, дело простого воображения, следствие какого-то врожденного невежества. Но отчего, – спрашивается, – сам Спиноза, постигший истинную природу вещей, не отказался от этого предрассудка, не перестал в действительности в своих довольно обширных исследованиях по ифике отличать тщательно добро от зла? «Мы должны удержать эти слова, – говорит он³⁷⁵. Ибо так как мы желаем составить *идею человека*, как образец человеческой природы, чтобы иметь его перед глазами, то нам полезно будет удержать эти слова». И так оказывается, что без понятия о добре и зле нельзя даже составить себе идеи человека. Вот каков этот предрассудок!

Понятиям о добре и зле Спиноза приписывает только относительное значение; они результат воображения и невежества. Но Спиноза едва ли и сам верил тому, что он утверждал; потому что он иногда высказывает и такие положения, которые ясно свидетельствуют, что по его мнению, люди стремятся к добру и отвращаются от зла не по невежеству своему, а по самой природе своей. «Каждый, – говорит он³⁷⁶, – по законам своей природы, или необходимо стремится к тому, что он считает добром, или отвращается от того, что он считает злом... Это стремление есть не что иное, как *сама сущность или природа человека*»... «Поскольку, какая-нибудь вещь согласна с нашей *природой*, постольку она *необходимо есть добро*... Она не может быть злом»³⁷⁷. «То есть зло, что производит другое (чем следует) взаимное отношение движения и покоя в частях человеческого тела» (болезнь, разрушение³⁷⁸). «То, что вводит в гражданское общество раздор, есть зло»³⁷⁹. «Ненависть *никогда* не может быть добром»³⁸⁰.

В принципе Спиноза, собственно говоря, отрицал зло, ибо, по его учению, все в мире существует по необходимости, т. е., таким именно, каким *оно и должно быть*. Но на самом деле он был уверен, что в мире больше зла, чем добра и что люди больше делают дурного, чем хорошего. «Люди изменчивы, – говорит он³⁸¹, – и однако же *большей частью* завистливы и более расположены к мести, чем к милосердию». Вообще нужно сказать, что в учении о добре и зле Спиноза пожертвовал своими непосредственными убеждениями и уверенностью тем общим теоретическим основоположением, из которых он старался вывести свое философское мировоззрение. Стремясь к строгому монизму, он увидел всю невозможность из единого абсолютного начала объяснить явления двух противоположных порядков, и не желая впасть в дуализм, решился, вопреки свидетельству ежедневного опыта и всеобщему сознанию человечества, пожертвовать существенным различием между добром и злом...

Не касаемся тех недостатков в философском учении Спинозы, которые в нем общи со всеми пантеистическими учениями и о которых в свое время мы уже говорили. Но не станем скрывать и того обширного влияния, какое имело ифическое учение Спинозы не только на умы современников, но и на последующих мыслителей, – в особенности же на западноевропейское общество 17-го и 18 века, т.е., в эпоху господства *английских деистов, французских энциклопедистов и немецких рационалистов*. Впрочем, это влияние Спинозы следует объяснять не положительными достоинствами его мировоззрения, а тем, что в нем находили свое оправдание господствовавшее тогда разврат, безбожие, революционное направление и всеобщий упадок нравов. Сам Спиноза ясно предвидел возможность такого упрека и потому старался доказать наперед³⁸², что его учение должно принести не вред, а пользу как частной, так и общественной жизни, а вместе с тем и государству. Спиноза уверял, что его учение, отрицая свободу человеческих действий и слагая всю ответственность за поведение человека на непреклонную силу необходимости, утверждает, что «мы должны с одинаковым настроением

ожидать и переносить и то, и другое лицо судьбы, так как все с одинаковою необходимостью вытекает из вечного определения божия совершенно так же, как из сущности треугольника вытекает, что три его угла равны двум прямым, – что «оно учит ни к кому не питать ненависти, никого не презирать, не раздражать, ни на кого не гневаться, никому не завидовать», «быть довольным своим жребием» и т. п. Но научила ли кого-либо этому философия Спинозы? Напротив, отвергнув значение греха и личную ответственность человека за свои действия, она только разрушила то, что создало христианское учение. Зло не перестало существовать в мире от того только, что Спиноза не хотел усматривать существенного различия между ним и добром, а добродетель объявил результатом энергии ума, делом сухого рассудка.

Учение Лейбница и его последователей

О недостатках оптимистического мировоззрения Лейбница (1646 – 1716 г.) мы говорили уже достаточно. Здесь остается сказать немного, чтобы уяснить себе их общий характер. Лейбниц написал свою «Теодицею» с целью «защитить Бога» от упрека, вытекавшего из мировоззрения Спинозы, будто бы сам Бог есть виновник господствующего в мире зла. Но в своих выводах Лейбниц оказался лишь верным сотрудником своего противника, приводя своих читателей к заключению, что виновником зла нужно признать только одного Бога.

Не желая расходиться с христианским вероучением и нравоучением, он пришел, однако же, к тому, что, собственно, отверг и саму возможность Божественного Откровения. Подшучивая над учением Ньютона, Декарта и его последователей о необходимости Божественного Промышления, Лейбниц писал Клярку³⁸³: «Ньютон и его последователи имеют странное понятие о Боге и Его творении. По их мнению, Богу нужно время от времени заводит свои часы, чтобы они не остановились. Он, как бы, не имел достаточно мудрости, чтобы устроить вечное движение. По их мнению, эта машина, устроенная Богом, даже настолько несовершенна, что Он обязан иногда прибегать к чрезвычайным средствам, чтобы почистить ее или даже починить, подобно тому, как чинит свою работу часовщик, который – тем худший мастер, чем чаще вынужден прибегать к поправкам и починкам».

Лейбниц много хлопотал о примирении католичества с протестантством, об унии между лютеранами и реформатами, находил слишком поверхностным и пошлым, недостойным разумного мыслителя атеистическое учение Бейля, подверг самой беспощадной критике воззрения английских деистов и в частности Толанда, искренно стремился к примирению между верой и разумом, писал в защиту христианства и в опровержение атеизма, доказывал бытие Божие, оправдывал богооткровенное учение о Троичности Лиц в Боге, – но в действительности сам имел такое смутное и даже странное

понятие о Боге, которое встречается лишь у английских деистов и французских энциклопедистов и которое эти легкомысленные вольнодумцы, быть может, только у него и позаимствовали.

Не желая признавать Бога виновником зла, господствующего в мире, и не разделяя учения Божественного Откровения о грехопадении прародителей, как о причине этого зла, Лейбниц думал выйти из затруднения путем усвоения оптимистического мировоззрения, хотя этот путь уже гораздо раньше его был признан ложным и гибельным. По учению Лейбница, этот мир есть наилучший из возможных миров, при самом сотворении его ему даны такие совершенные законы, по которым он может развиваться вполне самостоятельно и без всякого содействия Божества.

Еще более была симпатична деистам теория Лейбница о предустановленной гармонии (*harmonia praestabilita*), которая в сущности отрицает не только возможность сверхъестественного (чудес, пророчеств и искупления), но и возможность Божественного промысла о мире. Правда, Лейбниц прямо этого не утверждал; но такой вывод сам собою вытекает из всего его учения, – и Лейбниц сам, конечно, пришел бы к нему, если бы был вполне последователен. В своей теории о предустановленной гармонии он уподобляет жизнь мира часам, которые «с самого начала устроены с такой необыкновенной точностью, что всегда идут безусловно верно без *вмешательства и починки мастера*». Но не то же ли самое утверждали английские деисты и французские энциклопедисты? А деизм не есть ли только прикровенное отрицание и самого бытия Божия? Вот к каким выводам можно прийти чрез усвоение оптимистического мировоззрения!

Но какое же место в наилучшем из возможных миров может принадлежать злу? Далее, – если все в мире происходит по предустановленной от вечности гармонии, – то где же и зло может иметь свое начало, как не в Боге? – Наконец, если ни Бог, ни человек не могут быть признаваемы виновниками зла, – то откуда же оно происходит и существует ли оно вообще в мире? Вот те вопросы, которые сами собою навязываются каждому, изучающему мировоззрение Лейбница.

Лейбниц много – более других мыслителей – говорит о зле господствующем в этом «наилучшем из возможных миров»; он разделяет его на три вида – зло метафизическое, физическое и нравственное, рассматривает его даже в его частных проявлениях; но в действительности он, собственно говоря, не признает и самого его существования. Он допускает его лишь в частном и случайном, – и безусловно отрицает его в общей гармонии мировой жизни. Но, рассматривая зло и добро только с одной телеологической точки зрения, Лейбниц на самом деле отрицает зло даже и там, где на словах предполагает его существование. Зло у него или совершенно исчезает, или превращается в добро, или, по крайней мере, теряет свой непосредственный характер, делаясь источником добра, – *меньшим* добром. Так, – под метафизическим злом Лейбниц понимает только несовершенство в мире. Зло физическое у него не есть зло в собственном смысле, так как оно легко переходит в добро, носит лишь относительный и чисто случайный характер, и, во всяком случае, всегда усиливает достоинство добра. Физическое зло, как напр., болезни, страдания, смерть и т. п., по мнению Лейбница, не есть зло в собственном смысле уже потому, что оно действует на человека спасительно и благотворно, как наказание за поведение или как средство воспитательное и исправительное.

Таким образом, остается только зло в области нравственной жизни и деятельности человека. Это зло, по учению Лейбница, имеет свой корень в свободе воли человека, т. е., в самой сущности человеческого духа. И Бог не препятствует этому злу, чтобы не стать в противоречие с Своею благой волей; в силу своего всемогущества Бог мог бы уничтожить и это зло; но это уничтожение зла имело бы своим следствием также уничтожение и самоопределения человека, уничтожение его свободы, а вместе с тем уничтожение и нравственности между людьми. Не подвергаясь ответственности за свои действия вследствие отнятия свободы, подлежа наказанию за грехи, человек потерял бы право и на награду за добродетель. Все это, конечно, совершенно верно и с последним рассуждением Лейбница нельзя не согласиться. Но

дело в том, что признание свободы человеческой воли находится в непримиримом противоречии с учением Лейбница о предустановленной гармонии. Это противоречие, конечно, видел и сам Лейбниц и насколько возможно, старался сгладить его. Учение о свободе монад в существенных чертах почти ничем не отличается от учения Спинозы о свободе его субстанции. Впрочем, и сам Лейбниц часто говорит о зле в нравственной области в том же смысле, как говорит он и о зле физическом. По его учению, как мы уже имели случай отметить, и зло нравственное есть источник добра: грехи людей привлекают благодать Божию и даже были причиной пришествия на землю Сына Божия... А если грехи производят столько добра, то каким же образом их можно причислить к тому, что не должно бы быть, т.е., к злу?

Из сказанного видно, что уже сам Лейбниц был близок к отождествлению добра со злом чрез отрицание последнего. Но у его последователей понятия о нравственных принципах перепутались до такой степени, что, читая их рассуждения по этому предмету, положительно приходишь в недоумение, в чем они полагают добро и как отличают от него зло. Для примера берем трехтомное сочинение «О происхождении и целях зла»³⁸⁴, написанное каким-то оптимистом, благоразумно скрывшим свое имя. Что автор этого сочинения, по примеру Лейбница, отождествляет добро со злом, виновником зла объявляет самого Бога и приписывает злу благодетельное влияние в области нравственной жизни и деятельности человека, – в этом ещё, так сказать, только полбеда; это многие утверждали и раньше его. Но он идет далее по этому пути и, наконец, доходит до того, что *добро признает главным источником зла*, господствующего в мире. Этому предмету он посвящает целую главу (т. I ч. II, гл. I), разделенную на 16 параграфов. Благодетельные силы природы, животных, человека – в частности красота, величие, рассудок, наука и искусства, поэзия, сочувствие, любовь, отвращение к злу, влечение к добру, религия и т. д., – вот что, по его мнению, составляет основной корень зла господствующего в мире! Вот

что порождает между людьми скорби, бедствия, болезни, ненависть, вражду! Вот что делает людей несчастными!

Здесь мы приведем несколько рассуждений этого моралиста, но не потому, чтобы они заслуживали серьезного внимания, а лишь для того, чтобы показать, до чего могут доводить крайности оптимизма. «Нет ничего прекраснее, – говорит наш моралист³⁸⁵, – как богопочтение и действие религии. Ничто не может более ободрить человека в скорбях жизни, сильнее возбудить его душу при трудности работы и исполнении тяжелых обязанностей, даровать ему столь действительное утешение при всевозможных страданиях, исполнить его одушевленной надеждой, вызвать его на добродетельные действия, сильнее поддержать его в его слабости, в борьбе с искушениями и страстями. Религия возвышает душу, показывает нам великие предметы – Бога, Его любовь к нам, Его попечительное промышление, бессмертную жизнь» и т. д. Указав на это благодетельное значение религии для человечества, наш легкомысленный моралист продолжает: «Но кому неизвестно то беспредельное зло, которое, она (религия) произвела? Заблуждение, легковерие и ханжество – её обыкновенные и верные спутники, а чрез них она всегда причиняет человечеству величайший вред». После этого речь идет уже об инквизиции, религиозной вражде, фанатизме, религиозных войнах и кровопролитиях, бесчеловечных жертвоприношениях, сектантском разврате, самоистязаниях и т.д. Какое поразительное легкомыслие! Автор трехтомного сочинения не мог понять, что ко всем указанным видам зла религия сама по себе не имеет совершенно никакого отношения, – что причина всех этих злоупотреблений заключается единственно в *помраченном человеческом уме, извращенной грехом воле, нечистом сердце*, или, говоря кратко, *в искаженной природе человеческой*!

Таким же легкомыслием отличаются и все другие рассуждения нашего моралиста по затронутому им вопросу. Вот что, напр., говорит он о любви. «Любовь есть одно из благороднейших чувств. Все виды её благотворны и для любящего и для любимого; они воспламеняют сердце к

добродетели, к геройским подвигам, Труд, жертвы легки для любви. Но и любовь имеет свои недостатки. Она состоит в предпочтении своего предмета. Вследствие этого в отношении к нему она делается пристрастной, а по отношению к другим – несправедливою. Одному она предоставляет и кусок хлеба, и должности, между тем как более достойного теснит и не ценит. Она слепа и не видит величайших недостатков своего предмета, вследствие чего часто обманывается. К любимому она имеет величайшее доверие, и чрез то недостойным легко вводится в обман. Отнимите у неё эти недостатки, и вы похитите у неё всю её силу, она перестанет быть любовью... Дружба полагает в друге все свое доверие и чрез это очень часто вводится в обман или соблазн. Очень многие молодые люди под личиною дружбы предаются беспорядку, разнузданности и постыдному распутству... От любви родителей к детям, которая столь благодетельная и столь необходима, происходит большой вред для последних. Нежные родители балуют, извиняют своих любимцев, и чрез это приготавливают им много несчастий. По этой причине единственное дитя обыкновенно выходит большею частью дурным. В таких семействах, где одно дитя пользуется предпочтением пред своими братьями и сестрами, любимец редко бывает хорошим»... Нужно ли доказывать, что здесь мы имеем дело с извращением нравственных понятий? Любовью называется то, что составляет её решительную противоположность. А в таком случае оказывается только естественным, если от зла происходит зло.

Что благодетельные явления природы часто бывают причиной зла, в доказательство этого в рассматриваемом нами сочинении указывается, напр., на то, что большая река причиняет наводнением большие бедствия, чем незначительный поток, – или что хороший, т. е., острый нож больше может причинить зла нашему телу, чем плохой или тупой. Но разве нож режет что-либо сам собою? Не рука ли человека водит им? И не воля ли человека управляет его рукою? Не люди ли виноваты и в бедствиях наводнения, которые всегда можно предусмотреть и которых всегда возможно избежать? Такое

извращение нравственных понятий мы встречаем еще только у английских деистов, французских энциклопедистов и немецких рационалистов.

Учение деистов, энциклопедистов и рационалистов XVIII века

Что на воззрениях *английских деистов и французских энциклопедистов* сильно отразилось влияние философских учений Спинозы и Лейбница, – об этом мы уже упоминали. Последний находился даже в дружественной переписке с некоторыми из английских деистов. Но воззрение деистов и энциклопедистов нельзя объяснять только влиянием указанных мыслителей. Соответствующую почву для них в надлежащей степени подготовили уже неверие, господствовавшее в эпоху возрождения наук и искусств, гуманисты, ставшие во враждебное отношение к схоластическому богословию и католической церкви, злоупотребления последней, реформация, расшатавшая религиозные верования и давшая полный простор разуму в области религии, иезуитство, освятившее именем христианской церкви самые безнравственные учения, а также мировоззрения пантеистических, скептических и материалистических мыслителей – *Джордано Бруно, Гоббеса, Бэкона, Локка, Юма* и др. Сам деизм не был цельным и последовательным мировоззрением, – он составлял, собственно говоря, только переходную ступень от спекулятивных учений теизма к натурализму, материализму и самому грубому атеизму.

Сущность деизма состоит в отрицании Божественного Промысла, чудес, пророчеств, искупления, бессмертия души и загробной вечной жизни. Различию между добром и злом деисты придают только случайное и относительное значение. В этом случае они оказываются усердными популяризаторами теорий утилитаризма и эвдемонизма. По их учению, в объективном смысле не существует ни добра, ни зла. Деисты объявили, себя непримиримыми противниками учения Тертуллиана, по которому только от воли всемогущего Бога зависит то что добро есть добро, а зло – зло, – учение, которое с необычайною последовательностью доведено до крайностей иезуитами.

Орден иезуитов, как известно, был учрежден единственно в интересах папства, ради поднятия его власти и авторитета, униженных реформацией и апологетами протестантства. Но заботясь всеми дозволенными и недозволенными средствами о поднятии папства, иезуиты сильно унизили истинно-христианское нравоучение и этим именно вызвали крайнюю враждебность к христианской религии во Франции среди мыслителей XVIII века, не могущих отличить иезуитской морали от христианского нравоучения. Мы не будем говорить о том, как иезуиты старались оправдывать самые явные и возмутительные злоупотребления папства в католической церкви, объявляя их вытекающими непосредственно из учения Иисуса Христа; но нельзя не отметить того, что ради оправдания безнравственных действий римских пап они учили и о самом Боге, как о существе, не руководящемся в своих действиях никакими определенными нравственными началами. По учению иезуитов XVIII века, Бог чужд всяких нравственных принципов. Их дерзость выразилась даже в известном классическом положении, по которому Богу усвоялась возможность лжи и обмана, потому что для Него нет никакого обязательного нравственного закона, так как Он стоит выше всякого закона. Он будто бы может быть несправедливым и злым, если только того пожелает, так как лишь одна Его воля определяет добро и зло, справедливость и несправедливость, истину и ложь. Он будто бы может даже захотеть (и в этом Ему никто не может воспрепятствовать), чтобы несправедливость была справедливостью, а справедливость – грехом, добродетель – пороком, а порок – средством к спасению. Но можно ли было поклоняться такому Богу? Можно ли было признавать такое учение богооткровенным? Неудивительно после этого, когда, отождествляя учение иезуитов с католичеством, а католичество с христианством, легкомысленные французские энциклопедисты оставили христианское учение и усвоили положения английских деистов. Они положили начало той морали, которая опирается на начала гуманизма и которая многими охотно разделяется еще и в наши дни. В этом отношении учение французских энциклопедистов – *Дидро, Д'Алямбера, Руссо, Мармонтеля,*

Кондорсе, Вольтера, Галлера, Гримма, Гольбаха, Тюрго, Жокура, Гельвеция, Деля Меттри, Кабаниса и др. – представляет для нас особенный интерес. Но мы будем излагать его лишь в тех общих положениях, который в большей или меньшей мере были разделяемы всеми мыслителями этой школы.

Французские энциклопедисты более склонялись к оптимизму, чем к пессимизму. По их учению, вещи сами по себе безразличны; они не должны быть называемы ни добрыми, ни злыми. Только по отношению к животным и в особенности – к человеку они являются полезными или вредными, приятными или отвратительными. Но от человека, собственно, зависит то, какой характер принимают предметы, его окружающие: вредные он может превратить в полезные всегда. Отсюда при последовательном рассуждении, было неизбежно придти к отрицанию физического зла. Так действительно и случилось. Французские энциклопедисты, особенно в лице Вольтера и Руссо, физического зла не признавали: даже смерть они объявили благом для страждущего и *утомленного* тяжелой жизнью человечества. Но нравственного зла они отрицать не могли, – и существование его в мире представлялось для них неразрешимой загадкой. Они никак не могли примирить его с благостью, мудростью и всемогуществом Бога, как Творца мира. Впрочем, разрешая этот роковой вопрос, они охотнее решались ограничить всемогущество Бога, чем Его благость. Не Бог, а сам человек виновен за свои действия. Однако же не признавая библейского рассказа о грехопадении прародителей богооткровенным и исторически истинным, французские мыслители XVIII века не могли согласиться и с тем, что человеческая природа повреждена первородным грехом и что люди от природы более склонны к злу, чем к добру. Как и все в мире вообще, человеческая природа, по их учению, сама по себе безразлична потому не может быть признаваема ни доброй, ни злой. Только впоследствии она становится более расположенною к злу, чем к добру, хотя часто бывает и наоборот. Причины этого обстоятельства многообразны и случайны.

Впрочем, почти все английские деисты и французские энциклопедисты, отвергавшие прирожденную человеку склонность к греху и преступлениям всякого рода, утверждали, что на зло в области нравственной жизни и деятельности людей следует смотреть как на следствие неправильно поставленного воспитания и что следует лишь позаботиться о надлежащем воспитании людей, как люди перестанут грешить, преступников не будет, тюрьмы опустеют, судебные места и должности упразднятся сами собою, – и зло исчезнет с лица земли. Что это суждение легкомысленно, – это очевидно, хотя, к удивлению, оно часто высказывается и в наше время и в нем именно находят положительное разрешение рокового вопроса о зле, его сущности и происхождении. Конечно, правильное воспитание, поставленное на твердых религиозно-нравственных началах, есть *одно из средств* борьбы со злом, равно как верно и то, что ложное – содействует развитию дурных склонностей. Но не нужно забывать, что воспитание *не творит*, а только *развивает* то, что дано в зародыше самой природой. Образование утончает порок, нередко удерживает от совершения преступления, раскрывая с всею ясностью добро и зло и представляя надлежащие средства для достижения поставленной цели без нарушения нравственных требований, но самой склонности человека к злу оно не уничтожает. Пороки и преступления, как проявления злой воли, встречаются между образованными людьми не меньше, как и между людьми простыми и невежественными. На вопрос: «гарантирует ли образование от преступлений?» «излишне даже, и отвечать, – говорит Вейсс³⁸⁶, – так как на него отвечают уже сами факты, русские нигилисты; французские анархисты, как Ревашоль и Вальян (Vaillant), могли бы гордиться своим образованием и своими познаниями в новейшей литературе и естественных науках, в чем немногие были бы в силах с ними поспорить. Однако же эти познания и образование послужили им только к тому, чтобы они могли измыслить свои преступления с большей обдуманностью и совершить их, с более удачным расчетом». В виду этого представляется лишь странным мнение тех, которые, отвергая значение наказаний, рекомендуют устраивать для

преступников библиотеки, кабинеты для чтения, особые школы, публичные лекции, диспуты и т. п.

Далее, – отвергая прирожденную человеку греховную наклонность, французские энциклопедисты утверждали, что люди только постепенно становятся дурными вследствие подражания худым примерам, находясь среди безнравственных товарищей, увлекаясь господствующими в обществе ложными идеалами, подчиняясь духу времени и т. д. По поводу этого рассуждения нужно сказать то же, что мы сказали и по поводу мнения энциклопедистов, будто бы источник зла следует искать в отсутствии правильного воспитания и в умственном невежестве людей. Действительно, добрый или худой пример для подражания, кружок товарищей, господствующие в обществе идеалы и т.д. имеют важное воспитательное значение; что примеры заразительны, против этого нельзя спорить. Но с другой стороны не подлежит сомнению и то, что дурные примеры не создают самой греховной наклонности, а только развивают и усиливают ее. Для того, чтобы человек стал подражать дурному примеру, необходимо, чтобы он раньше уже имел способность и наклонность к такому несчастному подражанию. Если бы такой наклонности у человека не было от природы, его не могли бы увлечь никакие примеры. Кроме того, у французских энциклопедистов остаются неразрешенными вопросы: откуда же происходят эти дурные примеры, подражая которым люди становятся злыми? почему дурные примеры увлекательнее добрых? отчего именно все люди, признаваемые добрыми по своей природе, стараются подражать дурным примерам? и т. д.

Наконец, по учению английских деистов и французских энциклопедистов, источником зла признаются те внешние условия, среди которых живут люди: климат и неурожай, бедность, недостаток работы, неудовлетворительные порядки в общественной и государственной жизни и т. п. «Дайте людям совершенные учреждения, прекрасные законы, улучшите положение рабочего класса, – и зло перестанет существовать!» – говорят мыслители этого направления. В подтверждение своего учения они обыкновенно ссылаются на статистические

данные, по которым, в неурожайные годы бывает больше преступлений, чем в урожайные, в благоустроенных государствах меньше преступников, чем в неблагоустроенных и пр. Конечно, нельзя отрицать того, что внешние условия, как бедность и безработица *увеличивают* количество преступлений, что законы и учреждения общественной и государственной жизни не всегда и не везде совершенны и нуждаются, для правильного развития народной жизни, в реформах и преобразованиях. Но с другой стороны для всякого очевидно, что внешние условия не *рождают* зла, а потому и не могут быть признаны основным источником его происхождения. Они суть только та почва, которая *благоприятствует* развитию зла, вытекающего, однако же, из совершенно иного и самостоятельного источника. Опыт свидетельствует нам, что люди добродетельные и в бедности, и в неурожайные годы, и при других неблагоприятных обстоятельствах, не перестают быть добродетельными – что и несовершенные учреждения в руках добрых и умных людей оказываются более удовлетворительными, чем усовершенствованные – в руках людей безнравственных и злых. Самые лучшие учреждения оказываются дурными, как скоро попадают в дурные руки. Равно как и наоборот. Нельзя не согласиться с замечанием одного отечественного писателя (Достоевского), что даже бывшее крепостное право не было бы тем ужасным злом, каким оно в действительности было, если бы и помещики, и крестьяне в то время были проникнуты духом Христовым и руководствовались в своей жизни учением Христа о любви к ближнему. И действительно, были случаи (напр. с крестьянами Мальцева), когда крестьяне не хотели воспользоваться своим освобождением от крепостной зависимости, потому что им жилось хорошо и без этого. Французские энциклопедисты считали наилучшим республиканский образ правления. Но история их отечества в особенности доказала, что зло свободно может развиваться и при этой форме государственного управления. Не доказал ли панамский процесс, что зло в своем ужасном виде может господствовать даже среди избранников народа, – «лучших» сынов страны? А Ревашоли и динамитчики?

Не подлежит сомнению то общее положение, что если при неблагоприятных условиях человек становится более дурным по бедности и нужде, то при благоприятных – по гордости, заносчивости и пресыщению.

Из сказанного становится очевидной несостоятельность мнения и тех мыслителей, которые следуя учению Руссо, корень зла усматривают в развитии цивилизации. Дикари не имеющие о нашей цивилизации никакого понятия, также оказываются склонными к злу и всякого рода безнравственным поступкам не менее европейцев. Эгоизм и бесчеловечность у них даже грубее, чем у народов цивилизованных.

И так, учение французских материалистов XVIII века о сущности зла и его происхождении было не настолько глубоко и основательно, чтобы могло удовлетворить вполне требованиям нашего разума. Оно, собственно говоря, даже и не касалось вопроса об источнике, из которого зло происходит; оно имело в виду лишь те условия, при которых зло развивается.

Недовольство мировоззрением деизма и французского материализма было заявлено с особенною силою в конце 18-го и начале 19-го века в Германии. Тем не менее, и в Германии деистические идеи французских энциклопедистов пользовались весьма широкой популярностью. Там их старались распространять представители так называемого грубого или вульгарного рационализма. *Вегшейдер* (1771 – 1849), *Рёр* (1777 – 1848), *Бретшнейдер* (1776 – 1848), *Шпикер* и др., объявлявшие учение о поврежденности человеческой природы и её склонности к греху противным опыту, здравому разуму и даже Св. Писанию. Из них *Рёр*, например, прямо назвал это учение «выдумкою Августина», *Шпикер* – оскорблением Бога, ибо, по его словам, «кто уничижает чад Божиих, тот уничижает и их Творца», – *Бретшнейдер* – доктриной вредной для государственной жизни. Отрицая историческую достоверность библейского повествования о грехопадении прародителей и его последствиях и не признавая необходимости в благодатном возрождении и примирении человека с Богом, немецкие рационалисты, подобно древнему еретику Пелагию и современным им французским энциклопедистам, признавали

единственно важное значение лишь за деятельностью человеческого рассудка или обучением. Только одно знание, по их мнению, может содействовать нравственному усовершенствованию человека; только благодаря правильному обучению, человек может возненавидеть зло и стать добрым.

Как ни слабы были немецкие апологеты этого времени в сравнении с апологетами французскими и английскими, но в значительной степени и они выполнили свою задачу. С достаточной силой они разоблачили ложь и пустоту как занесенного из Англии и Франции деизма, так и немецкого рационализма, и сумели оттолкнуть от него мыслящее общество. К сожалению, они были бессильны защитить положительные истины Божественного Откровения или создать самостоятельное новое мировоззрение, более твердое и основательное, чем деизм или рационализм. Вследствие этого у мыслящих людей того времени, по свидетельству самых немецких историков, произошла такая путаница мировоззрений, в которой трудно было разобраться. Все перепуталось и перемешалось. «Рационализм стал супранатуралистическим, супранатурализм – рационалистическим. Путаница воззрений и школьно-философских понятий дошла до того, что никто не знал, к какому разряду мыслителей он должен причислить самого себя, а еще менее – других».

Учение представителей философии здравого смысла и супранатурализма

Наступила так называемая эпоха немецкого *просвещения* и *супранатурализма*. Вместо грубого рационализма начала господствовать так называемая *популярная философия* и крайний супранатурализм, нередко переходивший в *мистицизм* и *романтику*. Супранатурализм ни во что ставил требования разума и исключительное значение приписывал только Божественному Откровению. Между откровением и разумом он допускал связь лишь механическую и внешнюю, не признавая вообще возможным, чтобы и у возрожденного в христианстве человека разум был в силах постигать божественные истины и делать их предметом научного исследования. О зле, его сущности и происхождении супранатуралисты учили только в смысле буквального понимания Божественного Откровения, не допуская никаких разъяснений со стороны человеческого разума и совершенно умалчивая о философских попытках разрешить этот роковой вопрос совершенно независимо от учения христианской церкви.

Представители так называемой популярной философии так же не были удовлетворены теми выводами, к которым пришел немецкий вульгарный рационализм, отвергнувший самую возможность Божественного Откровения вообще, а потому и не придававший никакого значения учению христианской церкви о зле, его сущности и источнике, из которого оно происходит. К сожалению, достигнув своего развития на почве рационализма, они были не в силах совершенно отказаться от него. От этого их мировоззрение носило по преимуществу эклектический характер. Впрочем, в рассуждениях о зле и источнике его происхождения они, в своем большинстве, придерживались учения Августина и Лейбница, хотя встречаются между ними и такие, которые стремились решить этот вопрос с точки зрения философского мировоззрения Спинозы и даже французских энциклопедистов.

Существенным недостатком в рассуждениях этих мыслителей являлось, впрочем, то, что Богооткровенное учение о происхождении зла в мире они хотели уяснить себе не под руководством истинной Церкви Христовой, а подобно рационалистам на основании лишь одних собственных рассудочных соображений и потому нередко становились в противоречие с истинно богооткровенным учением. В этом отношении особенно типичным представляется поведение *Лессинга* (1729 – 1781). Правда, сам Лессинг упорно отрекается от популярной философии и философского направления, известного под именем «немецкого просвещения»; но в действительности он есть самый выразительный представитель этого направления и этой легкомысленной философии. Будучи великим реформатором в области национальной немецкой литературы, остроумным критиком и популярным прозаиком, Лессинг, по своему общему мировоззрению, представляет образец тогдашнего эклектического направления, – и было бы весьма затруднительно определить то общее начало, из которого вытекают его воззрения. Он, по-видимому, покровительствовал рационализму, издал даже известные «*Wolfenbütteler Fragmente*» [Вольфенбюттельские фрагменты] Реймаруса; но едва ли кто нанес более сильный удар рационализму, чем он, обнаружив все его легкомыслие и пошлость. Лессинга называли последователем Спинозы, – и действительно он, по-видимому, был склонен к пантеистическому мировоззрению и не раз высказывал детерминистические суждения как о процессе развития мировой жизни, так и о деятельности человека; но пантеистом назвать его нельзя, потому что он сам не только объявлял себя верующим в бытие личного Бога, но и признавал действие Божественного Промысла как во внешней природе, так и во всей истории человечества, высоко ценил учение Божественного Откровения о происхождении зла в мире, бессмертии человеческой души и вечной жизни каждого отдельного человека. Лессинга считали глубоко верующим христианином, оправдывающим с философской точки зрения все истины Божественного Откровения, видели в нем

христианского апологета, и потому считали даже возможным найти у него основания для построения супранатуралистической апологетики. И действительно, Лессинг не отвергает, кажется, ни одного христианского догмата. Но на самом деле едва ли кто дальше стоял от истинно христианского учения, чем Лессинг, потому что каждому христианскому догмату он приписывает вовсе не тот смысл, какой ему принадлежит. Исторической стороной христианской религии он совершенно не интересуется. Само христианство он не признает цельным и законченным делом божественного Откровения, а лишь одним из явлений в процессе человеческого развития, каковое значение принадлежит и всем другим положительным религиям. По учению Лессинга, уже не далеко то время, когда христианство должно будет уступить свое место другой более совершенной религии. Эта новая религия, имеющая заменить христианство, начнет свое дело с восстановления учения древнегреческого философа – Платона о том, что добро нужно делать только ради добра, а не ради какой-либо награды.

Лессинг признавал реальное существование зла в мире, – даже более, – он признавал истинным учение Божественного Откровения о первородном грехе. Но что такое, по Лессингу, первородный грех? Сущность первородного греха Лессинг полагал лишь в том, что человек на первой и низшей ступени своей человечности не бывает таким полным владыкой в своих поступках, чтобы быть в состоянии свободно следовать всем требованиям нравственного закона; а сущность совершенного Иисусом Христом искупления, по его учению, состоит в том, что человек получил от Бога нравственные законы и прощение за свое прежнее неисполнение их.

Извращение нравственных понятий, поражающее нас своим широким распространением среди мыслителей XVIII века, не осталось без влияния даже на воззрениях *Гердера*, *Гёте*, *Шиллера* и др. По мнению, напр., *Шиллера*, первый грех, совершенный человеком, «есть, бесспорно, счастливейшее и величайшее событие во всемирной истории». В своем рассуждении «о первобытном человеческом обществе по руководству Моисеева бытописания»³⁸⁷ Шиллер говорит о

грехопадении прародителей следующее: «Если мы превратим голос Божий в Эдеме, запретивший человеку вкушать от древа познания, в голос его инстинкта, который удалил его от этого дерева, то его мнимое непослушание божественной заповеди будет не что иное, как отпадение от своего инстинкта, – следовательно, первое обнаружение его самостоятельности, первый смелый шаг его разума, первое начало его нравственного бытия. Это отпадение человека от инстинкта, которое, правда, внесло нравственное зло в, творение, но только для того, чтобы сделать в нем возможным нравственное добро, есть бесспорно счастливейшее и величайшее событие во всемирной истории: с этого момента начинается человеческая свобода; здесь был заложен первый краеугольный камень для его нравственности». *Гердер* признает библейское повествование о грехопадении побасенкой, аллегорией, – и в то же время утверждает, что оно есть такой важный факт народной психологии, что без него был бы совершенно непонятен смысл мировой истории, – без него человечество было бы то же, что книга без заглавия, без первых листов и оглавления³⁸⁸. Станный взгляд Шиллера на зло впоследствии с особенною любовью пропагандировали по преимуществу поэты: *Мольер*, *Байрон*, *Беранже* и др.

Но если подобное неопределенное брожение воззрений господствовало даже у таких недюжинных умов, как *Лессинг*, *Шиллер*, *Гердер* и их друзья (*Николаи* и *Мендельсон*); то нетрудно себе представить, какая путаница понятий царила среди обыкновенных смертных тогдашнего времени! Казалось, говорит один ученый, занимавшийся исследованием этой эпохи, – что христианство как бы исчезло с лица земли, как и в эпоху «возрождения»; человечество не имело никакой твердой опоры для правильного развития своей духовной жизни, не видело определенной цели для своих стремлений, нигде не находило себе удовлетворения, утратило способность ясного различения добра от зла. Такое жалкое наследство досталось в удел XIX-му веку от своего предшественника, и начавшего, и кончившего легкомыслием и неверием.

Учение Канта

Из учений о добре и зле, предложенных мыслителями XIX века, без сомнения, заслуживает особенного внимания учение знаменитого критика-философа *Эммануила Канта* (1724 – 1804 г.). Свои воззрения на этот предмет Кант изложил в двух своих сочинениях, – «Критика практического разума» и «Религия в границах простого разума»³⁸⁹.

Что же такое, по Канту, добро и что такое зло? По мнению Канта³⁹⁰, добро и зло суть предметы, относящиеся единственно только к практическому разуму, ибо под первым (т. е. добром) разумеется всегда необходимый предмет желания, а под вторым (т. е. злом) необходимый предмет отвращения, но оба по принципу разума. Понятие добра не может быть выведено из предшествующего практического закона; напротив оно должно еще служить основанием для него. Поэтому оно должно быть только понятием о чём-либо таком, существование чего обещает удовольствие и таким образом определяет побуждение субъекта к произведению его, т.е., определяет способность желания. Но так как, а priori невозможно усмотреть, какое представление будет сопровождаться удовольствием, а какое напротив – неудовольствием, то только опыт мог бы решить, что непосредственно добро или зло. Свойство субъекта, по отношению к которому только и может быть установлен этот опыт, есть *чувство* удовольствия и неудовольствия, как способность восприятия, относящаяся к внутренним ощущениям, а таким образом понятие о том, что непосредственно добро, должно было бы относиться только к тому, с чем непосредственно соединяется ощущение *удовольствия*, а понятие о просто – злом – к тому, что непосредственно возбуждает огорчение. Но так как это противоречит уже словоупотреблению, которое отличает *приятное* от *доброго*, *неприятное* от *злого*, и требует, чтобы добро и зло всегда были предметом суждения разума, следовательно выражались в понятиях, которые сообщают общее, а не предмет простого ощущения только,

ограничивающегося лишь отдельными объектами и их впечатлительностью, а с другой стороны так как само по себе с представлением объекта *a priori* не могут быть непосредственно соединяемы удовольствие или неудовольствие, то философ, который посчитал бы себя вынужденным чувство удовольствия положить в основу своего практического суждения, назвал бы *добрым* то, что является *средством* приятного, а *злом* – то, что служит *причиной* неприятностей и огорчения; ибо суждение об отношении средств к целям, во всяком случае, есть дело разума. Но хотя один только разум может усматривать связь средств с их целями (так что и волю можно было бы определять по достоинству целей, потому что они всегда являются определительными побуждениями для способности хотения по принципам), все-таки практические правила, вытекающие из вышеуказанного понятия о добре только как средстве, предметом воли никогда не полагали бы нечто само по себе, а только доброе *для чего-либо*; добро таким образом было бы только полезным, а то, для чего оно полезно, всегда должно было бы находиться вне воли в ощущении. Но если это ощущение, как приятное ощущение, должно быть отличаемо от понятия добра, то нигде непосредственно не существовало бы ничего доброго, но доброе должно быть отыскиваемо только в средствах для чего-то другого, именно для некоторой приятности.

С этой точки зрения Кант, очевидно, не мог удовлетвориться тем определением добра и зла, какое предлагала схоластика: *nihil appetimus, nisi sub ratione boni; nihil aversamus, nisi sub ratione mali*. Эта школьная формула, говорит Кант, – часто употребляется правильно, но часто также причиняет и весьма чувствительный ущерб философии, потому, что выражения *boni* и *mali* двусмысленны, в чем, конечно, виновата ограниченность языка, по причине которой они заключают в себе двоякий смысл, а потому являются двусмысленными и практические законы, а философия хотя и усматривает различие в понятии, обозначаемом одним и тем же словом, не находит однако же возможности точно определить это различие. Кроме того, говорит Кант, двусмысленно и выражение: *sub ratione boni*. Ибо

оно может означать: мы представляем себе нечто добрым, когда и поскольку мы *желаем* его; но оно может означать и следующее: мы *желаем* чего-либо потому, что представляем его себе *добрым*, так что или желание определяет понятие объекта как доброго, или понятие доброго определяет желание; таким образом, выражение *sub ratione boni* в первом случае означало бы: мы хотим чего-либо *под идею доброго*; во втором: *вследствие этой идеи*, которая должна предшествовать хотению как основание его определения. Немецкий язык, по уверению Канта, счастливее латинского, потому что он обладает выражениями, достаточными для того, чтобы обозначить различие этих понятий. Для того, что по латыни называется одним только словом *bonum*, у немцев есть два весьма различных понятия и два различных выражения. Для *bonum* – *das Gute* (добро) и *das Wohl* (благо), для *malum* – *das Böse* (зло) и *das Übel* или *Weh* (бедствие, беда, горе); так что представляются возможными два совершенно различные суждения, смотря по тому, будем ли мы при известном действии рассматривать *добро* и *зло* этого действия или наше *благо* и *бедствие* (вред). Отсюда уже следует, – говорит Кант, – что вышеприведенное психологическое положение по меньшей мере еще весьма неточно, когда оно переводится так мы ничего не *желаем*, кроме относящегося к нашему *благу* или *горю*; напротив оно выражается несомненно точно и вместе с тем совершенно ясно, когда его передают так: мы ничего не *хотим*, по указанию разума, кроме того, что мы считаем *добрым* или *злым*.

Благо или *бедствие*, по учению Канта, всегда означают только отношение к нашему состоянию *приятности* или *неприятности*, удовольствия или скорби, и если мы поэтому *желаем* какого-либо объекта или питаем к нему отвращение: то это случается лишь настолько, насколько он (объект) относится к нашей чувственности и чувству удовольствия или неудовольствия, которое он производит. Но *добро* или *зло* всегда означает отношение к *воле*, насколько она определяется *законом разума* – делать себе нечто своим объектом, потому что она никогда непосредственно не определяется чрез объект и

его представление, а есть способность – правило разума делать побудительной причиной действия (через что объект может стать действительным). Таким образом, добро или зло относятся собственно к действиям, а не к состоянию ощущения лица, и если бы что-либо просто (во всяком отношении и без дальнейших условий) должно было быть добрым или злым и должно было бы считаться таковым, то это был бы только образ поведения, правила воли, а следовательно и лицо может быть добрым или злым человеком, но не вещь, которая так могла бы называться. Пусть, сколько угодно, говорит Кант, – смеются над тем стоиком, который, в жесточайшем припадке ревматизма, воскликнул: «о боль, как бы ты меня сильно ни терзала, я никогда не соглашусь, что ты – нечто злое (χαχόν, malum)! – но он был прав. Бедствие было то, что он чувствовал, и что заставило его закричать; но чтобы им было причинено ему зло, допустить этого – он не имел никакой причины; потому что эта болезнь несколько не уменьшила достоинства его личности, а уменьшила только достоинство его состояния. Лишь одна сознательная ложь унизила бы его дух. Но эта болезнь послужила только поводом к его возвышению, когда он сознал, что он не вызвал ее несправедливым поступком и не заслуживает поэтому наказания. Что мы должны называть добрым, то в суждении каждого разумного человека должно быть предметом желания, а зло в глазах каждого должно быть предметом отвращения; следовательно, кроме чувства в этом суждении нужен еще и разум. Таким образом, правде противопоставляется ложь, правосудию насилие и т. д. Но мы можем называть бедствием нечто такое, что всякий должен в то же время считать добрым, иногда посредственно, иногда непосредственно добрым. Кто дозволил подвергнуть себя хирургической операции, тот чувствует ее без сомнения как зло (бедствие); но разумом он и каждый признают ее добром. Вообще же, говорит Кант, добром следует признавать только то, что оказывается таковым по указанию разума и что посредственно или непосредственно вытекает из нравственного долга; с другой стороны только разум определяет и то, что

должно быть признаваемо злом, а таковым является все противное нравственному долгу и несообразное с ним.

Из приведенных рассуждений ясно, что Кант признает зло лишь в области нравственной деятельности человека; что же касается зла физического, то он не считает его злом в собственном смысле и даже с телеологической точки зрения охотно старается обратить его в добро. Хирургическая операция, по его мнению, есть добро. Злом следует считать только действия и притом не те, которые причиняют вред нашему здоровью и благосостоянию, а лишь те, которые непосредственно относятся к воле человека и идут вразрез с требованиями нравственного закона, оказываются бесчестными и безнравственными.

С этим рассуждением нельзя согласиться вполне. Если физическое зло не есть зло в собственном смысле и даже легко переходит в добро, то оно, как и добро, уже есть то, что должно быть; а если оно есть то, что должно быть, то неразумно вести с ним борьбу. Пусть больной скептик кричит, – так следует, так должно быть. Больному не следует делать никаких операций, не следует даже совсем и лечить его, потому, что болезнь не унижает, а только возвышает человека. Борьба с болезнью лишь отымет у человека удобный случай проявить величие своего духа!

Цель добрых действий, по Канту, удовольствие; злодей находит удовольствие в удачно совершенном им преступлении. Но так ли *должно быть*? Ясно, что отрицая физическое зло, Кант неминуемо становится на точку зрения оптимизма и разделяет все его недостатки.

Но отвергая зло физическое, Кант в широких размерах признает существование зла в нравственной жизни и деятельности человека; это зло в человеческой природе он называет прямо *радикальным*, коренным и изначальным. Что человек оказывается способным к добру, это, по мнению Канта, ничего не говорит против признания радикального зла в его природе. Речь идет не об отдельных злых действиях, но о том, что моральное настроение человека должно быть признано злым, о том, что зло есть коренной принцип нравственной

деятельности человека, составляет основную причину всего поведения и всех поступков его. «Человека называют злым, – говорит Кант³⁹¹, – не потому, что он совершает действия злые (противные закону), а потому, что от этих действий необходимо заключать к злым максима́м в человеке» (т. е. правилам поведения, избранным самим человеком). Конечно, на противозаконные действия указывает и опыт; но максимы в опыте непосредственно не даются; поэтому на основании данных лишь опыта с уверенностью нельзя делать суждения о том, что совершающий противозаконные действия – человек *злой*. Для такого суждения мы можем находить основание лишь в максимах, постигаемых чрез умозаключение. А потому достаточно нескольких или даже только одного сознательно совершенного злого действия, чтобы *a priori* сделать заключение к злой максиме, лежащей в основе этих действий, а отсюда и к присущему субъекту основанию всех обобщенных морально-злых максим, – что в свою очередь совершенно достаточно для того, чтобы назвать человека злым». Эпиграфом для своего рассуждения о том, что человек *зол от природы*, Кант избрал даже известное изречение Горация: *Vitiis nemo sine nascitur* (никто не рождается без пороков). Выражение: «человек *зол*» он понимает так: хотя человек и сознает требования нравственного закона, но уклонение (случайное) от них он принял в свою максиму. Что человек *зол от природы*, это не значит того, что зло выводится из его родового понятия (человека вообще), иначе оно было бы необходимым, а следовательно человек не мог бы подлежать за него и ответственности, но это значит, что все люди – даже и наилучшие из них – имеют естественную склонность к злу. В этом смысле Кант и называет зло в человеческой природе и радикальным или прирожденным, но все-таки привлеченным на нас нами самими.

В доказательство своего положения Кант приводит много поразительных примеров из людских дел и поведения: хладнокровные, без всякого повода и всякой нужды, убийства на Тофоа, в Новой Зеландии, Навигаторских островах, в обширных пустынях Северной Америки; непрерывные скорби и жалобы всего человечества; вероломство при искренней, по-

видимому, дружбе; отсутствие доверия во взаимной откровенности даже у лучших друзей; ненависть к тому, кому мы обязаны, к чему наш благодетель всегда должен быть подготовлен, общеприложимость замечания, что «в несчастьи наших лучших друзей есть нечто, что нам не совсем не нравится». После этого Кант уже находит просто излишним говорить о явных пороках и злодеяниях, враждебности целых народов, интригах дипломатии, войнах, человеконенавистничестве, пороках культуры и цивилизации и т.д. и т.д.

Склонность человека к злу Кант рассматривает подробно в трех главных ее видах: 1) склонность к злу, как слабость человеческого сердца в следовании раз принятым максимам вообще или *порочность* человеческой природы, 2) склонность к смешению не моральных побуждений с моральными (даже когда это смешение происходит по доброму намерению и под видом максим добра) это – *нечистота* и 3), склонность к принятию злых максим т. е., *злостность*, развращенность человеческой природы или человеческого сердца.

Моральная слабость или порочность (*fragilitas*) человеческого сердца прекрасно выражена уже в сетовании ап. Павла: «хотеть доброго я могу, а для совершения его у меня не хватает сил». Моральная нечистота (*impuritas, improbitas*) человеческого сердца, по учению Канта, состоит в том, что максима по объекту (по намеренному следованию закону) хотя и добра, и, быть может, достаточно сильна для поведения, но не чисто моральна, т. е., не приняла в себя, как следовало бы, только одного нравственного закона, как вполне *достаточное* побуждение, а большею частью (быть может, даже всегда), кроме его, нуждается еще и в других побуждениях, чтобы при посредстве их определить волю к тому, чего требует обязанность; другими словами: моральная нечистота человеческого сердца состоит в том, что требуемые обязанностью действия совершаются не в силу только одной обязанности. Наконец, моральная *злостность* (*vitiositas, pravitas*) или, если угодно, *поврежденность* (*corruptio*) человеческого сердца есть склонность воли к максимам – из

морального закона следовать иным побуждениям (неморальным). Она, по учению Канта, может быть названа также *развращенностью* (*perversitas*) человеческого сердца, потому что она извращает нравственный порядок относительно побуждений свободной воли.

Со всем приведенным рассуждением Канта об извращенности человеческой природы и об универсальности радикального зла, очевидно, нельзя не согласиться. Оно вполне согласно и с ежедневным свидетельством опыта, и с доводами рассудка, и с непосредственным общечеловеческим сознанием. Но как решает Кант вопрос: откуда это радикальное зло в человеческой природе? Причину этого зла, по учению Канта, нельзя полагать, как думают, в *чувственности* и в вытекающих из неё естественных склонностях. Чувственность и её склонности не имеют никакой внутренней связи с моральным злом; а с другой стороны, если бы моральное зло вытекало из чувственной природы нашей, то мы не могли бы сознавать себя ответственными за него, потому что не мы виновники нашей чувственной природы и вытекающих из неё склонностей. Но Кант не признает возможным полагать причину зла и в *поврежденности* морально законодательствующего разума, с чем неизбежно соединялось бы невозможное предположение, что морально -законодательствующий разум будто бы может уничтожить в себе самом авторитет нравственного закона и отвергнуть его обязательность для человека. Мыслить себя свободно действующим существом и в то же время освобожденным от морального закона, присущего моральной личности, значило бы то же, что мыслить причину, действующую без всякого закона, – что заключает в себе противоречие. Следовательно, *чувственность* содержит в себе *слишком мало*, чтобы быть причиной морального зла в человеке; ибо устраняя побуждения, вытекающие из свободы, она обратила бы человека в простое *животное*. Напротив освобожденный от морального закона, следовательно, *злой* разум (*проще – злая воля*) содержит в себе *слишком много*, ибо при этом предположении побуждением явилось бы лишь одно противодействие моральному закону, и человек, таким образом,

превратился бы в какое-то сатанинское существо. Но ни при каких максимах человек (даже самый злой) не освобождается совершенно от морального закона: и разбойники находят нужным послушание. Этот закон является для человека всегда настойчиво обязательным, – и если бы кроме него у человека не было никаких других побуждений к деятельности, то человек был бы, безусловно, морально-добрым существом, точно так же, как и с другой стороны: если бы человек (по субъективному принципу самолюбия) принял в свою основную максиму только чувственность, как начало само по себе достаточное для определения воли, руководствуясь только естественными склонностями и не следуя моральному закону, который все-таки ему присущ, – то он было бы морально-злым существом. Будучи не в силах уничтожить в себе ни одного из этих принципов – ни чувственности, ни морального закона – человек ставит их, однако же, в известное соподчинение, один делает условием другого, отдает преимущество в качестве побуждения или моральному закону, или самолюбию, и от этого-то происходит, что сам человек оказывается добрым или злым. После сказанного дуализм, по-видимому, неизбежен: моральный закон есть источник добра; чувственность или самолюбие – источник зла. Древние, как мы видели, иногда и останавливались на этом решении вопроса о происхождении зла. Но Кант идет далее. Он хочет достигнуть такого решения этого вопроса, которое вполне удовлетворяло бы всем требованиям его строго-критического ума.

Начало (первое), – говорит Кант, – есть происхождение действия от его первой причины, т. е., от такой причины, которая уже не есть действие другой причины того же рода. Поэтому оно может быть рассматриваемо или как начало умопредставляемое или как начало во времени. В первом смысле предметом рассмотрения является только *бытие* действия, во втором – его *бывание*, т. е., как событие в его отношении к *причине во времени*. Если действие относится к причине, которая соединена с ним по законам свободы, как это предполагается в моральном зле, то определение воли к её действию не может быть мыслимо соединенным с основанием

этого определения во времени, но только в умопредставлении, и потому не может быть выводимо из какого-либо *предшествовавшего* состояния, что наоборот всегда случается, когда речь идет о злом действии, как событии во внешнем мире, и об его отношении к его обыкновенной, ближайшей или естественной причине. Таким образом, по учению Канта, уже самое стремление отыскать начало происхождения во времени для свободных действий, как таковых, (подобно тому, как это мы делаем при суждениях о действиях природы), заключает в себе противоречие. Начало моральных свойств человека Кант, вследствие этого, находит возможным отыскать только в умопредставлении. С этой точки зрения ему кажется совершенно неосновательным то предположение, по которому распространение зла думают объяснять *наследственностью* извращенной природы; ибо и о морально – злом, говорит Кант, – можно сказать то же, что сказал поэт о добром: *genus et proavos et quae non fecimus ipsi, vix ea nostra puto* (что сделали род и предки, а не мы сами, то не может считаться нашим).

Само собою понятно, что рассуждая о происхождении зла, мы не должны с самого начала иметь в виду склонность к нему (как *peccatum in potentia*), но должны иметь в виду только действительное зло данных действий, по его внутренней возможности, а равно и по тому, что могло побудить волю к его совершению. Каждое злое действие; как скоро отыскивается его происхождение в умопредставлении, по мнению Канта, должно быть понимаемо так, как будто бы человек пришел к нему непосредственно из состояния невинности. Ибо, каково бы ни было его предшествовавшее поведение, каковы бы ни были влияющие на него естественные причины, находятся ли он в нем или вне его, – злое действие его все-таки свободно и не определяется ни одною из этих причин, а потому может и должно быть рассматриваемо всегда как *первоначальное* проявление свободы воли. Человек не должен бы делать его, в каких бы временных обстоятельствах он ни находился, ибо ни в каком случае он не может перестать быть свободно действующим существом. В виду этого, говорит Кант, мы даже не можем спрашивать о *временном* происхождении, но должны

спрашивать только об *умопредставляемом* происхождении этого действия, чтобы определить и, насколько возможно, объяснить этим путем склонность, т. е., субъективное всеобщее основание для принятия отступления от морального закона в нашу максиму, если таковое основание существует.

С вышесказанным, говорит Кант, вполне согласен и тот способ представления, который предлагает Св. Писание, изображая происхождение зла, как *начало* его в человеческом роде, потому что представляет его в истории, где то, что по природе самого дела должно быть мыслимо как первое, является таковым во времени. По Св. Писанию, зло начинается не склонностью к нему, лежащую в основе человеческой деятельности, потому что иначе начало его не произошло бы из свободы, но *грехом* (под которым разумеется нарушение морального закона как *Божественной заповеди*); а состояние человека, предшествовавшее склонности к злу, называется состоянием *невинности*. Моральный закон предшествовал как заповедь (Быт. 3:16, 17), как это должно быть даже и у теперешнего человека, как существа уже нечистого, обуреваемого склонностями. Вместо того, чтобы прямо следовать этому закону, как достаточному побуждению, (которое только одно является безусловно добрым), человек, говорит Кант, искал вокруг себя других побуждений (Быт 3:6), которые могут быть добрыми только условно (именно – насколько чрез них не причиняется ущерба закону) и принял себе максиму – следовать закону обязанности не из обязанности только, но по побуждению других целей. Этим он обнаружил, следовательно, свое недоверие к достоинству заповеди, исключаящей влияние всех других побуждений; послушание закону он низвел просто на степень условного побуждения, как средства, и таким образом в максиме своего поведения предоставил преимущество чувственному побуждению (принципу самолюбия) над побуждениями морального закона, т. е., согрешил. *Mutato nomine de te fabula narratur* (история касается тебя – только под другим именем). Что мы так поступаем ежедневно; т. е., «в Адаме все согрешили» и еще будем грешить, – говорит Кант, – это ясно из

выше сказанного: только у нас предполагается прирожденная склонность к нарушению нравственного закона, а в первом человеке нельзя предполагать таковой склонности, напротив, он находился в состоянии наивности, а потому у него нарушение требования морального Закона и называется *грехопадением*.

Что мы не можем постигнуть происхождения зла во времени, не признавая виновником этого зла самого Бога, как Творца мира и человека, и не отстраняя от человека ответственности за его действия, – это, по мнению Канта, признает будто бы и Св. Писание. По содержащемуся в нем повествованию, зло хотя и полагается в начале мира, но не в человеке, а в духе высшего порядка. И если мы можем еще понять грехопадение человека как следствие искушения отвне, то Св. Писание оставляет неразрешимым вопрос: как мог пасть ангел? откуда зло у диавола?

И так, результат исследования, к которому приходит Кант, может быть выражен в следующих положениях. Склонность к злу присуща нравственной природе каждого человека; в этом случае нарушение требований нравственного закона, по всей справедливости, должно быть обозначено как радикальное зло. Но начало или происхождения этого зла, как действия одной только свободной воли, во времени указать нельзя; оно должно быть только умопредставляемо, т.е., отнесено за те трансцендентальные пределы бытия, которые отодвигаются даже за самый момент творения и где господствует одна безусловная, ни чем не стесняемая свобода; но и здесь процесс происхождения зла для нас должен остаться непостижимым. Не подлежит сомнению только одно, что в той трансцендентальной области бытия пал каждый человек, почему каждый человек и является злым уже вместе со своим рождением. В этом смысле присущая человеку склонность к злу обыкновенно называется прирожденною.

Что это решение вопроса о происхождении зла в области человеческой жизни и деятельности неосновательно само в себе и никого не могло удовлетворить, это ясно видно уже из того, что в настоящее время оно представляет только исторический интерес. У Канта было много последователей, – и

даже в настоящее время можно назвать мыслителей, которые охотно следуют его методу и защищают его основное мировоззрение. Но между ними почти никто не разделяет мнения Канта о том, как нужно представлять себе начало морально – злых действий. Зато много можно указать таких мыслителей, которые по *этому* вопросу объявляют себя непримиримыми противниками Канта.

Не подлежит сомнению, что в решении вопроса о происхождении зла Кант был близок к дуалистическому мировоззрению Платона, и источником зла признавал чувственность, как только она становится побуждением для человека в его деятельности, получая перевес над требованиями морального закона. Так понимают Канта и лучшие из его отечественных мыслителей, «Он, – говорит Тейхмюллер³⁹², – представляет человека состоящим из чувственности и разума, формы и материи. *Чувственность* есть постоянная составная часть и остается *существенною* *причиной* зла, которое поэтому необходимо должно быть *радикальным*, потому что чувственность принадлежит к *сущности* человека. Но разум как формальный принцип также имеет *существенное* значение и требует логической всеобщности мотива. поскольку же чувственность с своими побуждениями представляет лишь частное и индивидуальное, то всеобщее в противоположность ей является как закон, а воля поэтому под влиянием чувственности – как несвободная и злая, под влиянием закона – как свободная. Следовательно, происходит вечный процесс, поскольку разум вечно требует подчинения его всеобщему закону, чувственность вечно предлагает побуждение частное, независимое от закона». Решению вопроса о зле и его происхождении предложенному Кантом Тейхмюллер не приписывает объективно-научного значения; он называет его только *балансированием* между чистым религиозным учением и тем философским мировоззрением, которое Кант считал истинным.

В самом деле что такое это умопредставляемое, трансцендентальное происхождение зла из безусловной трансцендентальной свободы? По справедливому замечанию

*Potest*³⁹³, «в этой умопредставляемой и трансцендентальной области как до-временном действии и в до-временном состоянии прекращается не только представление, но и мышление». Почитатели и защитники Канта, не разделяя его мнения о происхождении зла, стараются оправдать Канта тем, что он будто бы имел в виду лишь формальную свободу вообще как способность произвола – следовать или отвергать те или другие побуждения. Предлагаемое Кантом решение вопроса о зле и его происхождении они поэтому обращают в простую игру отвлеченными логическими понятиями. Но игра так и остается игрой. От неё, как утверждает по другому, впрочем, поводу и сам Кант, совершенно невозможно сделать естественного перехода к реальному обнаружению воли в злых действиях. Совершенно нельзя понять, каким образом человек, который, по непреложному требованию абсолютного нравственного закона, должен быть существом добрым, в действительности мог уклониться от следования этому закону.

Другие³⁹⁴ изъясняют учение Канта о происхождении зла в области трансцендентальной свободы гораздо проще и естественнее. Они утверждают прямо, что в этом случае Кант следует учениям Платона и Оригена, допуская предсуществование душ и предполагая, что падение каждого человека произошло еще раньше начала временной жизни, раньше раскрытия начал свободы воли в области настоящего бытия. Это учение включает в себе столько непримиримых противоречий и приводит к таким явно нелепым выводам, что остановиться на нем Кант мог действительно, только тогда, если бы он стремился не к разрешению поставленного вопроса, а к простому балансированию между непримиримыми воззрениями. В своей критике космологического доказательства бытия Божия Кант, как известно, безусловно утверждает, что законы бытия феноменального мира нельзя переносить в область бытия довременного и трансцендентального. Каким же образом здесь, в решении вопроса о происхождении зла, он, в явное противоречие самому себе, обычные рассудочные категории, имеющие свое значение лишь в суждении о свойствах бытия временного и случайного, прилагает к

суждению о бытии довременном и трансцендентальном? Ясно, что в бытии довременном нельзя полагать ни начала, ни изменения; а следовательно, не может быть и речи о происхождении зла там, где мыслимо только бытие вечное и неизменное.

Если допустить, что человек пал раньше своего временного существования, т.е., в бытии трансцендентальном и безвременном, то его нужно представлять существом вечно – злым, сатанинским, неспособным к нравственному улучшению, не могущим иметь стремления к добру, – чему противоречит свидетельство ежедневного опыта. Как бы человек нравственно ни пал, он никогда не утрачивает способности к улучшению и исправлению. Совесть по временам возвышает свой голос даже и в душе самого грубого злодея. Стремление к добру так же присуще человеку, как и влечение к злу. Все это признает охотно и Кант. Но все эти явления с его точки зрения совершенно необъяснимы.

Относя начало зла только к трансцендентальной свободе, Кант без сомнения хотел не решить, а лишь *обойти* этот роковой вопрос. В этом смысле нужно понимать и его выражение о том, что процесс происхождения зла должен остаться навсегда для нас неразрешимой загадкой.

Кант отвергает, как несостоятельные, все те философские учения, по которым сам всеблагий Бог признается виновником зла существующего в мире. Но чему учит Кант? Если каждый человек пал еще до своей временной жизни, то детерминизм неизбежен. Каждый человек уже от вечности предопределен к злу и гибели. И кто же должен быть признан действительным виновником того зла, которое совершает человек, злой от вечности и злым явившийся в эту временную жизнь? Таким образом, Кант в своем решении вопроса о происхождении зла в области умопредставления становится в непримиримое противоречие со всем своим мировоззрением, утверждая то, что в других случаях он безусловно отрицал. Другие основания против возможности предположения о падении человека в его мнимом трансцендентальном бытии будут указаны нами ниже, при разборе учения Ю. Мюллера.

Учение Фихте

Как ни противоречиво само по себе суждение Канта о зле и его происхождении, но оно было повторено еще раз представителями пантеизма нашего века, обязанного своим происхождением учению Канта. Впрочем, *Фихте* и *Шеллинг* имели совершенно иное понятие о зле, чем какое мы встречаем у Канта. Как пантеисты, они не полагали существенного различия между добром и злом, хотя и высказывали свое мнение по этому предмету в таких смутных и неясных выражениях, что их мысли с правом можно уподобить труднопонимаемым изречениям языческих оракулов. Так *Фихте* (1762 – 1814), не признавая в мире существования физического зла, не допускал, собственно говоря, возможности зла и в нравственной деятельности человека, в смысле греха против нравственного миропорядка. Бог есть сам нравственный миропорядок (*moralische Ordnung*); человек – только орудие его проявления во времени. Каждому человеку указано его определенное место, цель и характер его деятельности. И если без непосредственного воздействия нравственного миропорядка или Бога воробей не падает с крыши, волосы – с головы нашей, то понятно, что все действия человека просто необходимы, таковы именно, какими они *должны быть*.

Различие между добром и злом с этой точки зрения может иметь лишь относительный и случайный характер. Кто добр, для того существует только одно добро. Нравственный закон состоит в том, что чистое Я выражается и объективируется в Я индивидуальном. Отсюда понятно, что, коль скоро наше Я является единственным носителем и выразителем нравственного закона и нравственного порядка, то мораль получает не только субъективный, но и безусловно эгоистический характер. Все имеет цену только по отношению к нашему Я; что же относится к тому, что не – Я, то не имеет никакой цены, никакого значения. Поэтому – во внешней природе и в окружающем нас мире мы никогда не найдем ничего доброго, ничего хорошего; там место только тому, что

принято называть злом, но что в сущности составляет лишь отрицание нашего Я, как носителя нравственного закона. Ясно, что после этого Фихте не оставалось ничего, как перейти в пессимизм, чего, однако же, явно не сделал, хотя окружающий нас мир он и называет неоднократно «наихудшим (allerschlimmste) из всех миров, которые только могли бы существовать». Таким образом, Фихте, первоначально отрицавший всякое значение так называемого физического зла, собственно говоря, только за ним одним и признал существенное или реальное значение.

Учение Шеллинга

Шеллинг (1775 – 1854), подобно Фихте, не признает существенного различия между добром и злом. По его учению, добро и зло – одно и то же. Если же они представляются как бы различными явлениями в окружающем нас мире, то это происходит от того, что мы смотрим на одно и то же явление с различных сторон. Рассматриваемое «в корне своего тождества» зло есть вместе с тем и добро: между тем как добро, рассматриваемое в своем раздвоении или не тождестве, есть зло. Недобро еще не есть действительное, но лишь возможное добро; зло является злым лишь настолько, насколько оно оставляет свою потенциальность; находясь же в своем потенциальном состоянии, оно есть то, чем оно и *должно быть* – основанием или базисом, из которого может развиваться то, что мы называем злом.

Таким образом, и Шеллинг, подобно Канту, относит зло за пределы жизни во времени, в область трансцендентального, допуская предсуществование душ. «Человек, – говорит он, – от вечности подпал эгоизму и потому все рождающиеся уже рождаются с принципом зла»³⁹⁵. Из сказанного ясно, что для Шеллинга, как и для Канта, было неизбежно закончить свое суждение о зле детерминизмом, т.е., учением о предопределении, против которого оба философа вначале своей философской деятельности выставляли неопровержимые возражения. По мировоззрению Шеллинга, человек, как в своих добрых делах, так и в злых, является лишь орудием слепой абсолютной необходимости. Зло, как и добро, Шеллинг признает существенными членами в процессе необходимого развития, в котором, конечно, уже уничтожается и всякая тень свободы³⁹⁶.

Как пантеист, понимавший жизнь мира в смысле развития мирового принципа, или мировой души, как начала, организующего и образующего мир в систему, Шеллинг в своих «Философских разысканиях о сущности человеческой свободы и о соединенных с нею предметах» (в 1809 г.), прямо пришел к заключению, что то несовершенство или зло, которое мы

замечаем в конечных вещах, имеет свою коренную основу в самом Боге. После этого понятно, что все то, что было высказано нами в опровержение буддизма, неоплатонизма и учения Канта, имеет свое полное значение и в отношении к мировоззрению Шеллинга. Можно только удивляться, каким образом современники Шеллинга надеялись увидеть в нем непреодолимого защитника христианских догматов и непобедимого противника тогдашних атеистов!

Учение Гегеля

Особенного внимания заслуживает учение о зле, его сущности и происхождении, которое было предложено знаменитым немецким мыслителем Георгом Вильгельмом Фридрихом Гегелем (1770 – 1831) и изложенное в его сочинениях: «Феноменологии духа», «Философии права» и в особенности – в «Философии религии».

Мировоззрение Гегеля, как известно, долгое время господствовало над умами мыслящих людей и потому представляет громадный исторический интерес. К сожалению, его учение о зле отличается такой туманностью и неясностью, что оно допускало и допускает до противоречия разнообразные понимания и толкования. Само понятие Гегеля о добре и зле представляется слишком смутным и часто заключающим в себе почти непримиримые противоречия. В самом деле, что такое, по Гегелю, добро и что такое зло? «Добро, – говорит Гегель³⁹⁷, – есть идея, как единство *понятия* воли и *особенной* воли, – реализованная свобода, абсолютная конечная цель воли», т.е. добром Гегель называет согласие частной воли в её обнаружении с общей волей, совершенное повиновение требованиям закона.

В другом месте³⁹⁸ Гегель утверждает, что «добро есть то, что должно быть, добро – гармонично; зло есть противоположность добра, нарушение гармонии, то, что не должно быть. Зло есть внутреннейшая рефлексия субъективности самой в себе против объективного и всеобщего», т.е., по Гегелю, зло есть уклонение от общей воли, от добра, разрушение того, что признается порядком и гармонией, то, что не должно быть.

В этих определениях, *по-видимому*, верно указаны существенные признаки как добра, так и зла. Но это – только *по-видимому*. Во всяком случае приведенные определения добра и зла могут быть приняты разве со значительными оговорками. Мы уже имели случай показать, в каком смысле Гегель понимает зло, как то, что не должно быть. Оно, по

Гегелю, не должно быть не потому, что отрицает добро, вступает с ним в борьбу и часто побеждает его, а потому, что оно само есть только недоразвившееся добро, низшая форма проявления добра, несовершенство, которое не должно быть только потому, что должно перейти в высшую форму добра, в совершенство. Здесь, очевидно, мы имеем дело с полным отождествлением добра и зла.

Далее, – под добром Гегель понимает совершенное повиновение каждого лица общей воле, закону, а под злом – уклонение частной воли от пути, указываемого волей общей. Но всегда ли общее служит выражением вечной идеи и всякий ли закон, как выражение общей воли, гарантирует достижение добродетели? Иудеи, требовавшие смерти Богочеловека, ссылались на повеление закона: *«мы имеем закон, – и по закону нашему Он должен умереть»* (Ин.19:7). А между тем все человечество вот уже в течение двух тысячелетий признает суд над Иисусом Христом и его приговор одним из нечестивейших дел, какие знает только история, – злодеянием, подобного которому не было и не будет. «Общее, выражением которого у Гегеля служит дух времени, общие интересы, цели и стремления данной эпохи общечеловеческого развития, – это общее само, – говорит В.Д. Кудрявцев³⁹⁹, – может быть подвержено заблуждению и быть порочным в самом существе своем, что мы и действительно видим во времена упадка общественной нравственности. Наше нравственное сознание не только отдельным лицам, но и целым народам и эпохам приписывает очень различный нравственный характер и никогда не смешивает нравственное и историческое значение известного лица или эпохи. С другой стороны и наоборот, отдельное лицо может значительно возвышаться над уровнем общественной нравственности и индивидуальное в нравственном отношении может быть далеко выше и нравственнее своего времени, как потому, что по своему духу и убеждениям может принадлежать более нравственным прежним временам, так и потому, что оно может уйти вперёд, возвыситься над уровнем современных понятий и принадлежать, так сказать, будущему. Никто, напр., не станет

считать безусловно нравственными даже для своего времени принципов существенной деятельности или господствующих нравов в цветущую даже эпоху Греции и, конечно, отдаст предпочтение *личностям* Сократа и Платона, несмотря на то, что они были личностями исключительными, тогда как представителями духа того времени скорее можно назвать софистов». И так, указываемое Гегелем определение добра и зла не может быть признано точным и вполне научным.

Но не выше стоят и другие определения, предложенные Гегелем. Мы приведем еще только важнейшие из них.

Зло, говорит Гегель⁴⁰⁰, не есть нечто положительное, но только отрицательное, не имеющее существования само для себя, но хотящее быть только само для себя, абсолютный призрак отрицания. Поэтому зло есть то, что не необходимо, должно быть уничтожено⁴⁰¹. Зло есть нечто ничтожное, явление только кажущееся, но не имеющее истинной реальности⁴⁰². Зло есть произвол – возвысить собственную обособленность (*Besonderheit*) над всеобщим до значения принципа и реализовать ее чрез действие⁴⁰³. Зло есть конечное в его широком определении, насколько оно не желает обратиться в бесконечное и насколько оно утверждает себя в своем конечном бытии именно как конечное по отношению к бесконечному, всеобщему, к единству бытия, которое есть добро, независимая духовная сила бытия самого по себе⁴⁰⁴. Зло основывается на естественности, а естественность и есть именно то, что не должно быть. Зло есть необходимая переходная ступень, необходимый переходный момент в развитии бытия и добра и в возвращении абсолютной идеи в самое себя, необходимый момент в развитии самосознания, ибо если человек ничего не знал бы о зле, он ничего не мог бы знать и о добре а, следовательно он не мог бы быть и существом нравственным.

Мы уже имели случай заметить, что ни одно из приведенных определений зла не имеет строго научного характера, а сопоставленные между собою, они оказываются часто настолько противоречивыми, что взаимно отрицают друг друга и извращают нравственные понятия, достоинство которых удостоверяется всеобщим сознанием человечества. Что зло не

есть только простое отрицание добра, а враг его, – это было уже нами доказано, равно как и то, что зло нельзя понимать только как несовершенство бытия или низшую ступень в развитии добра. Далее, – мы заметили уже в свое время (при раскрытии оптимистического понятия о зле), что указание на зло как на необходимое условие для проявления добра ведет не только к отождествлению добра со злом и поставлению зла выше добра, но и к совершенному извращению основных принципов нравственности, к так называемому нигилизму, который, как свидетельствует история, действительно есть не что иное как практический вывод из пантеистического мировоззрения. Наконец, что понятия Гегеля о зле находятся между собою в непримиримом противоречии, – это также очевидно для каждого. В самом деле, – если зло есть явление необходимое, как утверждает Гегель, необходимый момент в процессе развития бытия и нравственной деятельности, то как же можно без противоречия утверждать, что оно есть то, что не необходимо должно быть, что оно не есть бытие для себя?

Как пантеист, понимающий жизнь мира в смысле развития единого абсолютного начала, Гегель, очевидно, должен бы был или отрицать существование зла в мире или же, так сказать, узаконить его, отождествив его с добром. Но и то, и другое противоречило бы прямому свидетельству опыта. Гегель предпочитает скорее быть непоследовательным, чем стать в непримиримое противоречие с опытом и с непосредственным сознанием всего человечества. Вследствие этого он ведет дело так, что в одно и то же время и отрицает существование зла в мире, признавая его только переходным моментом бытия, и узаконивает его существование, объявляя его явлением даже необходимым. Наконец, признавая злом конечное вследствие только его конечности, все естественное вследствие только его естественности, Гегель последовательно должен бы был окончить крайним пессимизмом. Но он и здесь предпочитает остаться скорее непоследовательным, чем впасть в односторонность мировоззрения, которое тогда пропагандировал уже его непримиримый враг – *Артур Шопенгауэр*. Поэтому он более приближался к оптимизму, чем к

пессимизму. Он отрицал всю область так называемого физического зла. «Естественные вещи, равно как и все животные – добры», говорит Гегель⁴⁰⁵. Не считает он злом и все те физические бедствия, которые повлекло за собою грехопадение прародителей. После грехопадения, говорит Гегель⁴⁰⁶ «человек подвергается наказанию, он изгоняется из рая, и Бог говорит ему: «Проклята земля ради тебя, в скорби ты должен есть то, что она принесет тебе, терния и волчцы она должна производить, и ты будешь есть полевую траву. В поте лица своего ты должен есть свой хлеб, и ты опять должен возвратиться в землю, так как ты из неё взят, ибо прах – ты и в прах возвратишься». «Мы должны сознаться, – рассуждает по этому поводу Гегель, – что есть хлеб в поте лица, приобретать свое – содержание своей деятельностью, трудом, разумом, – это, разумеется, следствие конечности, но с другой стороны это именно и составляет достоинство человека. Животным предоставлен тот счастливый жребий (если кому угодно так назвать его), что природа дает им все, в чем они имеют нужду; человек же напротив сам достигает того, что ему необходимо, естественным образом, благодаря своей свободе». Далее, – Гегель не считает злом не только болезней и скорбей, но даже и самой смерти, по поводу которой он будто бы находит достаточно утешения в своем пантеистическом понимании смысла мировой жизни.

Что неосновательно отрицать реальность так называемого физического зла, – об этом мы уже говорили и повторять сказанного не будем. Здесь мы отмечаем лишь то, что Гегель не признает злом всех тех бедствий и скорбей, горя и болезней, трудов и лишений, которые входят в понятие физического зла. Он ограничивается только признанием зла, проявляющегося в действиях и поведении человека. Но как он понимает это зло? Должно ли его вместе с Кантом признавать злом радикальным или же оно есть только явление случайное, зависящее от внешних случайных обстоятельств?

Рассматривая природу и назначение человека и определяя, как нужно понимать человеческую природу, как сам человек должен смотреть на нее и что он вообще должен звать о ней,

Гегель приходит⁴⁰⁷ к двум совершенно противоположным заключениям: 1) что человек *добр* от природы, не раздвоен сам в себе, гармоничен с собой, мирен в самом существе своем, и 2) что человек *зол* от природы. Что человек *добр* от природы, это значит, что добрым признается его общее, субстанциальное существо. Противоположным этому заключению является второе, – что человек от природы есть существо злое. Но эти противоположения ближайшим образом имеют значение только для нас, для внешнего рассмотрения. Что человек *добр* от природы, это значит, что он есть нечто сам в себе единое, нераздвоенное, а следовательно, и не имеющее нужды в примирении. Что человек от природы *добр*, это в сущности все равно, – говорит Гегель, – что сказать: сам по себе человек есть дух, разумность; он создан по образу Божию, а Бог есть добро; с другой стороны он, как дух, есть отображение Божие, а потому сам в себе и он есть добро. Но в его самобытие (*Ansich*) заключается для него и возможность примирения. Что человек *добр* сам в себе, – этим еще не все сказано. Его самобытие (*Ansich*) есть, во всяком случае, односторонность. Что человек *добр* в себе, это значит только то, что он таков лишь внутренним образом, *по своему понятию, но не по своей действительности*. В том, что он есть дух, и заключается для него возможность быть злым. Как дух, он должен выступить из своей непосредственности, из своего бытия в себе, ибо он не должен оставаться таким, каков он есть в себе в своей естественности. Это – закон необходимости, закон самой природы духа. Такое выступление из своей естественности, из своего бытия в себе и есть именно то, что прежде всего, обосновывает раздвоение и производит разлад или зло. Но это раздвоение не причиняет человеку ущерба, а напротив возвышает его, выводя его из состояния чистой *животности*, которая была свойственна его изначальной или райской невинности.

Но кроме духовной природы у человека есть еще физическая природа, которая хотя и есть сама в себе *понятие*, но в которой понятие не восходит до своего бытия для себя. Она подчинена неизменным законам и остается им всегда

верною, не выступает из них, в чем и состоит её субстанциальность и чрез что она подчинена безусловной необходимости. Ясно, что эта природа навсегда *должна быть* тем, чем она *должна быть*. Она поэтому никогда не может быть причиной, но всегда может быть поводом к тому, чтобы человек вышел из своего состояния единства и перешел в раздвоение или состояние зла, ибо, как дух, человек, прежде всего, противопоставляет себя этой своей природе, т.е., своему ближайшему бытию в себе, вступает в разделение, так как ему, как духу, принадлежит способность выступить из своей непосредственности и установить разделение своего понятия от своего непосредственного существования.

Но что такое это разделение? это, очевидно, есть не что иное, как наше познание себя, отличие своего понятия от своего бытия; а так как раздвоение или разделение есть зло, то ясно, что источником зла является знание. Выступление из своей непосредственности есть отпадение от своего бытия и переход в ту форму бытия, которую мы называем естественным существованием. Отсюда-то Гегель и выводит свое второе заключение, – что человек от природы есть существо злое, т.е., если человек живет только по природе, то он непременно должен быть злым. «Естественный человек, – говорит Гегель⁴⁰⁸, – есть тот, который добр сам по себе, по своему понятию; но естественным в *конкретном* смысле является тот человек, который следует своим страстям и побуждениям, который подчинен похотям, для которого естественная непосредственность составляет закон. Он естествен, и в этом своем естественном бытии он есть существо хотящее; а так как содержание его хотения составляют побуждения и склонности, то он – злой. По форме, обладая волей, он не есть уже животное; но содержание и цель его хотения суть еще нечто естественное. Что человек есть существо злое от природы, это значит, что он зол потому, что естествен. Состояние, называемое обыкновенно состоянием невинности, есть состояние естественности, животности. Человек должен быть виновным, насколько он добр, он не должен быть добрым, как *естественное существо*. Он должен быть виною, волею, он

должен быть вменяемым. Виной называется вообще вменяемость. «Абсолютное требование, предъявляемое Гегелем к человеку, состоит в том, чтобы человек не оставался существом природы, насколько естественное составляет цель, содержание, определение его хотения. Человек, как человек, есть субъект, а как естественный субъект, он есть именно отдельный субъект, и его воля есть именно частная, обособленная воля, она наполнена содержанием обособленности; вот почему естественный человек неизбежно эгоистичен. От доброго человека мы требуем, говорит Гегель, по крайней мере, того, чтобы он поступал по общим определениям, по законам. Естественность же воли, прежде всего, есть эгоизм воли, она отлична от всеобщности воли и противоположна разумности воли, развившейся до всеобщности. Это зло, олицетворенное во всеобщих чертах, есть диавол. Но тем, что человек есть существо злое, насколько он есть естественная воля, еще вовсе не уничтожается в нем, по уверению Гегеля, другая сторона, именно, – что он добр сам в себе: таковым он остается всегда по своему понятию: в действительности человек только отличен от своего понятия, не составляет единства с своим понятием в своей субъективности, а потому-то его естественная действительность и есть эгоизм.

И так, по учению Гегеля, человек, по своей идее, по своему понятию, есть существо доброе от природы. Но в действительном, конкретном бытии каждый человек является злым, и потому может быть признан также злым от природы. Злым в действительном своем существовании человек становится потому, что он естествен и индивидуален, обособляется от своего общего понятия, является существом личным, имеющим самосознание и собственную частную волю. Зло, по учению Гегеля, состоит в раздвоении, в обособлении, в отдельности, субъективности, конечности, конкретности, личности, потому что естественная обособленность есть эгоизм. Выражение: «быть злым» для Гегеля тождественно с выражением: «быть действительным, естественным человеком».

Но с таким учением Гегеля о сущности зла в области человеческой жизни и деятельности согласиться нельзя, так как в нем отождествляются совершенно различные понятия индивидуальность и эгоизм, конкретность и зло. «Ошибка теорий Гегеля, – по справедливому замечанию В. Д. Кудрявцева⁴⁰⁹, – состоит в том, что она эгоизм, как известное нравственное качество, отождествляет с индивидуальностью. Желание отстоять свою индивидуальность, противопоставить ее даже общему, иногда не имеет ничего общего с эгоизмом и это желание не только не может быть порочным, но иногда должно быть признано добрым, потому что, вопреки мнению Гегеля, отождествляющего общее с добрым, бывают случаи, общее носит противонравственный характер, а индивидуальное – противоположный. Действительно, мы видим, что противоположность общего и отдельного не соответствует противоположности добра и зла; потому что общее, точно также как и отдельное, само может подлежать нравственной оценке, быть правым и неправым, добрым и злым».

Кроме того, нельзя согласиться с Гегелем и в том, что добрым человеком следует называть того, кто следует общим предписаниям, законам. В этом отношении необходимо принимать во внимание не только то, каковы эти общие предписания и законы, но и то, с каким настроением и по каким побуждениям человек следует им. Опыт свидетельствует, что из страха наказания, из опасения за свое благосостояние, т.е., по чисто *эгоистическим* побуждениям, законам подчиняются и явно злые и порочные люди; но становятся ли они чрез это добрыми?

Наконец, нельзя не заметить, что говоря о сущности добра и зла в человеческой жизни и природе, Гегель обращает ифику духа в физику духа, сущность нравственности отождествляет с процессами развития человеческого сознания, говорит о добре и зле, а имеет в виду только способность противоположения понятий, добро и зло превращает лишь в необходимые моменты самосознания. Это замечание наше не мог бы назвать несправедливым и сам Гегель. По крайней мере, он сам так характеризует сущность своего учения о добре и зле.

«Существование зла, – говорит он⁴¹⁰, – предполагает лишь отношение действительности к понятию: им только определяется противоположение бытия самого по себе, понятия и обособленности, как добра и зла. Поэтому несправедливо спрашивать: добр ли человек от природы или нет? Так как это предположение – ложное. С другой стороны легкомысленно и говорить, что он столько же добр, сколько и зол».

Имея неверное представление о добре и зле, Гегель, очевидно, не мог указать верно и того источника, из которого зло происходит. Злобытие, говорит он⁴¹¹, состоит в разложении понятия на противоположные элементы, т.е., в рассмотрении, исследовании, познании. Таким образом, познание и есть именно то, что делает человека злым, потому что познание само есть зло, оно есть то, что не должно быть, что есть источник зла. Человек становится злым через познание, ибо вследствие познания интеллект и воля вступают в более близкое отношение между собой, природа зла обнаруживается яснее. Поэтому, продолжает Гегель, и следует признать, что в действительности именно познание есть то, что является источником всякого зла, ибо ведение, сознание есть тот акт, которым полагается разделение, отрицание, зло, раздвоение бытия для себя. Природа человека не такова, какой она должна быть, а познание и есть то, что открывает человеку это и таким образом производит бытие, каким оно не должно быть. Познание состоит в положении противного, в чем и выражается самая сущность зла. Но указывая на бытие, каким оно не должно быть, только познание может разъяснить нам и то, каким бытие должно быть. Таким образом, если познание производит раздвоение, противоположение, зло, то лишь при помощи только его может быть достигнуто и примирение. В познании, говорит Гегель⁴¹², начало болезни, но в нем же – и источник выздоровления.

Подтверждение своей теории о происхождении зла в мире Гегель думает найти в библейском рассказе о грехопадении прародителей. Впрочем, само грехопадение он не признает историческим фактом, а лишь мифом или притчей, рассказанной в форме исторического события. В библейском

рассказе он находит некоторые мысли неверными, но этот мнимый недостаток объясняет образностью речи, что случилось и с Платоном в его изложении учения об идеях. Под Адамом Гегель понимает не отдельного человека, а *человека вообще*. Под древом познания добра и зла бытописатель представляет будто бы только присущую человеку способность познания из противоположения. Сущность библейского рассказа состоит будто бы в том, что через познание добра и зла человек пал. Таким образом, Гегель думает, что, по свидетельству Библии, источником зла было вообще познание. Недоумевает Гегель лишь относительно того, каким образом Бог мог запрещать человеку достигать познания, когда познание и есть именно то, что составляет характер духа.

Учение Гегеля на первый раз может показаться чрезвычайно странным и легкомысленным: познание есть зло само по себе и источник всякого зла вообще! Неужели же – остается спросить – источником добра следует признавать умственное невежество? Неужели науки и просвещение приносят лишь вред, причиняют зло? Но таким странным – чтобы не сказать более – учение Гегеля о происхождении зла может показаться, как мы сказали, лишь на первый раз. Не нужно забывать, что в основу своего мировоззрения Гегель положил учение о тождестве бытия и мышления; процесс развития мировой жизни для него есть только процесс развития самосознания, законы бытия для него тождественны с законами нашего мышления. И это тождество бытия и мышления должно быть признано как *πρῶτον ψεῦδος*; Гегеля, откуда уже сама собою вытекает и неверность его учения о происхождении зла. Но со *своей* точки зрения Гегель был прав. Действительно, *в нашем сознании представление о зле устанавливается* только чрез раздвоение, противоположение, анализ или – что то же – через познание. И в этом отношении, конечно, справедливо утверждать, что познание есть источник нашего *понятия* о зле. После этого само собой очевидно, что для разоблачения научной несостоятельности учения Гегеля о происхождении зла следует только доказать неверность его основного положения о тождестве бытия и мышления. Впрочем, непосредственный опыт

и единодушное свидетельство общечеловеческого сознания освобождают нас от этой задачи, прямо не относящейся к нашему труду.

Не считаем нужным останавливать внимание читателей и на том, насколько Гегель искаженно понимает библейский рассказ о грехопадении прародителей и что не в Библии искать ему опоры для своего философского мировоззрения, Что библейский рассказ о грехопадении прародителей имеет своим содержанием исторический факт, что его нельзя считать мифом, притчей или аллегорией, об этом мы уже говорили в свое время. Но для каждого, знакомого с содержанием этого библейского повествования, до очевидности ясно, что, по учению Божественного Откровения, не стремление к знанию и не познание были источником зла и причиной падения человека, а *свободное* нарушение заповеди Божией, противление воле Божией, эгоизм, зависть, гордость, высокомерие, оскорбление Бога, Который будто бы может быть завистливым к людям и т.д. Стремление к знанию было лишь *одним* из мотивов к нарушению Божественной заповеди. Библейский рассказ ясно указывает на то, что не в познавательной способности, а в свободной воле человека, ставшей под внешнее влияние, противное Богу, следует усматривать источник зла, господствующего в мире. Для каждого очевидно также и то, что Бог, создавший человека по Своему образу и давший ему разум, не запрещал человеку знания, развитию которого Он Сам же содействовал Своими беседами с человеком в раю и своим руководством при наречении имен животных, что Он запретил только *действие*, поведение, противное Его святой и благой воле. Так как Гегель отождествляет познание со злом, то мы считаем излишним опровергать его рассуждение о том, что грехопадение и его последствия не причинили человеку никакого вреда, что напротив они будто бы даже возвысили его пред бессловесными животными, составляют его достоинство и т.д. Спорить с Гегелем в этом случае – то же что играть пустыми словами. Напомним читателям лишь то прекрасное замечание, которое сделано *Хр.Э. Лютардтом* по поводу этого учения Гегеля о значении и достоинстве греха. Нет, – говорит

Лютардт⁴¹³, – грех не есть возвышение человека, а его падение; он не есть достоинство человека, а его бесчестие; он не делает его из животного человеком а, наоборот, – из человека животным. Он не есть акт его свободы, но в собственном смысле – злоупотребление свободой».

Известно, каким обширным влиянием пользовалось вообще мировоззрение Гегеля. Такою же обширною популярностью в частности пользовалось и его учение о зле. *Зигварт*, *Вотке* и *Бастуан*, следуя Гегелю, также учили, что зло есть явление естественное, необходимое и обуславливающее правильность развития жизни. Впрочем, ученики Гегеля пошли даже дальше своего учителя, утверждая совершенно открыто, что «добродетель, которая никогда не грешила, есть только возможность к добру, но не истинная и действительная добродетель, что только через действительный грех человеческое поведение становится действительной добродетелью»⁴¹⁴. В самом мировоззрении Гегеля глубоко коренились семена нигилизма, смешавшего впоследствии добро со злом, честное с бесчестным, добродетель с пороком. «Для пантеизма, впрочем, – справедливо говорит *Вейсс*⁴¹⁵, – и невозможно иное учение о добродетели. Где мир и история, где человек и его свойства суть не что иное, как раскрытие божеского существа, там добро и зло не могут быть существенно различаемы, там зло не может быть уже даже несовершенством, там оно может быть только переходной ступенью, приготовлением к добру, там всякая ступень бытия, отвратительное и прекрасное, доброе и злое, должны быть одинаково добрыми, одинаково необходимыми, одинаково божественными». И так, философия Гегеля стремившаяся, по-видимому, к рациональному постижению Божественного откровения, последовательно должна была перейти в самый безграничный нигилизм.

Учение Шопенгауэра

Почти одновременно с Гегелем развивал свое мировоззрение другой немецкий мыслитель *Шопенгауэр*. Но на пессимистическое учение *Шопенгауэра* о зле мы уже имели случай и раньше обратить внимание читателей. Шопенгауэр, как пессимист, охотно соглашается с тою истиною Божественного Откровения, что весь мир во зле лежит, и потому жизнь мира и человечества он описывает самыми мрачными красками, дабы доказать свое основное положение, что мир, в котором мы живем, исполненный зла, бедствий, скорбей и страданий, есть самый худший из всех возможных миров. Но как пантеист Шопенгауэр, подобно всем своим предшественникам и в полном согласии со Спинозой, признает различие между добром и злом не существенным, тем более – не абсолютным, а только *относительным*. Понятие доброго, говорит он⁴¹⁶, по существу относительно, и обозначает *соответствие объекта какому-либо определенному стремлению воли*. Следовательно, все, что нравится воле в каком-либо из её проявлений, что исполняет её цель, мыслится под понятием *добрый*, как бы различно ни было оно в остальном. Поэтому говорим мы доброе вино, добрый путь, добрый урожай, доброе оружие, доброе предзнаменование и т.д. словом, называем добрым все, что прямо таково, как мы его именно желаем, почему для одного может быть добрым то, что для другого оказывается прямо противоположным. Понятие доброго распадается на два подразделения: именно – на имеющее в виду непосредственно настоящее и на посредственное только, обращенное на будущее удовлетворение воли, т.е., на приятное и полезное. Понятие противоположного, пока речь идет о несознающих существах, выражается словом *дурной* (schlecht), реже и абстрактнее – словом *злой* (böse), что, следовательно, выражает все неприятное каждому отдельному стремлению воли. Подобно всем другим существам, могущим вступить в соотношение с волею, называли *добрыми* и людей благоприятных, споспешествующих, дружественных прямо

желаемым целям, в том же значении и постоянно с сохранением относительности, которая, напр., высказывается в словах: «Такой-то ко мне добр, а к тебе – нет». Но те, у которых в характере вообще не мешать чужим стремлениям воли как таковым, а скорее помогать им, которые, следовательно, постоянно услужливы, благосклонны, любезны, благодетельны, названы, ради такового отношения их образа действий к чужой воле вообще, *добрыми* людьми. Противоположное понятие обозначают в немецком, и в течение почти ста лет и во французском, у познающих существ (животных и людей) другим словом, чем у бессознательных, именно словом *злой* (*mechant*), тогда как почти во всех других языках такое различие не существует и *χαχός*, *malus*, *cattivo*, *bad* употребляют о людях точно так же, как о неодушевленных предметах противоположных целям определенной индивидуальной воли... Согласно вышесказанному, заключает Шопенгауэр, – *добро*, по понятию своему, τῶν πρὸς τί, следовательно, всякое добро, – по существу относительно: ибо существо его заключается лишь в его отношении к желающей воле. *Абсолютное добро*, поэтому есть противоречие. Итак, признавая добро и зло понятиями только относительными, Шопенгауэр определяет их в смысле утилитарно-эвдемонистическом, именно добро – как полезное в приятное, зло – как вредное и неприятное. Но в свое время мы уже показали, что такое понятие о добре и зле односторонне, субъективно, а потом шатко и неверно.

Так как, по учению Шопенгауэра, между добром и злом нет существенного различия и самые понятия о них лишь относительны, установились в сознании человечества путем чисто субъективной оценки того отношения, в котором находится данный объект к определенному стремлению нашей воли, то, конечно и вопрос о происхождении зла с этой точки зрения нужно признать просто неуместным и праздным. Нужно спрашивать не о том, – откуда зло в мире, а о том, почему люди стали считать известные предметы и явления злыми? Но в этом случае Шопенгауэр впадает в непримиримое противоречие с самим собой: признавая зло явлением только относительным и случайным, он в то же время все содержание мировой жизни

ограничивает лишь страданиями, скорбями, бедствиями, проявлениями людской ненависти, гнева, вражды, зависти, несправедливости, обнаружениями крайнего и всепожирающего эгоизма; а так как за этими явлениями он признает не субъективное только, но и объективное значение, то очевидно, ему уже нельзя было ограничиться решением вопроса, – почему люди считают злыми те или другие явления и предметы, но он должен был ответить и на вопрос: откуда же явились в мире указываемые им бедствия, скорби, страдания, ненависть, гнев, несправедливость и т.д.? И действительно он дает ответ на этот вопрос, который, собственно говоря, концентрирует в себе весь интерес его философского мировоззрения. По его учению, как известно, мир есть объективация абсолютной воли, как единого универсального и абсолютного начала. Воля к жизни утверждение воли к жизни, принцип обособленности и индивидуальности (*principium individuationis*) выражающийся у человека в крайней форме эгоизма, вот причина, произведшая этот феноменальный мир, худший из всех возможных миров, вот и тот источник, из которого произошло зло, царствующее в этом мире в виде скорбей, бедствий, страданий, людской несправедливости, гнева, вражды и зависти.

«Если человек, как только есть повод и никакая внешняя власть не удерживает его, постоянно склонен совершать *несправедливость*, – говорит Шопенгауэр⁴¹⁷, – мы называем его *злым*. По нашему объяснению несправедливости, это значит, что такой не только подтверждает *волю к жизни*, как она проявляется в его теле, но в таком подтверждении заходит так далеко, что отвергает волю, проявляющуюся в других индивидуумах, – что выражается тем, что он требует их сил к услугам своей воли и старается уничтожить их бытие, если они сопротивляются стремлениям его воли. Последний источник этого – высокая степень эгоизма. Здесь очевидны две вещи: *во-первых*: что в таком человеке высказывается через меру сильная, далеко за подтверждение собственного тела переходящая воля; и *во-вторых*, что познание его, вполне преданное закону основания и объятые *principio individuationis* остановилось упорно на полагаемом последним полнейшем

различии между его собственным лицом и всеми другими. Поэтому он ищет только своего собственного благополучия, совершенно равнодушный к благополучию всех других, коих существо ему кажется вполне чуждым, отделенным от его собственного широкой пропастью, на которых он даже смотрит только как на тени без всякой реальности. И эти два качества составляют основные стихии злого характера». «Так, – замечает Шопенгауэр в другом месте⁴¹⁸, – возникает явление настоящей жестокости, жажды крови, которую часто указывает история в Неронах и Домицианах, в африканских Деях, в Робеспьере и т.д.»

Итак, по учению Шопенгауэра, источником зла оказываются с одной стороны чрезмерная, сильная воля к жизни, с другой – индивидуальность, обособленность, отдельность, отождествляемая с эгоизмом. Но что индивидуальность нельзя смешивать с эгоизмом, об этом мы уже говорили при рассмотрении мировоззрения Гегеля. Что же касается воли, только не абсолютной и универсальной, как начала мировой жизни, а воли каждого человека, то за ней действительно следует признать инициативу человеческих действий, а в том числе и действий злых. При этом, однако же, рождается вопрос, которого нельзя обойти молчанием: почему эта воля оказывается склонною по преимуществу к действиям злым? Откуда у неё эта склонность? Божественное Откровение вполне удовлетворительно решает этот вопрос, указывая на факт грехопадения прародителей и его последствие – поврежденность человеческой природы. Но как решает этот вопрос Шопенгауэр? Собственно говоря, у Шопенгауэра нет решения интересующего нас вопроса. Он указывает на то, что воля, объективировавшаяся в феноменальный мир, есть воля *слепая, неразумная*, почему этот мир и является самым худшим из всех возможных миров. Только разум раскрывает слепой воле все те скорби бытия, которые ею причинены. Это объяснение, очевидно, ничего не объясняет. Оно почти тождественно с предположением, что мир есть дело простого случая. Но целесообразность и планосообразность устройства видимого мира, законосообразность, разумность, красота и

гармония, замечаемая в явлениях мировой жизни, ясно говорят о том, что мир не мог быть делом простого случая, а есть разумное творение всеблагое, премудрое и всемогущее Бога. В этом отношении нельзя не согласиться с Цицероном, что объяснять случайностью устройство мира то же, что допускать возможность, чтобы сама собою составила летопись Энния из брошенных в беспорядке на землю двадцати одной буквы алфавита. Да и у самого Шопенгауэра можно найти указания на то, что его «абсолютная слепая, безотчетная» воля не всегда действует слепо и безотчетно. «Воля без представления, без основы в побуждении, без цели пред глазами, будут ли они ясно мыслимы или смутно ощущаемы, – *говорит Тренделенбург*⁴¹⁹, – не есть воля... Эта слепая воля есть воля безразличная, а между тем все-таки она *проявляется* (по учению Шопенгауэра) в законах и целях... Чего же, однако, хочет эта слепая воля (blinde Wille), эта вещь сама в себе? Видно, она не так слепа, как кажется, потому, что она хочет платоновской идеи!»... А такая воля, конечно, должна бы дать отчет в своих действиях. Относительно такой воли мы, без сомнения, вправе спросить: почему «слепота» побуждает ее именно к злу, а не к добру? Ясно, что объяснять зло, существующее в мире, слепотою и безотчетностью того абсолютного начала, из которого оно будто бы произошло, значит – просто уклоняться от объяснения.

Учение Гартмана

Ученик и последователь Шопенгауэра – *Эдуард Гартман* ясно видел недостатки в учении своего учителя и, желая избежать их, старается проложить себе новый путь в решении этого рокового вопроса. Он, как пессимист, согласно с Шопенгауэром, признавал в мире исключительное господство зла, считая таковым лучшие проявления духа человеческого и не находя в жизни не только счастья, но даже и чего-либо отрадного и утешительного. Свое мировоззрение он резюмировал⁴²⁰ словами: «все совершенно суетно», т.е. ничтожно, дело иллюзии. Он считает злом даже здоровье, юность, свободу, сострадание, дружбу, любовь. Вот, напр., что он говорит о любви⁴²¹. «Любовь сама по себе и для индивидуума есть зло» (ein Uebel). Но в 1882 году Гартман издал в свет свое сочинение – «Die Religion des Geistes», в котором он предлагает такое понятие о зле, с которым следует согласиться. Оказывается, что Гартман недоволен учением абстрактного монизма или пантеизма, по которому всякое индивидуальное бытие а, следовательно, и зло признается пустым призраком; но он не удовлетворяется и учением фаталистического теизма, по которому определение действий каждого индивидуума понимается как нечто данное отвне; наконец, он объявляет свое несогласие и с учением индетерминистического теизма, по которому решения воли индивидуума представляются совершенно независимыми от абсолютной воли Божией. Что же такое, по Гартману, зло? «Зло (das Böse), – говорит Гартман⁴²², – есть всякое настроение или действие, противное нравственному миропорядку или объективным целям или – что то же – божественной воле».

С этим определением зла, как мы сказали выше, нельзя не согласиться, но под условием признания бытия личного Бога и свободы человеческой воли; к сожалению, Гартман согласно своему общему пантеистическому мировоззрению под Богом понимает только свое бессознательное начало мировой жизни, а отрицая свободу воли человеческой, признает необходимым и

бытие зла, сближаясь в этом отношении с учением Гегеля и его школы.

Об источнике, из которого происходит зло в области нравственной жизни и деятельности человека, Гартман рассуждает таким образом. «Если зло должно быть возможным без ограничения абсолютности Бога, то, во-первых, индивидуум не должен быть пустым призраком (как в абстрактном монизме), но реальностью, во-вторых, определение действий индивидуума не должно следовать отвне (как в фаталистическом теизме), в-третьих, индивидуум с решениями своей воли, должен находиться не вне области абсолютной воли Бога (как в индетерминистическом теизме), а внутри её... Если зло должно быть возможным, не противореча безусловно божественной воле, то все-таки в известном отношении оно должно быть противно содержанию божественной воли, т.е., нравственному миропорядку, а в другом отношении оно должно соответствовать ей; другими словами: Бог с одной стороны должен не только допускать то, что следует называть злом, но Он должен положительно хотеть его потому, что только то имеет бытие, чего Он хочет, – а с другой стороны Он не должен хотеть его как чего-то такого, что должно быть и оставаться, но Он должен хотеть его как чего-то такого, что должно быть побеждено, что должно иметь свое бытие лишь для того, чтобы быть отрицаемым».

Это мировоззрение называется *конкретным монизмом*, т.е., оно есть, в сущности, пантеизм, но отличается от последнего тем, что индивидуумов признает не простыми призраками, а реальностями. Но что сказать об этом мировоззрении? Удовлетворительнее ли других философских учений оно решает вопрос о зле и его происхождении? Нельзя ответить на это утвердительно, потому что Гартман не только не разъясняет, а напротив лишь запутывает этот роковой вопрос. По его мнению, Сам Бог является источником зла. Уже в этом заключается противоречие совершенно непримиримое, если под Богом разуместь всесовершенное личное Существо, обладающее премудростью и благостью, а не то пантеистическое бессмысленное и безразличное начало, которое недостойно

имени Бога. Абсолютное добро и всесовершенная святость не могут быть источником зла, как своего отрицания и противоположения. Другое противоречие состоит в том, что по учению Гартмана, один и тот же Бог в одно и то же время и хочет, и не хочет зла, или, – что одно и то же зло и противоречит воле Божией, и согласно с нею. Наконец, мировоззрение Гартмана не может быть признано удовлетворительным и потому, что всю мировую жизнь оно представляет какою-то бессмысленной и пустой игрой. Бог хочет зла, говорит Гартман. Для чего? Для того, чтобы зло существовало в мире, потому что бытие имеет только то, чего хочет Бог. А для чего нужно существование зла? Для того чтобы оно было уничтожаемо Богом. Какой же после этого смысл имеет жизнь этого мира? – Вывод один: мир существует лишь для того, чтобы всеблагий Бог мог играть в нем со злом, то желая его, то, не желая, то производя, то уничтожая! Может ли такое мировоззрение удовлетворить самым затаенным и насущным потребностям человеческого духа и сердца?

Учение Шлейермахера

Шлейермахер (1768 – 1834), стремившийся к примирению противоречивых мировоззрений вообще, в решении вопроса о зле и его происхождении становится, однако же, почти всецело на сторону пантеизма. По этой причине он посвящает свое внимание исключительно исследованию зла в области нравственной природы человека. Под злом он понимает противодействие со стороны низших душевных сил или чувственности определяющей силе нашего духа. По учению Шлейермахера, Бог и мир взаимно нуждаются друг в друге, так что ни вне мира, ни без мира Бог не может существовать. Бог есть живое единство мира. С этой точки зрения факт грехопадения прародителей, как нарушение этого абсолютного единства, для Шлейермахера остается совершенно непонятным. Шлейермахер находит невозможным, чтобы грех мог выйти из первоначально невинного и безгрешного состояния человека. По его учению, уже с самого начала человек был создан со способностью к греху и смертным. Поэтому грех есть не только явление естественное, вытекающее из первоначальной природы человека, но и совершенно необходимое. Он необходим как существенное условие для развития нравственной личности человека, ибо кто не знает греха, тот не может иметь никакого представления и о добре, кто не был грешником, тот не может быть и праведником. Универсальность зла и его происхождение понять легко, утверждает Шлейермахер, – потому что природа всех людей одинакова. Главным фактором греха, по учению Шлейермахера, является не дух, который по существу своему всегда добр, а наши низшие душевные силы или чувственность. Впрочем, Шлейермахер не утверждает, что чувственность сама в себе есть зло и источник зла. Он признает только постоянный неизбежный процесс борьбы между чувственностью и духом и из этой борьбы старается объяснить происхождение зла в жизни и деятельности человека. По его учению, грех является тогда, когда победа остается на стороне чувственности. А так как

чувственность пробуждается и развивает свои силы раньше духа, то этим, – думает Шлейермахер, – и объясняется вполне как универсальность, так и господство греха в человеческой жизни.

Несостоятельность этого учения очевидна. Впрочем, мы не будем говорить о тех коренных недостатках его, которые свойственны всякому вообще пантеистическому мировоззрению. Мы укажем лишь на противоречие его свидетельству опыта и на его неудовлетворительность в отношении к существенным потребностям человеческого духа. Учение Шлейермахера не ново. Его начала можно усматривать уже в пантеистических системах неоплатоников, Джордано Бруно, Спинозы и даже Гегеля. Что человек создан со способностью к греху и что как грех, так и смерть должны быть отнесены к необходимым следствиям тварной конечности человека, – об этом раньше Шлейермахера учили все немецкие деистические рационалисты и в особенности *Вегшейдер*⁴²³. Шлейермахер только систематичней и полнее изложил это учение. Но что оказалось неудовлетворительным у рационалистов, то, конечно, должно остаться таковым и у Шлейермахера. Если, по мнению Шлейермахера, грех, как зло в области нравственной жизни, есть только результат превосходства низших душевных сил над духом и богосознанием, то непонятно, прежде всего, самое это превращение низшего в высшее и высшего в низшее; непонятна самая возможность победы чувственности над духом в естественной неиспорченной природе человеческой. Далее, – если грех вытекает из победы чувственности над духом и если, как утверждает и Шлейермахер, чувственность развивает свои силы раньше и быстрее духа, то следовало бы предполагать, что наиболее грешными существами должны быть дети и юноши, а у людей умственно-развитых грех должен составлять только непонятную аномалию. Но согласно ли это предположение с ежедневным свидетельством опыта? Не противное ли говорит нам действительная жизнь? Наконец, если Бог создал человека со способностью к греху и смертным, если грех есть необходимая ступень в развитии нравственной

личности, если сама человеческая природа такова, что люди должны грешить *по необходимости*, то кто же виновник греха, как не Бог? Но с таким выводом здравый разум человеческий никогда не может примириться. Только пантеист, для которого Бог не личное всесовершенное, всеблагое и святое Существо, а лишь отвлеченный принцип, может успокоиться на мысли, что зло происходит от Бога; для человека же, верующего в бытие личного благого Бога, такая мысль есть возмутительная нелепость.

Учение Шенкеля

Несмотря на очевидную несостоятельность, учение Шлейермахера о грехе, как зле в области нравственной жизни человека, имело своих последователей и защитников. Таким последователем Шлейермахера должен быть назван Шенкель. Он повторяет и развивает⁴²⁴ учение Шлейермахера во всех его подробностях. Он также понимает грех как результат победы чувственности над духом, также отвергает факт грехопадения прародителей, также отказывается понять грех из состояния первоначальной невинности, также признает его необходимость и естественность, как условие развития добра, как изначальное свойство самой природы человеческой и т.д. Удивительно, что Шенкель серьезно был уверен в том, что его учение о грехе вполне согласно с учением Божественного Откровения. В 1845 году, когда Гервинус объявил страх пред наследственным грехом «боязнью призраков» и пустым суеверием, Шенкель, опровергая его и намекая на свои прежние рационалистические увлечения, писал⁴²⁵: «Если теперь я думаю иначе о наследственном грехе, то этим я обязан более основательному усвоению этого церковного догмата и более зрелому, ознакомлению с человеческим сердцем». Но едва ли нужно даже и доказывать, что между учением Шлейермахера или Шенкеля и учением Божественного Откровения слишком мало общего⁴²⁶.

Учение Ю. Мюллера

Не все, однако же, представители *примирительного* или *посредствующего* направления так слепо следовали учению Шлейермахера о грехе и его происхождении, как Шенкель. Были и такие, которые ясно видели все недостатки этого учения и старались найти, как им казалось, более верное решение вопроса о зле, и достигнуть чрез это примирения богооткровенного учения с философским. К таким мыслителям принадлежит, напр., *Юлий Мюллер*, изложивший свой взгляд на интересующий нас предмет в своем сочинении «Die christliche Lehre von der Sunde» в 1839 году⁴²⁷.

Мюллер не мог примириться с тою мыслью, что всеблагого Бога нужно признавать виновником зла, господствующего в мире, и в частности – виновником греха, но с другой стороны, не признавая свободы воли человеческой, он не мог понять появление греха в смысле свободного перехода человека из состояния первоначальной невинности в рабство греха. Кроме того, он не мог отрицать вменяемости греха и общечеловеческого сознания об ответственности человека за свои действия, но он признавал и прирожденную склонность его к злу, наследственно передаваемую родителями детям. Церковное учение о происхождении греха, как следствии грехопадения прародителей и испорченности нравственной и физической природы человека, не могло его удовлетворить, потому что оно именно предполагает свободный переход от состояния безгрешности в греховность. Вот почему Ю. Мюллер и остановился на мысли, что падение человека совершилось еще в довременном бытии его. «Если нравственное состояние, в котором мы эмпирически находим человека, должно основываться в нем самом, в его самоопределении, согласно свидетельству совести, вменяющей нам грех, и согласно свидетельству религии, что Бог не виновник, а противник греха, – то свобода человека, – говорит Мюллер, – должна иметь свое начало в области вневременного, так как во временном развитии человека невозможно чистое начало

самоопределения». В этом основном положении заключается вся сущность и весь интерес мировоззрения Мюллера, хотя справедливость требует сказать, что в этом отношении он имел многих предшественников (Платон, Филон, Ориген, Кант, Шиллинг и др.).

Склонность к злу, усвоенную чрез довременное падение, учит Ю. Мюллер, человек вместе с собою принес и в этот временный мир. В первом человеке она, впрочем, находилась сначала в недейтельном, скрытом или покоящемся состоянии, только как возможность и основание будущей греховности, так что в этом смысле первобытное состояние прародителей (до грехопадения) можно назвать не только блаженным, но и фактически безгрешным или невинным. Искушение сатаны лишь пробудило греховную природу человека, и грехопадение было только простым обнаружением той греховности, которая приобретена была человеком в его довременном бытии. У последующих поколений эта довременная греховность возбуждается уже не лично дьяволом, а склонностями, унаследованными от родителей. Вот в существенных чертах учение Ю. Мюллера о происхождении греха, как зла в области нравственной деятельности человека.

Что учение Ю. Мюллера несогласно с Божественным Откровением – это очевидно. Св. Писание ничего не говорит о довременном падении человека и даже ничего не знает о его довременном существовании. Оно прямо говорит, что грех вошел в мир чрез одного человека Адама, который, как созданный по образу и по подобию Божию, вначале был безгрешен и невинен.

Рассматриваемое само в себе учение Мюллера о грехе если и не может быть названо прямо делом праздной фантазии, то во всяком случае должно быть названо гипотезой, не имеющей для себя никакого фактического или научного основания. Что в довременном бытии нельзя мыслить ничего временного, начинающегося или изменяющегося, – об этом мы уже говорили. Но учение Мюллера оказывается неудовлетворительным еще и по следующим основаниям: 1) в нашем сознании не находится никаких следов нашего

довременного существования; 2) если трудно понять факт грехопадения, совершившийся во времени, то совершенно невозможно понять причины такого факта в бытии до времени: каким образом созданное добрым творение могло отклониться от своего Творца?; 3) самость, индивидуальность, на что указывает Мюллер как на причину падения, нельзя смешивать, как мы видели, с эгоизмом; 4) если в довременном бытии пали все человеческие души, то это падение не было делом свободы, а какой-то необходимостью; если же пали только некоторые, а другие нет, то необъяснима всеобщая греховность; 5) учение о предсуществовании душ и падении их в довременном бытии неразрывно соединено с учением о предопределении и с отрицанием ответственности человека за его действия, – чего не допускает и сам Мюллер; 6) если души человеческие пали в довременном бытии, то греховность должна быть мыслима необходимой и неизменной, что противоречит опыту; 7) необъяснимо, почему довременная греховность вначале была покоящаяся в человеке, так что для обнаружения её потребовалось особое искушение, без чего мог пасть (будто бы) чистый, духовный человек в своем довременном бытии. Вот важнейшие из оснований, по которым учение Мюллера о происхождении греха должно быть признано неудовлетворительным.

Учение Д.С. Милля

Не удивительно, что Мюллер в решении вопроса о зле обратился к мировоззрению древних. В этом отношении его поведение нельзя назвать исключительным. Были и другие мыслители, которые, не найдя для себя удовлетворения в учениях западноевропейских философов нового времени, впадающих в крайности односторонних гипотез, искали истины в древней мудрости. К таким мыслителям нужно причислить известного представителя новейшего утилитаризма *Д. С. Милля*. Но едва ли в философских учениях древних мыслителей он избрал наилучшее. Подобно своему предшественнику по направлению Бентаму, он отождествляет добро с полезным и приятным, зло – с вредным и отвратительным. Что эта точка зрения односторонняя, субъективна и эгоистична, т.е., противонаравственна по самому существу своему, – об этом мы уже говорили.

Вопрос о происхождении зла Милль старается разрешить на почве дуалистического мировоззрения. Он признает⁴²⁸ Бога (в своих «трех опытах о религии») не всемогущим Творцом мира, а только образователем данной от вечности мировой материи; Его всемогущество ограничивается будто бы теми именно условиями, которые присущи самой природе этой материи; а в этой ограниченности Его силы и всемогущества и заключается, по мнению Милля, причина разнообразных несовершенств Его творения, которое при очевидных следах мудрости и благодати своего устроителя, содержит однако же в себе так много зла всякого рода, что не может быть мыслимо как дело абсолютного всемогущества, мудрости и благодати. Только с признанием метафизической ограниченности Божества можно (будто бы) удержать понятие Его нравственной чистоты и возвышенности, потому что лишь таким образом причина недостатков и зла может быть не приписываема Самому Богу.

Итак, по учению Милля, как и у платоников, материя является коренным источником зла, господствующего в мире. Всемогущество Божие ограничивается до такой степени, что Бог

представляется нуждающимся даже в содействии человека, без которого Он будто бы не может ни вести борьбы со злом, ни выполнить своих целей, предносившихся Ему при создании мира. Понятие Бога, ограниченного материей, следовательно – не всемогущего, «допускает, – говорит Милль⁴²⁹, – одно такое высокое чувство, которое недоступно верующим во всемогущество доброго начала вселенной, – это чувство того, что мы помогаем Богу, воздавая Ему за полученное от Него благо добродетельным содействием Ему, в чем Он, не будучи всемогущим, действительно нуждается и чем несколько скорее достигается осуществление его планов. Условия человеческого бытия в высшей степени благоприятны для возрастания, усиления такого чувства, потому что постоянно идет борьба между силой добра и силой зла, борьба, в которой может принять некоторое участие самое слабое человеческое существо и в которой даже малейшее пособие правой стороне, правда, медленно и часто совсем незаметно, но ведет к прогрессу, к преобладанию добра над злом, обещает хотя и не близкое, но и не неверное, окончательное торжество добра».

Только громкая популярность Д. С. Милля заставила нас привести здесь столь пустое и легкомысленное суждение о происхождении зла и борьбе с ним. Но оно положительно не заслуживает того, чтобы на его разборе и опровержении останавливает внимание читателя. Вместо совершенно ненужного разбора этого учения Милля мы перейдем теперь к изложению более серьезного мировоззрения, известного под именем *теистического рационализма* или *умозрительного теизма*, представителями которого были по преимуществу противники Гегеля: *Вейсе, И. Г. Фихте, Халибеус, Ульрици, В. Розенкранц, Тренделенбург, Мориц Каррьер, Леопольд Шмид* и другие.

Теистический рационализм

Сущность теистического рационализма состоит в том, что фактическое состояние нравственной жизни человечества не только не признается ненормальным, но напротив угодным Богу и Им установленным при самом сотворении человека в начале мировой жизни. Представители теистического рационализма утверждают, что и в настоящее время человек рождается точно таким же, каким он и первоначально вышел из рук Самого Творца. Согласно воле Божией человек должен развиваться под влиянием природы, постепенно переходя от низшей ступени, на какой находятся дети, к высшей. Таким образом, он может и должен достигать более точного познания истины лишь путем заблуждений и погрешностей, побуждаемый к тому нуждою, научаемый и руководимый многими горькими опытами сделанных ошибок. Он может и должен только постепенно достигать более верного познания своего достоинства, как человека, и только путем неприятных последствий, неизбежно сопровождающих зло и потому кажущихся ему как бы наказанием за зло, он должен, свыкаясь со злом, приобретать добродетель и убеждение, что лишь при благоразумии в жизни и деятельности он может быть счастливым. Таким образом, если действительная жизнь людей еще часто находится на низкой степени нравственного развития, подчиняется господству страстей, заблуждения, суеверия и т.д., если еще не могут быть отрицаемы преступления, разврат, пороки и бедствия всякого рода как их следствия, то все это, конечно, явления не отрадные, не одобряемые и не желаемые прямо Богом, но в то же время на них нельзя смотреть и просто как на нечто ненормальное, как на то, что вообще не должно быть. Для конечного и ограниченного разумного существа они – неизбежные переходные пункты к истине, к добродетели, к счастью, потому что вследствие своей конечности и ограниченности это существо может возвышаться, идти вперед только постепенно – от несовершенства к совершенству, – и на

самом деле оно действительно так идет вперед, как это мы видим и у отдельных лиц, и у целых народов.

По учению представителей умозрительного теизма, зло есть не что иное, как только простое несовершенство, которое всегда и легко может быть обращено в высшую форму бытия или совершенство. Вот какое рассуждение по этому предмету мы встречаем, напр., у *Ульрици*⁴³⁰. «Мир представляет необозримо великий процесс развития, который повсюду идет вперед, от несовершенного к совершенному, хотя, может быть, и не везде одинаково быстро. И если только в достижении цели, наивозможнейшего совершенства мировых существ, возможно полное удовлетворение, полное чувство наслаждения своим существованием, вследствие полного согласия с самим собою и целым, то из этого следует, что на пути к совершенству чрез область еще несовершенного, негармонического, несоразмерного, именно *это несовершенство и должно быть чувствуемо как неприятное, как зло, как страдания и боль*. Таким образом, зло, по своему общему понятию, в котором оно совпадает с понятием несовершенного, заключается уже в самом понятии мирового; вина заключается не в вечных истинах, не в слепых непреодолимых законах, или априорической возможности и невозможности, — сама деятельность мира, если его понимать, как творение, *требует зла*. Если оно в этом смысле необходимо, неизбежно, т.е., если мы, вследствие законов, господствующих над нашим мышлением, должны считать его неизбежным, то мы должны видеть знак божественной благодати и любви в том, что оно для одушевленных духовных существ, служит вместе и двигателем их развития, средством воспитания, средством споспешествования к добру. Кроме того, при таком понимании зла представляется то утешение, что оно составляет только переходное состояние, ведущее к высшему, более совершенному бытию, — утешение, которое, возвышая страдание, облегчает и смягчает его».

И так, противники Гегеля и Лейбница в учении о зле оказываются их вернейшими учениками и последователями, ибо и представители умозрительного теизма, подобно Гегелю и

Лейбницу, понимают зло, только как несовершенство, и обращают его в развивающееся добро, или даже самый источник добра, называя его двигателем развития мировой жизни, средством воспитания, средством споспешествования к добру, знаком божественной благодати и любви. Но что признали мы ложным у Гегеля и Лейбница, то, по тем же самым основаниям, мы должны признать ложным и у теистических рационалистов.

Понятно, что со своей точки зрения теистический рационализм не может согласиться с церковно-библейским учением об уклонении настоящего состояния человечества от его первоначальной чистоты и невинности чрез первородный грех. По мнению представителей этого философского направления, в настоящее время человек не хуже, чем каким он был и первоначально; напротив он даже более или менее возвысился во всех отношениях над своею первоначальною грубостью и невежеством; в настоящее время он разве не лучше того, чем может быть по своей природе и чем должен быть по первоначальному определению Божию. Конечно, достижение совершенной добродетели, во всяком случае, есть цель жизни человечества; но не следует забывать, что совершенная добродетельная жизнь есть идеал, который в бесконечном прогрессе должен быть осуществляем только приблизительно. И если действительная жизнь человечества в настоящее время еще не совпадает с этим идеалом, то это обстоятельство не только нельзя считать явлением ненормальным, но оно совершенно естественно и даже необходимо.

Учение индивидуализма

Само по себе учение теистического рационализма не представляет никакого особенного интереса, потому что принятые им основные положения были высказываемы уже в XVIII веке – деистами и энциклопедистами (в особенности – Руссо), в XIX веке – Гегелем, Шиллером, Гете и многими другими. Теистический рационализм для нас тем интересен, что из него выделилось *учение индивидуализма*, разделяемое в настоящее время более сдержанными и благоразумными мыслителями, или так называемая *индетерминистическая теория*.

Защитники этой теории не признавая факта грехопадения прародителей с его последствиями, считают одно существование у человека свободной воли вполне достаточным для того, чтобы понять происхождение зла. Вот как рассуждает, напр., *Мориц Каррьер*⁴³¹. «Ввиду существования зла и его господства в мире религиозное глубокомыслие евреев искало объяснения и нашло его в грехопадении прародителей, которые, следуя искушениям чувственности к вкушению запрещенного плода, хотели будто бы уподобиться Богу именно чрез преступление божественной заповеди. Так явилось в мире зло, и от прародителей наследственно перешло на все потомство. Разумный смысл в этом учении о грехопадении можно видеть только тогда, когда мы примем во внимание, что каждое новорожденное дитя является на свет в поврежденной атмосфере, где пример зла и его одобрение действуют заражающим, соблазняющим, отравляющим образом; но само по себе добро, как и зло не могут быть унаследуемы, потому что, по своему понятию, сущность их состоит в настроении, в направлении воли, а настроение и направление воли суть дело свободы, самоопределения. Невозможно, чтобы человек был добр от природы, чтобы он был создан добрым, ибо созданное добрым, произведенное добрым отвне было бы безвольным, безличным, ему было бы отказано в осуществлении доброго через собственное внутреннее решение и свободу; точно также

злое от природы иди созданное злым в действительности не было бы злым, но было бы естественно существующим без собственной вины, к которому были бы неприменимы ифические категории, потому что у него не доставало бы самоопределения по ним. Каждый человек, как ифическое существо, начинает свою жизнь, как библейский Адам, в состоянии невинности, и каждое действие есть или грехопадение или побеждение зла в возвышении воли до исполнения закона. Именно ради осуществления доброго мыслима возможность злого, потому что доброе является вследствие того, что по отношению к нему воля делает решение в пользу справедливого, несмотря на все искушения». Из этого рассуждения ясно, что Каррьер повторяет только то, что раньше его было высказано Кантом; а потому все приведенное нами в опровержение учения Канта, имеет свое полное значение и в отношении к рассуждению Каррера.

По учению индетерминистов, первоначальная форма зла есть грех; а грех есть не что иное как восстание воли человеческой против предначертанного ей Богом закона. Но восставать против закона наша воля может только тогда, если она свободна. Таким образом с самою идеею свободы каждого сотворенного существа в нашем представлении оказывается неразлучною идея зла, потому что то существо, которое могло бы избирать только одно добро, не могло бы быть названо свободным. Что люди склонны более избирать зло, чем добро, – это будто бы легко объясняется тем, что их природа, как существ сотворенных, ограничена и конечна.

Но грех влечет за собою расстройство как нравственной и умственной, так и физической природы. Заблуждения и физические страдания всегда оказываются последствиями греховности людей и распространяются путем наследственной передачи. Так, путем индивидуальных грехопадений думают некоторые мыслители объяснить происхождение зла в мире, не признавая факта грехопадения прародителей в том значении, какое ему приписывает Божественное Откровение.

Нетрудно видеть, что теистический рационализм, как и индетерминизм или теория индивидуализма не разрешают нам вполне вопроса о зле, его сущности и происхождении. «Как ни

симпатично учение индивидуализма, – справедливо говорит *Навиль*, – но, к сожалению, и оно не чуждо недостатков, которые явно обнаружатся, когда мы частнее рассмотрим свойства зла. Главные свойства зла это – его 1) *общность* и 2) *существенность*». Раскрыв затем, в чем состоят эти свойства зла, *Навиль* продолжает: «Но о чем говорят нам общность греха и общность скорби? – Они ясно говорят нам о том, что мир в его действительном состоянии есть не то, чем он должен быть. А откуда этот беспорядок? Учение индивидуализма не дает нам на этот вопрос точного ответа. Что та или другая тварь, одаренная свободой, может уклониться от начала добра и избрать злое, – это мы в состоянии понять и представить себе. Но чтобы все когда-либо населявшие земной шар существа человеческие, все эти тысячи и миллионы разумно-свободных тварей, все, без исключения, избирали всегда злое и через то подвергали себя неизбежно скорби и страданию, – и чтобы не нашлось в этом неисчислимом множестве свободных существ ни одного, положительно ни одного, которое бы решилось навсегда избирать и поставить началом своей деятельности добро, – это, без сомнения, невозможно в смысле логическом и абсолютном, – но это, во всяком случае, нечто весьма странное и необъяснимое. Ясно, что зло в виде заблуждения, страдания и греха есть нечто неотделимое от природы человеческой, взятой, в её настоящем действительном состоянии, – нечто всегда присущее ей». Наклонность человека к злу индетерминисты стараются вывести из его конечности и ограниченности; но такое заключение произвольно и неосновательно. Конечность не причина зла. Как конечное существо, человек не мог бы вполне достигнуть лишь осуществления идеала добра, – он только делал бы *меньше* добра, чем существо всесовершенное, – вот единственный вывод, который можно сделать из понятия конечности. Как существо конечное, человек мог бы достигать осуществления идеала добра лишь путем постепенного развития. Но и понятие развития не включает в себя зла как существенного признака. Зло нельзя считать необходимым моментом в процессе нравственного развития, как по примеру Гегеля утверждают

представители рационалистического теизма. Развитие может быть мыслимо совершающимся и одним положительным путем, без ошибок и заблуждений. Если действительность говорит, по-видимому, против этого, то в этом случае её свидетельство неважно, так как она указывает нам на ход развития человеческой природы уже испорченной первородным грехом и ставшей склонной более к злу, чем к добру. Наконец, если тварная конечность человека, соединенная со свободой воли, есть корень зла, то не человек виновник существования его в мире, а Сам Бог, сотворивший человека конечным. Но это предположение противоречило бы понятию о святости Бога и об ответственности человека за его действия. Кроме того – вместе с предположением, что корень зла находится в конечной природе человека, исчезла бы и самая идея нравственно-добраго и злого, греха и наказания! Вот основания, по которым следует признать несостоятельными учения, как теистического рационализма, так и индетерминизма или теории индивидуализма.

Учение Пфлейдерера

Индетерминистическая теория нашла для себя непримиримого противника в лице *Пфлейдерера*⁴³², хотя он сам может быть назван выдающимся представителем теистического рационализма и, в сущности, старается лишь воскресить почти забытые положения школы Гегеля. На его-то учении мы и остановим свое внимание.

Свое рассуждение Пфлейдерер начинает критикой «обыкновенного» представления о первоначальном нравственно-религиозном состоянии человечества. Как известно, говорит он, обыкновенное догматическое представление смотрит на первоначальное религиозно-нравственное состояние человечества как на состояние высокого совершенства, признавая его действительно совершенной нравственностью, богосознанием и благочестием или, по крайней мере, состоянием чистой невинности, состоянием положительной гармонии человека с самим собой и с Богом. Но так как этому предполагаемому «первосостоянию» прямо противоречит эмпирическое состояние человека в настоящем и, насколько знает история, в прошедшем времени, то это теперешнее фактическое несовершенство объясняется определенным историческим действием, которое навсегда положило конец блаженному и совершенному первосостоянию и навсегда похитило у человека его первоначальное совершенство. Это действие, по библейскому повествованию, состояло в непослушании прародителей или в так называемом «грехопадении»; следствием этого грехопадения было прежде всего извращение нравственной и физической природы самых прародителей, а потом распространение этого извращения на всех их потомков, т.е., на все человечество, как следствие сверхъестественного наказания Божия и естественной порчи или «наследственного греха». Такое учение о происхождении зла Пфлейдереру кажется несостоятельным по следующим основаниям: 1) немыслимо, говорит он, самое первоначальное совершенство; 2) при предположении его, падение было бы

невозможно и 3) недопустимо повреждение рода человеческого чрез одно падение его прародителей.

Первоначальное нравственное совершенство, доказывает Пфлейдерер, невозможно допустить потому, что нравственные преимущества не могут быть мыслимы как нечто естественное, данное уже от природы, но означают свободную и потому только через свободу, достигнутую определяемость воли, следовательно, могут быть мыслимы только как результат, а не как начало нравственного развития конечного духа. Человеческая личность не только не может быть совершенной, но даже действительною, т.е., реально осуществленною, актуально существующею, созданною Богом первоначально, по той простой причине, что это противоречило бы понятию личности; она есть именно то, что не может быть положено но может положить только само себя: только способность к этому необходимо дана Богом первоначально (в чувственно-душевном организме), потому что иначе она, конечно, не могла бы никогда стать действительною: но осуществление этой Богом данной способности может произойти лишь чрез свободное развитие, когда человек приходящие к нему отвне впечатления и материал самостоятельно перерабатывает, ассимилирует, ставит в известное отношение с своим собственным существом по законам своей природы и чрез это, т.е., чрез продолжительное опосредствование нравственной работы, полагает себя затем как конкретное, законченное в себе и определенное Я. Поэтому, делает заключение Пфлейдерер, вовсе не может быть и речи о том, чтобы мыслить первоначальное состояние человека совершенной актуальной нравственностью; оно может быть представляемо лишь состоянием незрелости и неразвитости.

Все это рассуждение Пфлейдерера, конечно, прекрасно и с ним нельзя не согласиться. Но, к сожалению, Пфлейдерер в нем ведет борьбу лишь с каким-то призраком. Дело в том, что, как нами уже было показано, Божественное Откровение не говорит о том, что первые люди были созданы совершенными как в умственном, так и в нравственном отношении. Они еще не обладали никакими высшими познаниями и *развитыми*

умственными способностями; не были они еще утвердившимися и в добродетельной жизни, потому что Библия не говорит нам ничего о том, чтобы ими были совершены какие-либо нравственные подвиги. Им даны были лишь способности к умственному и нравственному совершенству. Божественное Откровение представляет нам состояние прародителей до грехопадения лишь состоянием невинности: их разум еще не был омрачен заблуждениями, их воля не была запятнана никакими злодеяниями, в их сердце еще не вторгались никакие нечистые чувствования и пожелания. Пфлейдерер, конечно, это прекрасно знал сам, так как вслед за приведенным рассуждением он старается доказать, что первоначальное состояние прародителей нельзя представлять себе детской невинностью.

Первоначальное состояние человека, говорит Пфлейдерер, не может быть понимаемо и как чистая детская невинность, в которой еще нет никакой положительной склонности к злу и из которой было бы возможно прямо нормальное развитие до полноты нравственных сил, без посредства греха. Обратим внимание, говорит он, прежде всего на то, что в опыте такая чистая невинность совершенно не имеет для себя аналогии. Напротив опыт учит, что уже у детей, и при том с самых ранних обнаружений их душевной жизни, проявляется зло и даже не только в чувственных пожеланиях, которые, как естественное стремление к телесному удовлетворению, сами по себе невинны, но именно в форме хотя и наивного по своему обнаружению, однако же, весьма энергичного и деспотичного эгоизма, как своенравие, упорство, зависть, злорадство (удовольствие мучить животных), месть и т. п. Воспитание, даже и у благонравного дитяти, – продолжает Пфлейдерер, – никогда не имеет своей задачей прямо руководить к добру и развивать естественные дарования и способности, но всегда имеет в виду отрицательную сторону свою – препятствовать злу, развивающемуся вместе с добром, держать его в известных границах и содействовать его постепенному внутреннему побеждению. Это прекрасно знали все глубокомысленные богословы со времени Августина (?), только они старались

избежать тех выводов, которые отсюда вытекают для нас, когда это состояние детей они называли ненормальностью, причиненной грехопадением Адама, что, однако же, оказывается очевиднейшим *petitio principii*. Напротив аналогия этого опыта, проявляющегося у каждого дитяти, для каждого беспристрастного мыслителя ясно говорит за то, что первоначальное естественное состояние человека вообще, а следовательно – и первых людей не есть состояние святой, чистой невинности, а рядом с добрыми наклонностями содержит в себе и положительную возможность зла, как эгоистическую похоть. А если так, говорит Пфлейдерер далее, то из аналогии опыта можно выводить уже, что начало заключающегося в людях зла не только имело одинаковую силу с добрыми наклонностями, но и решительный перевес над добром. Ибо свободному развитию и обнаружению зла у большинства людей теперь препятствуют отчасти внутренняя сила религиозно-нравственного развития, отчасти те внешние ограничения, которые положены злой склонности отдельных лиц порядком общественных отношений. Но так как у первых людей не было ни того, ни другого, то их состояние нельзя представлять себе иначе, как по аналогии с невоспитанными, нравственно запущенными индивидуумами, следовательно, с нравственной грубостью. Такой вывод получается-де, как самый вероятный, по аналогии опыта; но такой же вывод мы получим, говорит Пфлейдерер, как необходимо мыслимое, на основании правильного понятия о человеческом развитии. Жизнь человеческого духа, по мнению Пфлейдерера, развивается из естественной жизни, поэтому, вначале она необходимо находится под влиянием определяемости естественного, ненравственного. Воля человека уже от начала не может быть (будто бы) нравственной волею, но вначале она необходимо – *естественная воля*, а такая воля – не иная, как *самостная*, т.е., воля всякого индивидуального естественного существа, прямо и безотносительно направленная на собственное *сам*, на свое сохранение, удовлетворение и исключительное и безусловное значение. Но так как это *сам* прежде всего является как чувственное бытие, то *самостная* воля

наполняется чувственным содержанием и обнаруживается преимущественно как *чувственная похотливость*; а вместе с тем все-таки и как желание проявить собственное сам в отношении к другому как единовластное и как господствующую силу; таким образом рядом с чувственно-естественным уже от начала появляется самостно-естественное, зло в собственном смысле. Конечно, пред пробуждением собственно (ясного) нравственного сознания, говорит Пфлейдерер, зло еще совершенно *наивно*; тем не менее, оно все-таки действительное зло, ибо зло есть свойство объективное, которое может существовать уже и тогда, когда его еще не сознают. Вот почему, при пробуждении нравственного сознания человек всегда находит себя уже злым; зло уже всегда было в нем силою, обыкновением, законом его природы, прежде чем он начал познавать его как зло и бороться с ним. Естественно, что пробуждающаяся и только постепенно усиливающаяся нравственная способность сначала может проявляться лишь в слабых реакционных попытках против превосходящего и уже усилившегося зла; борьба эта уже сначала оказывается, таким образом, совершенно неравной и потому наиболее несчастливой по отношению к добру. Тем не менее, говорит Пфлейдерер, всякий сознает, что так не должно бы быть, что напротив нравственная воля по своей идее должна бы быть господствующею, а естественное побуждение подчиненным ей. Отсюда-то проистекает мучительное сознание о несоответствии человека своей идее, т.е., *сознание вины*. Это сознание, как мучительное жало, соединяется с неудержимым от начала и жестоким злом; теперь только зло становится для сознания тем, что оно есть само в себе, – противоречием с вечной идеей человека; «грех оживает, потому что является закон», между тем как раньше он был мертв, т.е., хотя он и существовал, но не был признан, существовал без жала познанного противоречия. Отсюда же происходит, говорит Пфлейдерер, и то ошибочное мнение, будто бы прежнее состояние было лучше, счастливее в сравнении с теперешним, будто зла и бедствий настоящего времени в прошлые времена не было, а явились они в мире лишь с возрастающим познанием. Истинным в этой всеобщей

иллюзии оказывается только то, что все нравственное и естественное зло, хотя оно существовало от начала, от начала не было так ощущаемо, потому что не существовало еще его жала, *сознания вины*. Из этого психологического факта, по словам Пфлейдерера, весьма просто объясняются и все сказания самых различных народов о прошлом райском состоянии, о золотом веке и т.п.

Об этом рассуждении Пфлейдерера следует сказать то же, что мы сказали уже и о прежде приведенном. Оно опровергает то, чего библейское повествование о первоначальном состоянии человека никогда не утверждало и не утверждает. По учению Божественного Откровения, как в свое время мы говорили уже, первоначальное состояние прародителей вовсе не представляется состоянием *детской* невинности, а потому об их состоянии и нельзя судить по аналогии с состоянием *детей*. Таково же и учение христианской Церкви, основанное на Божественном Откровении. Человек, по изъяснению, напр., Климента Александрийского⁴³³, «вполне совершенным не был при сотворении, но был способен к принятию всего доброго; ибо добродетель и способность к совершению её – не одно и то же». У детей рассудочно-нравственные силы находятся лишь в зачаточном состоянии и нуждаются в предварительном развитии, прежде чем дети могут воспользоваться ими; прародителям, при самом сотворении, эти силы напротив были даны уже готовыми, так что прародители одновременно могли пользоваться ими и развивать их до возможной полноты. Ясно, что Пфлейдерер не имел никакого основания судить о состоянии прародителей по прямой аналогии с состоянием детей. При этом он даже не позаботился указать нам, в каком возрасте дети могут быть по своему состоянию предметом аналогии для суждения о невинном состоянии прародителей. Ему почему-то угодно было останавливать свое внимание на детях своенравных, упорных, злорадствующих и мстительных, т.е., по-видимому, на детях 5 – 6 летнего возраста. Но почему именно на детях этого возраста, а не на новорожденных он останавливает свое внимание? На этот вопрос, Пфлейдерер не дает никакого ответа, очевидно, потому, что в своем

рассуждении он руководствовался не научными соображениями, а исключительно произволом. Руководствуясь не Божественным Откровением, а мнимо – аналогичным состоянием детей, Пфлейдерер совершенно последовательно пришел к тому заключению, что воля человека от начала была злой и даже более того, – не сдерживаемая религиозно-нравственным воспитанием и условиями общественной жизни, воля прародителей с самого начала была будто бы гораздо более склонна к злу, чем воля людей в настоящее время. Откуда же эта склонность? Очевидно, что, по Пфлейдереру, единственным виновником зла господствующего в мире, должен быть признан не кто другой, как Сам Бог, давший человеку такую волю, которая от начала оказывается склонной по преимуществу к злу! Таким образом, Пфлейдерер приходит к такому заключению, с которым никогда не может примириться общечеловеческое сознание и которого хотел избежать и сам Пфлейдерер. Но если Бог есть виновник зла, если Он дал человеку такую волю, которая может делать по преимуществу зло, то каким же образом человек может считать себя ответственным за свои действия, каким образом наша совесть постоянно осуждает нас за наши грехи, преступления и пороки? Откуда это сознание, что наше состояние, как и состояние детей не должно бы быть таким, каково оно, к сожалению, есть на самом деле? Как возможно жало греха, если грех есть явление не только естественное, но и необходимое?

Как мы видели, по Пфлейдереру, познание несоответствия нашего нравственного состояния с вечною идеею человека и есть то, что мы называем сознанием виновности или вменяемостью. Конечно, Гегель согласился бы с этим положением, так как оно и заимствовано из его мировоззрения. Но мы видели, что в этом именно и состоит коренная ошибка его философского учения. Что же касается здравого разума, не омраченного никакими школьно-философскими тенденциями, то для него объяснение Пфлейдерера совершенно неудовлетворительно. Одного познания несоответствия своего состояния или противоречия его с вечной идеей человека еще мало для того, чтобы понять, что мы должны быть

ответственными за свои действия, если нам от природы дана воля, склонная к злу. Для этого нужно предположить, что мы сами были причиной этого несоответствия, что мы сами свободно и сознательно произвели его. Но если мы виновны в несоответствии нашего состояния с его идеею, тогда невиновен Бог, тогда, следовательно, нам дана воля вовсе не такая, которая необходимо должна избирать зло.

Далее, – Пфлейдерер, как мы видели, доказывает ту мысль, что если первые люди были совершенными в умственном и религиозно-нравственном отношении, то падение было для них невозможно. Мы уже говорили о том, что Божественное Откровение не называет наших прародителей совершенными, но только невинными, и что рассуждение Пфлейдерера, следовательно, совершенно бесцельно и не нужно. Но этого мало; оно и само в себе несостоятельно, и противоречит свидетельству действительной жизни. По поводу его Вейсс⁴³⁴ делает совершенно справедливое замечание: «Удивительное незнание действительной жизни! Как будто бы грехопадение невозможно и, к сожалению, не бывает часто действительным даже для самых лучших людей!»

Наконец, не соглашаясь признать поврежденность человеческой природы через грехопадение прародителей, Пфлейдерер предлагает те общие ходячие возражения против учения Божественного Откровения, разбор которых составляет содержание нашей последней главы настоящего рассуждения. Впрочем, недовольный учением Божественного Откровения, Пфлейдерер, конечно, не мог удовлетвориться и известными теориями о происхождении зла – индетерминистической и предетерминистической, которые он подвергает критическому разбору.

Уже из сказанного видно, как сам Пфлейдерер смотрит на зло и в чем он полагает его источник. Вместе с Гегелем он признает зло явлением необходимым от начала. По его убеждению, зло нельзя вообще объяснять действием свободы, а наоборот свобода должна развиваться из существующего первоначально зла. Само собою понятно, что эти положения необходимо доказать, опровергнув вместе с тем и

направленные против них возражения. Это Пфлейдерер и старается сделать. В достигнутом результате, который для строго научного мышления, по нашему убеждению, неизбежен, – говорит Пфлейдерер, – многие все еще усматривают положение в высшей степени опасное для веры и нравственности. Их возражения он находит возможным обобщить в таком метафизическом положении: Бог в этом случае был бы виновником зла, – и в этико-психологическом; уничтожилась бы таким образом осуждаемость греха, а вместе с этим фактическое сознание вины превратилось бы в непонятную иллюзию.

На рассмотрении этих двух возражений Пфлейдерер и останавливает внимание своих читателей. Относительно последнего (т.е. неосуждаемости греха), говорит он, – Роте, конечно, справедливо замечает, что ошибочно думать, будто бы с этой точки зрения зло вступает в благоприятный свет. Если в своем первом начале, как неизбежное, оно и не влечет за собою никакой действительной субъективной вины, то все-таки оно объективно является не менее злым, т.е. оно есть прямо род бытия, долженствующий не быть, извращенный, недостойный идеи человека, кратко – подлежащий, безусловно, уничтожению. На этом внутреннем качестве зла, во всяком случае, основывается отвращение к нему и мучительность нравственного сознания, которое видит себя находящимся в этой дисгармонии. Кто был бы равнодушен к злу только потому, что оно причинено не через него самого, тот еще не вполне познал и возненавидел его; ибо истинная ненависть к злу ненавидит его уже само в себе, потому что оно есть противоречие в отношении к Богу и собственной идее человека. Но и нравственное самоосуждение, сознание виновности, точно понимаемое, в действительности относится вовсе не к тому, что вообще в нас существует грех и что он был в нас от начала, а к тому, что он в нас пребывает, что он не побежден, а постоянно вновь совершается через наше собственное участие, между тем, как само в себе и по себе противодействие злу с момента познания его является и возможным, и потребным. Зло необходимо не само по себе, но только как переходная ступень

в бытии тварного добра, оно есть то, что вначале не может не быть, если должна существовать свобода тварных личностей; но то, что в начале неизбежно, то, говорит Пфлейдерер, – только поэтому еще вовсе не должно оставаться в продолжении бытия, а должно более или менее исчезать как побеждаемое в нравственном процессе. Отсюда, по мнению Пфлейдерера, выясняется уже и истинное отношение Бога к злу. Когда говорят, что по этой теории виновник зла – Бог, то в этом справедливо лишь то, что Он, во всяком случае, не хотел его. Но это, по словам нашего философа, допускает будто бы, несомненно, и догматика своей теорией о божеском поущении, которое будто бы выражает известный род божественного хотения. Только при совершенном дуализме, думает Пфлейдерер, зло может быть исключено из зависимости от всякого божественного хотения, но не иначе, как на счет абсолютности Бога, Которому противопоставляется равнозначный враждебный принцип! Напротив, по этой (Пфлейдереровой) теории было бы совершенно ложно сказать, что Бог столько же хотел зла; как и добра и что для Него, а следовательно и для нас уничтожается различие между добром и злом, как это допускает теория Гегеля. Но по нашей теории, говорит Пфлейдерер, – напротив Бог хочет добра, как долженствующего быть, т.е., как того, что должно все более и более осуществляться в мире через собственную самодеятельность духовных тварей, наоборот зла Он хочет, как недолженствующего быть, т.е., как того, что чрез тот же процесс внутри творения все более и более должно превратиться в недействительное бытие или в побежденную возможность. Конечно, сам по себе Бог никогда и ни в каком отношении не хотел бы зла, но насколько Он не хочет пребывать только для себя, а хочет быть творцом самостоятельного мира и свободных духов в нем, настолько Он, по мнению Пфлейдерера, не может не терпеть зла, т.е., не мог не принять его в свой мировой план как необходимую сторону мирового бытия. Только этим отрицательным образом, как *попускающую* божественную волю, мы можем, говорит Пфлейдерер, ставить ее в связь с существованием зла; но тот совершенно не понял бы богооткровенного учения о творении,

кто думал бы, что Бог в положительном смысле создал человека злым; причина зла напротив, заключается в той тварной произвольности, которую Бог предоставил и должен был предоставить человеку, насколько она не разрушила бы Его собственного дела и не противоречила бы самой себе. Эта тварная самопроизвольность, по словам Пфлейдерера, господствует уже в жизни природы и может быть рассматриваема нами как существенное содействующее условие при всяком развивающемся деле творения; она есть именно то, что в наивысшем творении понимается как согласная с волей самость (обособленность). Таким образом, первоначальное зло есть вполне тоже самое хотение бытия для себя, на котором от начала процесса творения основывается всякая тварная действительность.

По мнению Пфлейдерера, сам Бог при всем своем всемогуществе, не может раз навсегда разрушить зло в мире, потому что оно есть один из факторов в процессе творения, и потому, что Божественное всемогущество не есть бессмысленная сила слепого произвола (деспотическая сила), но воля вечной (остающейся верной самой себе) мудрости и любви. Эта воля всемогущества от начала стремилась к тому, чтобы противоположить Богу нечто другое, даровала таким образом конечному самостоятельное бытие, собственную самопроизвольность, т.е., стремление и силу – быть и становиться из себя и чрез себя. И эта самопроизвольность, это хотение самобытия возрастает необходимо, углубляется и утверждается в себе самом в той же степени, в какой творение возвышается, обогащается, предназначается к большему. Таким образом, говорит Пфлейдерер, совершенно необходимо, чтобы в совершеннейшем творении, в человеке, это хотение самобытия завершилось самым резким образом, чтобы оно стало самостью (обособленностью) зла, – не вопреки, но именно *ради* его совершенства, поскольку в это тварное *сам* (Selbst) вложено стремление и способность богоподобного творения для вечности, поскольку оно предназначено быть alter ego Бога, должно вступить с Богом в *свободное* единство любви. Только из энергического хотения бытия для себя и

самобытия тварная воля может достигнуть до того единения с Богом, которое в единстве все-таки удерживает и различие, до единства любви, где Я в преданности не теряет самое себя, но сохраняет и восполняет себя как нечто отличное от Бога; в противоположность этому единство, которое не предполагало бы противоположения, не было бы и истинным ифическим единством, но единством физическим, единством *modus'a* с субстанциею. Таким образом, – делает заключение Пфлейдерер, – именно христианская религия, как религия истинного ифического единения Бога с человеком или «примирения», должна смотреть на противоположение как на неизбежное условие, как на переходный пункт или базис для откровения любви. И *Новый Завет* делает это (будто бы) определеннейшим образом, потому что искупление от греха он обозначает как совет Бога, состоявшийся уже прежде сложения мира, следовательно, ни в каком случае (как это делает лютеранская догматика) не признает его последующим Божественным установлением, которое имело бы своим поводом историческое грехопадение; если же искупление от греха было вечно желаемо Богом, то *eo ipso* от вечности существовал также и грех, от которого искупление должно было освободить человека. Это – столь простое и неизбежное заключение, что его нельзя будто бы избежать никакими догматическими ухищрениями. Пфлейдерер уверяет, наконец, своих читателей, что его учение о грехе не противоречит ни святости, ни праведности Бога.

Из приведенного ясно, что учение Пфлейдерера о зле, в сущности, весьма сходно с учением Гегеля. Подобно Гегелю, Пфлейдерер признает зло необходимым, как переходную ступень бытия, как условие развития добра. Обособленность, индивидуальность или самость суть главный источник зла, предположенного от вечности. Таким образом у Пфлейдерера, как и у Гегеля, зло есть явление естественное, существенно не отличающееся от добра, и хотя он называет его не долженствующим быть, но в действительности оказывается, что оно именно есть то, что должно быть не менее добра, так как

оно есть необходимый фактор в творении мира и жизни мира и даже от начала было внесено Богом в план мироздания.

Все эти положения уже были разобраны нами при изложении учения Гегеля, причем была обнаружена и их полная несостоятельность. Вследствие этого нам придется сказать здесь лишь немного в опровержение, собственно, того, что приводит Пфлейдерер, доказывая, что его учение будто бы не объявляет Бога виновником зла. Думаем, что читатели и сами усмотрели из собственных слов Пфлейдерера, какую неблагодарную задачу он принял на себя и как неудачно он ее выполнил. Если зло существует от вечности, если оно необходимо, как фактор бытия, если Сам Бог должен был внести его в Свой план мироздания, то кто же виновник его, как не Бог? Это заключение, – скажем словами самого же Пфлейдерера, – столь просто и столь неизбежно, что от него нельзя уйти при помощи каких бы то ни было софистических ухищрений. Это ясно видел, конечно, и сам Пфлейдерер. Из своего затруднения он думал выйти, истолковав свое учение о виновности Бога в существовании зла в том смысле, в каком церковная догматика учит о *попущении* Божиим. И так, отвергнув догматическое учение относительно происхождения зла, Пфлейдерер обращается к нему за помощью для уразумения возможности существования зла. Неудачный прием! Церковно-христианская догматика учит о попущении Божиим, которое явилось делом любви и милосердия Божия уже после того, как человек согрешил, и зло в мире уже явилось. Справедливость требовала бы, чтобы зло было истреблено Богом тотчас по его появлении в мире. Но зло было делом свободы человека. Поэтому уничтожение зла было бы возможно вместе с отнятием свободы и уничтожением самого человечества (Быт. 2:17 «*в день, в который ты вкусишь от него, смертью умрешь*»). Но, по милосердию Своему и любви Своей, Бог не истребил рода человеческого, предназначенного для вечного блаженства. Он терпит зло, терпит грехи людей, ожидая их обращения и даровав им все средства к примирению с Ним и к достижению вечного блаженства. Вот смысл церковно-догматического учения о попущении Божиим. Но какое

применение оно может иметь в учении Пфлейдерера? Если зло было принято Богом в план мироздания, очевидно, еще до сотворения человека, от вечности, то кому же Бог мог оказывать поощрение к злу и греху, если не Самому Себе? Ясно, к какому абсурду должен бы был последовательно прийти Пфлейдерер, развивая свое учение. Правда, он ссылается на церковно-догматическое учение о предвечном совете Бога; но предметом этого совета было не причинение зла, не погубление человека, а спасение его чрез воплощение Сына Божия. Что Бог, по Своему всеведению, знал, что созданный Им человек согрешит, – это еще не значит того, что вследствие именно этого Он должен быть признан виновником зла. Выше мы показали, что даже познание человека о несоответствии его настоящего состояния с его вечной идеей не может быть непосредственным источником его сознания об ответственности за свои действия. От вечности Бог знал о предстоящем падении человека, но это не значит, что Он сам причинил это падение или даже только хотел его.

Наконец, нельзя не обратить внимания на то коренное противоречие, в которое впадает Пфлейдерер сам с собой в своем учении о зле и его сущности. По его учению, зло необходимо; мало того, оно есть еще существенный фактор не только бытия, но и сотворения мира; оно – самое существенное условие ифического единства, любви; без него невозможен был бы союз Бога с человеком, примирение, искупление. Но с другой стороны оно есть то, что, по самому существу своему, не должно существовать и с чем человек, как разумно-свободное существо, должен вступить в борьбу, чтобы победить и уничтожить его. Как же можно стремиться к уничтожению того, что дарует столько благ человечеству? Неужели для человека будет лучше, если он разрушит свой союз любви и с Богом и своими ближними? Вот новый абсурд, к которому приводит учение Пфлейдерера о зле. Мы останавливаем на нем свое внимание не потому только, что это противоречие разоблачает несостоятельность учения Пфлейдерера, но и потому, что им уничтожаются самые основные нравственные понятия, как

напр., любовь, союз человека с Богом, значение нравственного закона.

Что самость, отдельность или индивидуальность – не то же, что эгоизм, а потому они и не могут быть не только причиной, но и побуждением к злу, – об этом мы уже говорили; да это понятно и само собою. И так, учение Пфлейдерера о зле настолько неосновательно, что оно не может удовлетворить запросам человеческого духа. Оно не столько решает вопрос о зле, сколько старается, так сказать, замять его, пользуясь для этого уже отжившею и потерявшей ныне всякий кредит теориею Гегеля.

Учение дарвинистов и эволюционистов

Теперь нам следовало бы изложить учение о зле, его сущности и происхождении, предложенное *новейшими материалистами* – Фейербахом, Молешотом, Фогтом, Бюхнером и др. Но мы уже имели случай раньше говорить о материалистическом воззрении на зло. Впрочем, и без этого, нам не много бы пришлось здесь рассуждать о материализме. Как мы сказали уже, материалисты не признают существования зла, как чего-то абсолютно отличного от добра; а потому в их многотомных сочинениях они ничего не говорят ни об его сущности, ни об его происхождении. Самые нравственные принципы, сами понятия о добре и зле, в их глазах являются только относительными и случайными. Не лучше поступают союзники новейших материалистов – *дарвинисты и эволюционисты*. Если по мнению Дарвина и Геккеля, человек произошел от обезьяны, то и в своих нравственных понятиях он только степенью отличается от своих четвероногих предков. Если настоящее состояние человека есть только результат его постепенного естественного развития из состояния четвероногого животного, то первых людей (если о таковых может быть речь) с дарвинистической точки зрения следует признать грубыми, дикими, звероподобными и зверонравными; а следовательно, нельзя предполагать в истории человечества никакого нравственного перелома, в роде грехопадения прародителей, и нельзя говорить об испорченности и извращении человеческой природы. Добро и зло суть то, чем они и должны быть; никакого существенного различия между ними нет и быть не может. Они явления естественные и необходимые. Так рассуждают и все те ученые, которые находятся под влиянием дарвинизма и эволюционизма. Известный этнограф Люббок в своем исследовании о «происхождении цивилизации»⁴³⁵ также отрицает историческую достоверность библейского повествования о грехопадении прародителей и его прискорбных последствиях на том единственном основании, что, по его предположению,

первобытный человек находился в совершенно животной дикости и, следовательно, еще более глубокое падение для него уже было невозможно.

Признавая только относительное различие между добром и злом, хорошим и дурным, *эволюционисты* понимают под ними совершенство и несовершенство, пользу и вред, удовольствие и страдание. Что менее развито, то дурно; что более развито, то хорошо. «Поведение, называемое нами хорошим, – говорит, напр., Спенсер⁴³⁶, – есть сравнительно более развитое поведение, а дурным поведением мы называем сравнительно менее развитое поведение. Мы считаем хорошим поведение, благоприятствующее самосохранению, а дурным – поведение, ведущее к самоуничтожению». «Совершенное есть синоним хорошего в высшей степени». Но мы уже имели случай указать на то, что утилитарно-эвдемонистическое понятие о добре и зле, – не может удовлетворить требованиям человеческого духа, потому что оно односторонне, субъективно, эгоистично а, следовательно, и безнравственно. Как мы видели, и Спенсер считает хорошим только то поведение, которое благоприятствует самосохранению, а дурным – то, которое ведет к самоуничтожению. Спрашивается: что нужно сказать с этой точки зрения о поведении Господа нашего Иисуса Христа, жизнь Свою отдавшего за благо человечества? Что нужно сказать об его учении: «нет больше той любви, как если кто душу свою положит за друзей своих» (Ин.15:13)? Могут, конечно, эволюционисты рассуждать о добре и зле, как им угодно, но человечество, после проповеди Христа, всегда будет считать самопожертвование для блага других величайшим добром! Хотя Спенсер излагает даже «этику животных», но вообще нужно сказать, что эволюционисты весьма неохотно рассуждают о добре и зле; а если иногда и говорят об этом предмете, то лишь варьируя раньше их высказанное материалистами. Но на учении материалистов о зле, как мы сказали уже, не стоит более останавливать своего внимания.

И так, пред нашим умственным взором прошел длинный (хотя и далеко не полный) ряд выдающихся мыслителей, которые много трудились над разрешением рокового для человечества вопроса о зле, его сущности и происхождении. Мы показали лишь те теоретические основания, по которым все попытки этих мыслителей должны быть признаны неудовлетворительными. Но история, этот беспристрастный судья времен, пред которым одни философские воззрения постоянно сменялись другими, чтобы в свою очередь исчезнуть, уступив место новым учениям и новым мировоззрениям, ясно свидетельствует нам, что все рассмотренные нами учения философов оказались неудовлетворительными и практически, что человечество отвергло их, как ложные, сдав навсегда в архив истории. Только одно учение Божественного Откровения стоит величественно и непоколебимо, разъясняя смысл жизни всякому, у кого пылливость ума находится в гармоническом единении с верующим сердцем. Его истинность подтверждается не одним только согласием с коренными преданиями всех народов мира. Его достоинство не в том только, что оно дает успокоение сердцу. Нет, оно обладает и такими основаниями свойственными только богооткровенной истине, которые, даже сами по себе, ставят его неизмеримо выше всех рассмотренных нами рассудочно-философских учений. Правда, и в учении Божественного Откровения есть некоторые пункты не вполне доступные нашему ограниченному пониманию и постигаемые лишь одной непосредственной верой. Но зато в нем нет, как в учениях философских, таких непримиримо противоречивых положений, которые бы уничтожали взаимно друг друга и разоблачали несостоятельность самого учения. Много возражений представляют неверующие люди и против учения Божественного Откровения; но, как увидим ниже, все эти возражения пусты и неосновательны, вытекают из тенденциозности того или другого школьно-философского мировоззрения, а потому далеко не обладают той силой, которая могла бы поколебать достоинство истины Божественного Откровения.

VI. Заключение

А. Общие возражения против учения Божественного Откровения о происхождении зла в мире

Учение Божественного Откровения о господствующем в мире зле, его сущности и происхождении, подтверждаемое почти во всех своих частностях древнейшими преданиями всех народов, психологически верное природе человеческой, имеет то великое преимущество пред всеми философскими воззрениями, что оно чуждо всяких противоречий, взаимно исключающих друг друга. Тем не менее и в нем есть много таинственного, что должно стать уже предметом чистой веры, а не знания, и против чего кичливый человеческий разум всегда может выставить множество так называемых «возражений».

Никогда не нужно забывать, что Господу угодно было с всею *ясностью и определенностью* возвестить нам только о происхождении зла в мире *человеческом* и в соприкасающейся с ним жизни природы. Но, как свидетельствует само Слово Божие, зло вообще существовало уже до падения человека. Как ни блаженна была в раю жизнь первых людей, но среди них, даже до падения, мог являться диавол-искуситель, имеющий державу *смерти* (Евр. 2:14); в раю нашла для себя место ложь и наглая клевета на Самого Бога; там с сатанинской силою проявилась зависть и вражда к невинному и нравственно-чистому человеку... За нарушение заповеди Господь угрожает человеку *смертью*, но эта угроза осталась бы непонятной, если бы прародителям до их падения, была чужда идея смерти Слово Божие отчасти разъясняет нам, откуда произошло в тварном мире это первоначальное зло, существовавшее уже до падения человека. Оно говорит нам о диаволе, который согрешил *сначала* (1Ин. 3:8) и о согрешивших ангелах, которых Бог *не пощадил, но, связав узами адского мрака, предал блюсти на суд для наказания* (2Петр. 2:4). Оно указывает нам (1Тим. 3:6) на гордость, как на причину падения ангелов. Но откуда могла явиться эта гордость у чистых духов? На этот вопрос Божественное Откровение нам не дает прямого и точного ответа, и понятно почему. Оно с всею ясностью

возвещает нам только то, что необходимо знать человеку для достижения его спасения и вечного блаженства, а не то, что может быть предметом только одной любознательности. Указать вообще на падение ангелов было необходимо, потому, что оно находится в связи с падением прародителей; ибо кто допустит возможность грехопадения человека без искушения со стороны диавола? Но подробно не излагается нам падение ангелов потому, что для дела спасения нашего знание о нем не имеет такого важного значения, как знание о грехопадении человека со всеми его тяжкими последствиями.

Другим источником недоумений и возражений против учения Божественного Откровения о происхождении и сущности господствующего в мире зла служит та трудность, с которой встречается человеческий разум при разрешении вопроса об отношении Бога к появлению и существованию зла в мире или – вернее – о примирении божеских свойств – всеведения, всемогущества, премудрости, благодати и справедливости с появлением и существованием зла. На этой почве мы встречаемся с длинным рядом труднейших и не вполне разрешимых для человеческого разума вопросов. И люди легкомысленные, не желающие руководствоваться в решении этих вопросов голосом Божественного Откровения или святоотеческими изъяснениями, приходят к заключению: если Бог всеведущ и всемогущ, то Он – единственный виновник зла, господствующего в мире, а следовательно, и не благ; если же виновником зла должен быть признан человек, то Бог – не всемогущ и не всеведущ в абсолютном смысле; существование зла опровергает-де учение Божественного Откровения о Боге, как Промыслителе мира.

В самом деле, – говорят (*Martensen, Dogmat.*, стр. 247–249; *Mehring, Religionsphilosophie*, стр. 507; *Rothe, Theol. Ethik*, B. I., 2 A., 1869, стр. 226), если Бог всеведущ и от века не ложно с аподиктической точностью предвидел все, что должно было случиться, то свобода человеческой воли есть пустое слово и все в мире предустановлено Богом от века, все, а следовательно, и грехопадение прародителей, произошло по необходимости, – виновником зла является Бог. Но этого мало,

что учение о всеведении Божиим уничтожает будто бы разумно-свободную человеческую природу; оно, – говорят, – уничтожает свободу и независимость Самого Бога. Ибо если от вечности Бог знает все как совершенно несомненное и определенное, которое непременно должно случиться, как необходимое, то нужно думать не иначе, как так, что Сам Бог от вечности подчинил Себя неизменной необходимости, фатуму или року, который Он Сам возвел на трон вместо Себя и таким образом Сам отрекся от того, что существенно должно принадлежать Ему по самому понятию о Нем. С другой стороны к такому же (будто бы) результату придем мы и тогда, когда припишем человеку способность свободного действия. «Если свободу личных тварей, – говорит, напр. Роте, – мыслить действительно как способность выбора между противоположностями, и если допустить, что при начертании мирового плана Бог руководствовался Своим предвидением относительно вида и способа, как он (свободные твари) будут производить этот выбор, – то мышление и хотение Бога, определившие его мировой план, поставляются в зависимость от *ничем не обуславливаемого* выбора свободных тварей».

Эта мысль о зависимости Бога от человека высказывается, по словам Роте, и в известной формуле, которою ортодоксальные протестантские и католические теологи стараются примирить свободу моральных тварей с божественными *πρόυνωσις* и *πρόθεσις*: «не потому, что Бог предвидел, ты сделал то или это; но поскольку Бог предвидел, что твоя свободная воля решится на это, Он принял это твое деяние в свой предвечный совет и внес его в свой мировой план». Поэтому многие прямо утверждают, что учение о Божественном всеведении не соединимо с признанием человеческой свободы: если Бог всеведущ, то человек не свободен в своих действиях; если же свободен человек, то Бог не может быть независимым, а, следовательно, и свободным; если есть всеведение, то нет будто бы свободы ни у Бога, ни у человека.

Применяя в частности учение о всеведении, справедливости и всемогуществе всеблагого Бога, к

Божественному Откровению о грехопадении прародителей и о происхождении зла в мире, многие не только неверующие, но и верующие люди встречаются напр., со следующими недоразумениями. Так как Бог от вечности предвидел, что человек не устоит в добре, падет и вместе с собою низринет в погибель и бедствия всю тварь, – то зачем же Он создал его? Не соответственнее ли было благодати всеведущего Бога вовсе не давать людям жизни, чем дать ее им для скорбей, болезни, труда и смерти? Подобные вопросы уже занимали умы ветхозаветных праведников. *«Вот мое слово первое и последнее, – говорит Ездра (3Ездр.7:46–54), – лучше было бы не давать земли Адаму, или, когда дана уже, удержать его, чтобы не согрешил. Что пользы людям – в настоящем веке жить в печали, а по смерти ожидать наказания? О, что сделал ты, Адам? Когда ты согрешил, то совершилось падение не тебя только одного, но и нас, которые от тебя исходим. Что пользы нам, если нам обещано бессмертное время, а мы делали смертные дела? Нам предсказана вечная надежда, а мы, непотребные, сделались суетными. Нам уготованы жилища здоровья и покоя, а мы жили худо; уготована слава Всевышнего, чтобы покрыть тех, которые жили кротко, а мы ходили по путям злым. Показан будет рай, плод которого пребывает нетленным и в котором покой и врачество; но мы не войдем в него, потому что обращались в местах неплодных».*

Не так рассуждают мыслители нашего времени. По их мнению, не мы сами, а Бог виновник всех наших скорбей и бедствий. Зачем, – спрашивают они, – Бог вводил человека в испытание, если Он, как всеведущий, от века предвидел, что человек не устоит в нем? И какую цель могло иметь это испытание, когда Испытующий наперед несомненно знал его гибельный конец? Если Бог знал, что дарованная человеку свобода послужит только к падению его, зачем Он нас создал свободными? Если он всеведущ, благ и всемогущ, отчего Он не создал нас неспособными к греху, так чтобы нам нельзя было согрешить, если бы мы даже и хотели того? Зачем Он вложил в нашу свободу возможность зла? Разве Он не мог создать ее без

этой губительной возможности? Если Бог благ, всеведущ и всемогущ, зачем Он позволил диаволу явиться в самый рай для искушения невинных прародителей? Зачем была дана самая заповедь, нарушение которой повлекло за собой столь тяжкие последствия для всего рода человеческого? Зачем это древо познания посреди рая? Не все ли было как бы нарочито устроено для гибели человека? Неужели мы назовем мудрым и добрым того отца, который бы намеренно ввел своего сына в искустельное и опасное положение, в котором несчастный и погиб, а он после стал бы уверять, что вовсе не погубил своего сына, потому что он только попустил зло, но не хотел его, не содействовал ему?⁴³⁷ По учению Божественного Откровения, Бог справедлив, благ и многомилостив. Но соответствует ли – спрашивают – в истории грехопадения наших прародителей наказание вине? Можно ли допустить, чтобы всеблагий и праведный Господь за единичный факт непослушания прародителей на целые тысячелетия обрек все их потомство, весь человеческий род, на страдания, скорби, болезни и смерть? Кто может поверить, чтобы Бог, требующий от нас любви, всепрощения, благотворительности и самопожертвования даже по отношению к обижающим и ненавидящим нас, Сам, со Своей стороны, так чрезмерно гневался и так жестоко наказал не только самых нарушителей Его заповеди, но даже их детей и потомков, лично не могших принимать никакого участия в том непослушании? Можно ли допустить, чтобы Бог, Отец всех людей, Сам меньше оказывал Своим детям прощения и милости, чем, сколько Он требует от них в отношении друг к другу? Можно ли проклятие назвать действием достойным Бога? Если Бог благ и всемогущ, – отчего Он просто не простил несчастных прародителей за их первый грех? Почему Он не уничтожил зла в самом его зародыше, а попустил ему разлиться по всему миру? Как возможно, чтобы диавол, творение и существо ничтожное пред Богом, мог стать во вражду с своим Творцом и вместе с собою увлечь человека и весь мир в бездну нестроения и зла? Чем виновна тварь, невольное орудие казней, подчиненное под иго тяжелой работы тлению? За что же страдает она, несколько неповинная в грехе

человека? Как согласить еще и ныне существующее зло в мире с благими и мудрыми целями Божественного Промышления? Как примирить учение о божественной беспредельной любви, благодати и милосердии с тем, что землетрясение, бывшее в Лиссабоне 1-го ноября 1775 г. истребило более 60 000 человек, землетрясение, бывшее в Сицилии в 1693 г. принесло смерть 50 000 человек, в Рио-Бамбе в 1797 г. от 30 до 40 тыс. чел., – что не меньшее количество жертв потребовало также землетрясение, бывшее в Малой Азии и Сирии в 19 и 526 годах, а землетрясение, бывшее на Зондских островах в новейшее время причинило смерть 75 000 человекам и в том числе весьма многим христианам!... Даже Гёте в своей автобиографии рассказывает, что его детская вера в Промышление была сильно поколеблена бедствиями, произведенными лиссабонским землетрясением. А как соединить учение о любви Божией, напр., с тем обстоятельством, что почти половина наших детей умирает, не достигши зрелого возраста, многие прекращают свое существование до рождения, а целые сотни тысяч людей становятся жертвами кровопролитных войн и убийств, оставляя в сиротстве своих детей и без помощи своих престарелых родителей?

Все эти и подобные им вопросы невольно повергают в раздумье мыслящего человека и поистине являются пробным камнем для испытания нашей веры в Божественное Промышление. Преосвященный Филарет поэтому не без основания утверждает⁴³⁸, что «свобода нравственных созданий и зло мира нередко наводят сомнения относительно верховного Промыслителя». Даже Давид говорил: *«Едва не пошатнулись ноги мои, едва не поскользнулись стопы мои, – я позавидовал безумным, вида благоденствие нечестивых, ибо им страданий нет до смерти их, и крепки силы их; на работе человеческой нет их, и с прочими людьми не подвергаются ударам. Оттого гордость, как ожерелье, обложила их, и дерзость, как наряд, одевает их; выкатились от жира глаза их, бродят помыслы в сердце; над всем издеваются, злобно разглашают клевету, говорят свысока; поднимают к небесам уста свои, и язык их расхаживает по земле. Потому туда же обращается народ*

Его, и пьют воду полной чашей и говорят: «как узнает Бог? и есть ли ведение у Вышнего»? И вот, эти нечестивые благоденствуют в веке сем, умножают богатство. И я сказал: так не напрасно ли я очищал сердце мое и омывал в невинности руки мои и подвергал себя ранам всякий день и обличениям всякое утро? Но если бы я сказал: буду рассуждать так, – то я виновен был бы пред родом сынов Твоих. И думал я, как бы уразуметь это, но это трудно было в глазах моих, доколе не вошел я в святилище Божье и не уразумел конца их» (Пс. 72:2–17). Подобный вопрос предлагал еще и праведный Иов: «Почему беззаконные живут, достигают старости, да и силами крепки? Дети их с ними перед лицом их и внуки их перед глазами их. Дома их безопасны от страха и нет жезла Божия на них... А между тем они говорят Богу: отойди от нас, не хотим мы знать путей твоих! Что Вседержитель, чтобы нам служить Ему? И что пользы» прибегать к Нему?» (Иов. 21:7–15). Пророк Иеремия также говорит: «Праведен будешь ты Господи, если я стану судиться с Тобою; и однако же буду говорить с Тобою о правосудии: почему путь нечестивых благоуспешен, и все вероломные благоденствуют? Ты насадил их, и они укоренились, выросли и приносят плод. В устах их ты близок, но далек от сердца их... Отдели их, как овец на заклание, и приготовь их на день убиения. Долго ли будет сетовать земля, и трава на всех полях – сохнуть? Скот и птицы гибнут за нечестие жителей её, ибо они говорят: Он не увидит, что с нами будет» (Иер. 12:1–4). Пророк Аввакум взывает к Господу: «Чистым очам Твоим не свойственно глядеть на злодеяния, и смотреть на притеснение Ты не можешь; для чего же Ты смотришь на злодеев и безмолвствуешь, когда нечестивец поглощает того, кто праведнее его, и оставляешь людей как рыбу в море, как пресмыкающихся, у которых нет властителя?» (Аввак. 1:13, 14. срв. ст. 4).

Итак, все недоумения, возникающие при усвоении учения Божественного Откровения о происхождении и существовании зла в мире, за исключением пустых и искусственных, сводятся,

как мы видели, к вопросу о том, как примирить появление и существование зла в мире с свойствами Божества – всеведением, премудростью, благостью, всемогуществом и справедливостью?

Сознавая ничтожество и ограниченность человеческого разума, мы, по истине, должны бы только со смирением преклониться пред всесовершенной премудростью и благостью Господа и отказаться от дерзновения подвергать своему исследованию непостижимые судьбы Божественного Промысла. Часто мы бываем не в состоянии объяснить себе со всей точностью действия даже обыкновенных людей; узнать те причины и цели, которыми были обусловлены известные явления; но свойственно ли человеку поставлять себя судьёй действий Самого Божества?

Только более совершенный по умственным силам и познаниям может правильно судить о действиях находящегося на низшей ступени умственного развития, но не наоборот. Мать может более или менее верно судить о действиях своего малолетнего дитяти, но нельзя утверждать, что малолетнее дитя в состоянии понимать и объяснять действия своей матери. При этом, однако же, не следует забывать, что между матерью и ребенком существует различие только по степени, а не по существу. Напротив Бог есть существо всесовершенное, абсолютное, непостижимое для ограниченного человеческого разума. Как ветхозаветные, так и новозаветные богодуховные писатели (Ис. 40:13; Рим. 11:33, 34) вполне согласно утверждают, что судьбы Его непостижимы, пути Его неисследимы. *Ибо кто познал ум Господень? «Мои мысли не ваши мысли, не ваши пути – пути Мои, говорит Господь. Но как небо выше земли, так пути Мои выше путей ваших, и мысли Мои выше мыслей ваших»* (Ис. 55:8, 9). С несомненностью мы знаем о Боге, Его свойствах и действиях лишь то, что для нашего спасения Он Сам благоволил открыть нам через Своих богодуховенных посланников. Поэтому естественное благоразумие требовало бы того, чтобы мы не испытывали тайн Божиих, премудро и благопромыслительно сокрытых от нас и потому недоступных для нашего

ограниченного разума. Здесь – область веры, но не знания. И только одна чистая и непосредственная вера сделает ясным для нашего сердца то, что навсегда должно остаться недоступным для сухого и холодного человеческого рассудка. Так учит об этом и само Божественное Откровение. Ап. Павел пишет, напр., римским христианам (Рим.9:14 и след): *что же скажем? Неужели неправда у Бога? Никак... Ты скажешь мне: за что же (Бог) еще обвиняет? Ибо кто противостанет воле Его? А ты кто, человек, что споришь с Богом? Изделие скажет ли сделавшему его; зачем ты так меня сделал?* Ввиду этого истинный христианин должен только – повторяем – смириться пред непостижимостью путей Божественного Промысла и последовать примеру богодухновенного пророка Иеремии, который, как мы видели, прежде чем высказывать свои недоумения о том, как примирить всеведение Божие с происхождением и существованием зла в мире, уже открыто исповедует: *«Праведен будешь ты, Господи, если я стану судиться с тобою»* (Иер.12:1). Если добросовестный естествоиспытатель, при изучении явлений природы, дойдя до последней грани возможного для человека познания и не желая строить шатких и неосновательных гипотез относительно дальнейшего, откровенно сознается: «мы этого не знаем» или: «это не дело опытного знания»; если мы одобряем известный афоризм Ньютона: «Физика, остерегайся Метафизики!» или, как передает, его Фэйе: «Физика, не захватывай области Метафизики: ты в ней заблудишься!» – то почему же этому благоразумному совету не может последовать христианский богослов, когда речь идет о непостижимых тайнах премудрости Божией? Отчего он не может сказать: «ограниченный разум человека, не вторгайся в область чистой и непосредственной веры, – ты в ней запутаешься и придешь к нелепым и для тебя только одного невыгодным заключениям?»

К сожалению, любознательность людская часто переступает пределы такого христианского благоразумия и старается уяснить себе даже то, что само по себе таинственно и недоступно пониманию ограниченного человеческого разума. Неудивительно, если такого рода попытки часто оказываются

неудовлетворительными или искажающими самый смысл Богооткровенной истины. Поэтому – скажем словами митрополита Филарета⁴³⁹ – «хотя *произведению* не свойственно судить художника (Рим. 9:20); но когда есть уж такие, которые пререкают ему, то позволительно, с благоговейной осторожностью, и оправдывать пути его».

1. О мнимой несоединимости богооткровенного учения о происхождении зла с всеведением Божиим

а. Мнения богословов

Чаще всего стараются примирить свойство божественного всеведения с человеческою свободою посредством предположения, ограничивающего всеведение Бога. Бог, – говорят, – знает все будущее в действиях свободных существ не как то, что действительно должно совершиться, но как то, что *может* случиться и именно так, как предвидит Бог; таким образом, Богу приписывается не абсолютное всеведение, а лишь условное, предведение только возможного, а не действительного, которое должно совершиться в будущем. Представьте себе, – говорят, – человека, стоящего на правом берегу большой реки и знающего, что эта река наполнена подводными камнями и в некоторых местах имеет быстрое и неправильное течение, водоворот которого грозит опасностью каждому попадающему в него пловцу. Теперь представьте себе еще, что стоящий на правом берегу реки человек видит пловцов, едущих на лодке и направляющихся в самое опасное место реки. Он знает, что *если* пловцы попадут в это место реки, то они неминуемо погибнут или, по крайней мере, испытают страшные бедствия. Но действительно ли это случится, он не знает, потому что пловцы, предупрежденные им об угрожающей опасности и имеющие ум и свободную волю, могут плыть, куда им угодно, могут послушаться и не послушаться его совета. Вот аналогично то с этим примером некоторые философы и богословы и стараются уяснить себе отношение между божественным всеведением и свободою человеческой воли.

В древности уже *Цицерон*, ввиду человеческой свободы, не допускал, чтобы Бог мог предвидеть случайное будущее, и потому отказывал Ему в предведении (*divinatio*) будущих свободных действий человека. В XVIII веке вышеприведенным примером думал уяснить себе возможность соединения Божественного всеведения с человеческою свободою *Вольтер*⁴⁴⁰. Примеру *Вольтера* последовали и другие, между которыми должны быть названы многие даже серьезные

западноевропейские богословы. Так напр., *Мартенсен* как в своей Догматике⁴⁴¹, так и в своем «Христианском учении о нравственности»⁴⁴² одинаково старается ограничить Божественное всеведение, чтобы примирить его с человеческой свободой. «Цель Бога, говорит он, должна осуществиться, но способ, которым она осуществляется, обуславливается свободой выбора, и в ходе событий всегда есть нечто *непредвиденное, предположительное и проблематическое*. Без этого история не была бы драмой, время и настоящий момент не имели бы значения, ничто не решалось бы во времени, но все всегда было бы установлено и закончено от вечности. *Этот условный элемент в исполнении божественных целей* выражен пророком Иеремией в одном замечательном месте, где он говорит: «Когда я скажу о каком-нибудь народе и царстве, что искореню, сокрушу и погублю его; но если народ этот, на который Я это изрек, обратится от своих злых дел, Я отлагаю то зло, которое помыслил сделать ему; и когда Я скажу о каком-либо народе и царстве, что устрою и утвержу его; но если он будет делать зло пред очами Моими и не послушается гласа Моего, Я отменю то добро, которым хотел облагодетельствовать его» (Иер. 18:7 – 10). Действия Бога в отношении к человеческому роду должны быть рассматриваемы как действия воспитательные. Но воспитание предполагает свободу со стороны тех, которые подлежат воспитанию, а с другой стороны оно предполагает высший разум сравнительно с разумом ученика в том, кто является руководителем. Воля бесконечной премудрости не препятствует часто повторяющемуся падению человека, но она вводит новые и непредвиденные фазы развития, при посредстве которых устраняются планы слепого и немощного человечества, и окружным путем исполняется, то, что предположил Бог. И процесс человеческого развития должен быть рассматриваем под образом странствования сынов Израиля по пустыне в обетованную землю, которой они достигли не прямым и кратчайшим путем, а только многими окружными путями при многих отсрочках и неоднократных поворотах назад».

Это же самое объяснение предлагает *Pome*⁴⁴³ только в другой форме и с большою откровенностью. Напрасно, говорит он, стараются предотвратить мысль о предопределении неосновательным предположением, будто бы Бог предвидит свободные действия тварей не как необходимые и неизбежные, а только как *свободные*. Эта формула содержит сама в себе противоречивое утверждение. Ибо *свободное* насколько оно действительно произвольно – свободное, уже как таковое, совершенно не может быть предузнаваемо с абсолютной и непогрешимой точностью. Оно вообще не может быть предметом всеведения *в собственном смысле*, т.е., предведения *безусловно верного*, а следовательно, не может быть предметом и предведения божественного. Относительно свободных действий того или другого субъекта возможны только догадки, более или менее вероятные предположения, расчет, основывающийся на умозаключении, т.е., мышлении, и зависящий с одной стороны от того, насколько точно мы изучили человека, – его характер, привычки, настроение, а с другой стороны – насколько сложился характер его и насколько он уже следует определенному направлению. «Такое *приблизительное* предвычисление свободных действий личных тварей, конечно, заключается и в способности Бога, несомненно – в совершеннейшем виде и при том – именно так, что относительно каждой *степени* вероятности такого предварительного расчета для Него исключается всякая возможность ошибки, – и Он, без сомнения, в полной мере пользовался им (приблизительным расчетом) при начертании Своего мирового плана, как пользуется им и при Своем управлении миром»... Затем, указав на попытку – примирить божественное всеведение с человеческой свободой через то, что всеведение представляют не результатом умозаключающего и рассчитывающего мышления, а непосредственным, вечным и вневременным *созерцанием*, и объявив эту попытку неудачной, *Pome* продолжает: «И так, не подлежит сомнению, что будущие свободные действия личных тварей, по самому понятию своему, совершенно не могут быть предметом какого-либо неложного предведения. Однако

абсолютность Бога не уменьшается даже в самой незначительной степени через то, что Ему отказывают в безусловно-несомненном предведении их. Знание необходимо различается степенью различия своих объектов. В силу своего всеведения Бог может знать только то, что само по себе является *возможным* предметом знания точно так же, как и для Его всемогущества возможно не все, а только то, что возможно по природе самого дела. Как невозможно само в себе превращение бывшего в небывшее и т. п., так равным образом невозможно само в себе знание того, что по своей природе не может быть предметом знания. Это незнание или невозможность знания ни в каком случае не есть недостаток или несовершенство в Боге, потому что его объекты совершенно не принадлежат к *возможным* предметам божественного всемогущества и всеведения. Напротив такое предведение будущих свободных действий, которое мы здесь отрицаем, внесло бы неистинность в знание Бога. Ибо истина есть согласие представления с его объектом; следовательно, кто представляет себе определенным и несомненным будущим само в себе еще неопределенное и не несомненное будущее, у того это представление не имеет объективной истины».

Подобно Роте, и Вейссе предполагает «необходимую границу, которую имеет познание будущего в своей зависимости от действий произвола и свободы. По его мнению, Бог знает будущее, насколько оно с органической необходимостью следует из прошедшего и настоящего; но Он не знает его, насколько оно при этой необходимости все-таки подлежит произволу истинно-божественной и вне божественной природы, свободе божественной или внебожественной воли».

Таким образом выходит, что Бог не может предвидеть не только того, что будут делать люди, как свободные существа, но даже и того, что Он совершит Сам. Кроме того, если Бог не предвидит будущих свободных действий, а, подобно людям, узнает о них только в настоящем и прошедшем, то Его ведение, очевидно, подлежит изменению, как и человеческие познания; оно обогащается и усложняется с течением времени новыми фактами и явлениями, — что явно противоречит понятию о

неизменяемости, как основном свойстве Божества. Для каждого очевидно, что если согласиться с предположениями Мартенсена, Роте и Вейссе, которые мы привели выше, то необходимо отказаться не только от того чистого и истинного понятия о Боге его свойствах, которое предлагает нам Божественное Откровение, но даже и от того, которое выработано лучшими языческими, дохристианскими мыслителями – Сократом, Платоном, Аристотелем, Плутархом...

По учению Божественного Откровения, Бог знает все (1Ин.3:20) как настоящее и прошедшее, так и будущее, ибо Дух Божий все проникает, и глубины Божии. Эта истина с всею ясностью была возвещена еще в Ветхом Завете. «Господи»! – взывал Давид, – *«Ты испытал меня и знаешь. Ты знаешь, когда я сажусь и когда встаю; Ты разумеешь, помышления мои издали. Иду ли я, отдыхаю ли – Ты окружаешь меня, и все пути мои известны Тебе. Еще нет слова на языке моем, – Ты, Господи, уже знаешь его совершенно.... В Твоей книге записаны все дни, для меня назначенные, когда ни одного из них еще не было»* (Пс. 138:1–4, 16). Поэтому гораздо ближе к истине и учению Божественного Откровения стоят те мыслители, которые понимают Божественное ведение не как познание, основывающееся на воздействии предметов вне Бога, умозаключении и расчете, а как постоянное и неизменное, непосредственное или интуитивное, вечное *созерцание*, для которого нет ни прошедшего, ни будущего, но только одно вечное настоящее.

Несмотря на свою внутреннюю несостоятельность и совершенное несогласие с учением Божественного Откровения, приведенное объяснение, ограничивающее свойство Божественного всеведения, еще не потеряло своего кредита и повторяется различными мыслителями (напр., Лотце, – в его Микрокосме) и богословами.

Так, Баумштарк⁴⁴⁴ почти повторяет сказанное у Роте. По его мнению, предведение свободных действий вообще совершенно невозможно «по самой природе дела». «В отношении к таким объектам, – говорит он, – не может быть

определенного предведения того, что действительно произойдет, но только знание возможного и предположение вероятного. Это имеет значение даже и для Бога. Совершенно нет никакого основания приписывать Богу абсолютное всеведение; Его всеведение может быть и без такого предведения. Знание божественное, как и всякое знание, может иметь своим предметом только то, что вообще *можно* знать, и выражение: «Бог всеведущ» может, таким образом, значит лишь следующее: Он знает все, что вообще может быть предметом знания. Поэтому свободные действия не могут быть предметом божественного ведения, пока они не совершились на самом деле. Бог может предвидеть их только как *возможные*. Этим нисколько не ограничивается всеведение, а вместе с ним и абсолютность Бога. Если Бог дозволил миру развиваться, то Его собственное ведение должно выражаться в формах времени, а где развитие происходит свободно, там будущее созерцается Им не как действительное и настоящее, но только как возможное и случайное. У всеведения Божия совершенно ничего не отнимается, когда ход развития постоянно доставляет Богу новые объекты Его ведения. Как всемогущество Бога не может произошедшее обратить в не бывшее, так всеведение Его не может знать как совершившееся то, что предоставлено свободному саморешению тварей. Таким образом и грехопадение не могло быть предвидено Богом».

Не подлежит, однако же, никакому сомнению, что сам Баумштарк был недоволен своим объяснением того, как соединить божественное всеведение с свободой человеческой воли, потому что, предложив это объяснение, он тотчас же делает следующее замечание: «Что объяснение происхождения зла в человеческом мире, как предлагает его библия, имеет свои трудности, этого нельзя не видеть во всяком случае. Вообще грех имеет свою таинственность, которая никогда не будет вполне разъяснена. Тем не менее библейское объяснение, несомненно, проще и естественнее других теорий, напр., дуалистической».

Нельзя согласиться и с мнением тех мыслителей, которые хотят соединить божественное всеведение с человеческой

свободой на почве отрицания объективно-реального значения *времени* в духе учения Канта. Таковы: *Мюллер, Меринг, Лотце* и др. По уверению последнего, «свобода новых начал едва ли может быть соединима с божественным всеведением иначе, как через понимание времени только как формы воззрения, в которой является нам мир, но в которой он *не есть*». Такое понимание последовательно ведет к пантеизму и отрицанию свободы воли. Но если бы мыслители, разделяющие это понимание, при некоторой непоследовательности, и сохранили в своей системе понятие о личном Боге, то источником зла они всё-таки должны были бы признать не человека с его свободною волею, а Самого Бога, Который наделил нас природой, вынуждающей нас обманываться и принимать кажущееся за действительно существующее, что само по себе уже есть зло.

Впрочем, справедливость требует сказать, что и среди западноевропейских богослов и философствующих мыслителей есть немало людей благомыслящих, которые, не признавая за ограниченным человеческим разумом способности разрешить с несомненною ясностью вопрос о соединении божественного всеведения с человеческою свободою, объявляют его делом веры в учение Божественного Откровения. Так Гесс в своем «Учении о лице Христа»⁴⁴⁵ высказывает следующее замечание: «Как возможно для Бога предвидеть саморешения личностей, свободно избирающих и всё-таки не проникнутых стремлением к святости, т.е., неизменно святою саморешимостью, – это во всяком случае принадлежит к загадкам неразрешимым на земной ступени нашего познания».

Древние отцы и учителя Церкви, как, напр., Иероним, Климент Александрийский Ориген, Златоуст, Августин, Дамаскин и др. также неоднократно высказывали суждение о соединимости божественного всеведения с человеческою свободой, причем одни из них решали этот вопрос путем теоретически-философского рассуждения, другие – путем исторических доказательств и свидетельством внутреннего и внешнего опыта⁴⁴⁶. Так, напр., что Богу принадлежит предведение будущих свободных действий личных тварей,

Тертуллиан в своем сочинении «Против Маркиона» (кн. I, гл. 2) доказывал множеством ветхозаветных пророчеств и их исполнением в действительности. Что человеку принадлежит свобода воли, в доказательство этого он ссылается на свидетельство опыта каждого человека. Августин уясняет возможность соединения божественного предведения с человеческой свободой теоретическими доказательствами. Так в своем знаменитом творении: «О граде Божием» (кн. 5. гл. IX, 4; X, 2), опровергая Цицерона, который, как мы сказали выше, отрицал божественное предведение случайного будущего, чтобы понять возможность человеческой свободы и не прибегать к вере в рок или судьбу, Августин рассуждает так: «Каким образом если Богу известен ряд всех причин, – может произойти то, чтобы ничто не зависело от нашей воли, когда наша воля в этом самом ряду причин занимает видное место?.. Наша воля ведь имеет в себе самой силы настолько, насколько даровал ей такой силы Бог, предвидевший это изначально, и потому, что Бог предвидел её силу и будущую деятельность, когда она являет свою силу, или когда, в действительности являясь обладательницей этой силы, совершает нечто, то вполне сама совершает это... Сами хотения наши находятся в ряду причин, известном Богу по Его предвидению, так как человеческие хотения служат причинами человеческих деяний. Не оттого человек грешит, что Бог предвидел, что он будет грешить, почему когда грешит, вовсе не сомневается в том, что сам грешит, а это он оттого, что Тот, предведение Которого не может быть тщетно, видел сначала, что ни судьба, ни случай или другое нечто, а он сам будет грешить. Не хотящий грешить не грешит, таковое также предвидел Бог, зная, что он не захочет грешить».

Вообще же на вопрос: «если Бог наперед предусматривает или предвидит, то этим самым не предрешает ли Он того или иного направления воли свободно-разумных существ и не делается ли через это Сам виновником тех или иных родов их действий? – у древних учителей – говорит преосвященный Сильвестр, – находим тот ответ, что Бог, положивши от вечности привести к бытию между другими свободно-разумные существа,

вместе с этим и имеет вечное предведение о них, как не о каких-либо иных, а свободно-разумных существах, т.е., такого рода существах, которые сами собой и из себя, насколько это дано их природе, должны развивать свою жизнь, проявляя ее в своих собственных и чисто свободных действиях. Поэтому Своим предвидением Он нисколько не мешает свободе разумных существ, оставляя ее неприкосновенною и сохраняя за ней то, что дано ей и им Самим в её собственное достояние. Если Он по доведомым Ему одному путям, предусматривает наперед то или иное направление воли, тот или иной ряд свободных действий человека, то через это Он отнюдь не становится виновником этого рода направления воли и её действий, равно как в свою очередь и человек не перестает через это на самом деле быть сам собою, а на кого-либо иного сознавать причину своих собственных решений и действий. Не потому что Бог предвидит, то или иное должно происходить в свободной воле человеческой, а потому Бог и предвидит, что в ней самой и от её собственных причин имеет происходить тот или иной ряд её свободных проявлений».

Из суждений русских православных богословов о совместимости божественного всеведения с человеческой свободой особенного внимания заслуживает суждение *Филарета*, бывшего архиепископа черниговского.

«Предведение Божие, – говорит Филарет⁴⁴⁷, – есть состояние ума Божия беспредельного, оставляющее неприкосновенными бытие и состояние предметов сознаваемых. Оно есть предведение только в отношении к делам человеческим, принадлежащим к будущему: но само по себе оно есть созерцание всего мыслимого, как принадлежащего уму Божию. Ум Божий зрит, что́, совершается в мире. А совершающееся в мире совершается по своим определенным законам; так и созерцаемые умом Божиим состояния и действия воли человеческой определяются началами самого свободного духа человеческого. Если предведение будущих действий человеческих и предполагает некоторую необходимость для сих последних; то необходимость эта зависит не от предведения Божия, а от свойства самих

действий, совершающихся по началам своим; самое же предведение Божие столь же мало обуславливает собою свободные действия, сколько мало наше зрение на предметы обуславливает собой бытие этих предметов вне нас».

Понять возможность соединения Божественного всеведения со свободой человеческой воли нам могут помочь несколько наглядные примеры. Господь предвидел судьбу Иерусалима и предвозвестил о ней людям. Об этом предвозвещении знал и богоотступник *Юлиан*. Теперь история свидетельствует нам, – что, *желая* посмеяться над пророчеством Иисуса Христа, Юлиан действовал не только совершенно *свободно*, но даже *наперекор* воле Божией, и однако же сам был орудием исполнения того, что было предвидено и предвозвещено Богом. В этом примере мы ясно видим фактическую возможность соединения Божественного предведения с проявлением *свободных* действий человека. То же самое говорит нам история Иосифа и его братьев, Предведение Божие о прославлении Иосифа было известно и братьям последнего. Продавая Иосифа мадиамским купцам, братья, очевидно, действовали совершенно *свободно* и даже, по-видимому, вопреки Божественному предведению, однако же, предвиденное Богом сбылось с точностью. Здесь мы опять видим, так сказать, рядом Божественное предведение и совершенную свободу человеческой воли. Воля человеческая действует не по необходимости, а свободно; дети Иакова могли и бросить в ров своего брата, могли и продать его проезжающим купцам, могли и ничего ему не делать, – во всем была их добрая воля, но они *свободно* делают то, что ведет к исполнению предвиденного Богом. Всесовершеннейший ум Божий созерцает без времени то, что человек свободно совершает вполне в определенное время... Бог не предвидит будущего, а Он созерцает его, потому что для Бога нет будущего, как нет и прошедшего. И в этом-то свойстве Божественного ведения заключается то, что представляет для нас затруднение соединить его со свободой человеческой воли *во времени*.

Что божественное предведение, или ведение не уничтожает человеческой свободы действий, – это можно видеть из

аналогических явлений чисто человеческого предвидения. И мы можем предвидеть *некоторые* свободные действия людей, не уничтожая через это свободы последних. Но ведение Божие есть ведение абсолютное и всесовершенное. Бог предвидит *все* условия, при которых воля человека будет производить свой выбор и потому Он *знает* наперед, какие условия получат перевес и воля сама по себе изберет согласное с ними направление; но Он предвидит также и то, что воля человека, отдав предпочтение другим мотивам, могла бы принять совершенно иное направление. Такое понимание вполне согласно и с учением Божественного Откровения об отношении божественного всеведения к свободным действиям людей. «Если захотите и послушаетесь, говорит Господь через пророка Исайю, то будете вкушать блага земли. Если же отречетесь и будете упорствовать, то меч пожрет вас» (Ис.1:19,20). «Если ты выйдешь к князьям царя Вавилонского, говорил Господь Седекии через пророка Иеремию, то жива будет душа твоя и этот город не будет сожжен огнем, и ты будешь жив, и дом твой; а если не выйдешь к князьям царя Вавилонского, то этот город будет предан в руки халдеев, и они сожгут его огнем, и ты не избежишь от рук их» (Иер.38:17,18). Та же самая мысль заключается и в словах Иисуса Христа: «если бы в Тире и Сидоне явлены были силы, явленные в вас (Хоразине и Вифсаиде), то давно бы они во вретнице и пепле покалялись» (Мф. 11:21). Когда говорят о несоединимости божественного всеведения с человеческой свободой, то всегда при этом невольно примешивается мысль о том, почему именно человеческая воля действует, так как Бог предвидит её действия? Почему Господь допускает ее уклониться от добра, если Он предвидит это уклонение? Здесь, очевидно, уже затрагивается вопрос об отношении Божественного Промысла к существованию зла в мире. Но этот вопрос мы подробнее рассмотрим в своем месте. Теперь же перейдем к учению *детерминистов*, которые приходят к заключению совершенно противоположному тому, какое сделал Роте, Мартенсен и др.

б. Учение детерминистов

Трудность в понимании того, как божественное предведение может быть совместимо с человеческой свободой, детерминисты стараются устранить не через ограничение всеведения Божия, а напротив через отрицание свободы человеческой воли. Детерминизмом называется такое учение, по которому все решения воли имеют свое последнее основание не в самоопределении воли, а в причинах, находящихся вне воли, и сама воля представляется, таким образом, только центральным пунктом, через который действуют эти вне её находящиеся причины. *Религиозный детерминизм* признает волю Божию единственной причиной всех наших действий, которые мы только ошибочно можем относить к своей воле, в действительности совершенно подавленной волею Божественной. Впрочем, когда отношение воли Божией к воле человеческой понимают чисто механически, то религиозный детерминизм, ведущий только к предопределению, неизбежно переходит к *фатализму*, причиной всех наших действий и состояний признающий слепую судьбу, рок, фатум. Но как в детерминизме, так и в фатализме истинным виновником не только всего существующего и происходящего в мире, но и всех наших так называемых «свободных» или случайных действий, как добрых, так и злых, является только один Бог. Детерминисты были бы непоследовательны, если бы не признали Бога виновником всякого зла, всякого греха, всякого преступления. Такое понимание мы встречаем уже у древне-языческих греков. Они представляли своих богов в отношении к людям не всегда существами добрыми и благодетельными; но часто называли их завистливыми, злорадствующими, соблазнителями, виновниками греха, и всевозможных бедствий; человек представлялся древнегреческим язычникам только какой-то жалкой и непонятной жертвой, существом страдательным по отношению к олимпийским божествам. К сожалению, такое понимание нередко высказывалось и высказывается даже

людьми, причисляющими себя к христианам. Если учение бл. *Августина* о предопределении лишь может привести к такому заключению, то протестантские богословы высказывают его открыто и с убеждением. Так уже *Лютер* утверждал, что никто другой, как Бог, производит в нас все доброе и злое, хорошее и дурное, добродетельное и порочное, и что мы только пассивно воспринимаем все Его воздействия. Вполне согласно с Лютером учил также и *Меланхтон*, по мнению которого Бог столько же должен быть признаваем виновником греха Давидова и предательства Иудина, сколько и обращения ап. Павла, потому что Он производит в нас как добро, так и зло. Такой же смысл имеет, конечно, и учение *Кальвина* о безусловном предопределении человека к греху и осуждению.

В настоящее время религиозный детерминизм старается найти для себя подкрепление – даже странно сказать! – во враждебных христианству философских учениях. Религиозный детерминизм заключает союз с *детерминизмом философским*! Последний вытекает из общих или основных философских воззрений, исключающих вообще свободу воли и признающих необходимость единственным принципом развития мировой жизни. Таковы все философские системы как пантеистического, так и материалистического направления. А так как пантеизм и материализм по преимуществу господствовали над умами последних двух веков, то против свободы человеческой воли как бы составилась какой-то всеобщий заговор новейших философствующих мыслителей. В самом деле, – кто только не отрицал и не отрицает свободы человеческой воли? Материализм XVIII века в лице таких своих представителей, как *Гельвеций* и *Де-ля-Метри*, *Гольбах*, *Вольтер*, *Гоббес*, *Бель*, *Коллинз*, пантеизм *Спинозы*, идеалистический оптимизм *Лейбница*, кальвинизм, янсенизм, скептицизм *Юма*, сенсуализм *Локка*, *Лессинг*, *Кант*, *Гегель*, *Шеллинг*, *Гербарт*, *Шопенгауэр*, *Гартмат*, новейшие материалисты – *Малешот* и *Бюхнер* с бесчисленным множеством своих последователей, *Дарвин*, *Спенсер*, *Геккель* и *Гексли*, даже спиритизм и гипнотизм, – все это смещалось в одну пеструю толпу, забыло непримиримую враждебность друг к другу по своим основным принципам, для

того только, чтобы восстать против свободы человеческой воли!..

Гордость и высокомерие человека не знают границ. По учению Божественного Откровения, наши прародители пали от того, что хотели быть «как боги»; известна гордость Навуходоносора и Ирода, требовавших себе божеского поклонения. Но если эти и подобные им лица только признавали себя равными Божеству, то стоики, как известно, поставляли человека даже выше Бога, потому что, говорили они, Бог обладает своими достоинствами по природе, а человек приобретает их трудом, энергией и самой упорной борьбой. Человек, по их словам, есть существо совершенно самостоятельное и независимое; он не нуждается ни в каком Боге, ибо, если захочет, он и без Бога может достигнуть всего; он может сделать все, в чем он нуждается и что ему приличествует. Христианство на место такой лживой самостоятельности поставило смирение и преданность воле Божией. Но быстрые успехи естествознания в новейшее время снова вскружили голову человечеству. Оно опять, как древние стоики, объявляет себя самостоятельным и независимым, как бы буквально повторяя слова языческих мудрецов. В новейшее время так именно учат многие моралисты – философы (напр. Дюринг, Ницше и др.), материалисты и эволюционисты. Человек, говорят они, теперь обладает вполне достаточными силами для того, чтобы не нуждаться ни в Боге, ни в религии как для своего внешнего благополучия, так и для своего нравственного усовершенствования. Он знает теперь все, что – на небе вверху, что – на земле внизу, и что в водах – под землей. Он изучил с точностью всю солнечную систему, изучил все бесчисленные небесные тела. Он знает, напр., что солнце удалено от нас на 20 000 000 миль, что по своему объему оно больше земля в 1 407 124 раза, что если бы оно было внутри пустым, то в него не только поместилась бы земля, но вокруг земли в нем свободно бы вращалась еще и луна, отдаленная от земли на 51 823 мили, и еще оставалось бы много пустого пространства; он знает, что диаметр солнца равняется 192 608 милям, а поверхность – 125 000 000 000 квадратных миль, – что

пешеход, проходящий в день по пяти миль, должен бы был употребить целых три года времени, чтобы обойти вокруг земли, и – 320 лет, чтобы обойти вокруг солнца; он знает, что из солнечного вещества можно бы сделать 359 550 таких шаров, как наша земля, – что по железной дороге, делающей 4 мили в час, пришлось бы ехать до солнца от земли 605 л., от Урана – 11 275 лет, от Нептуна – 19 250 лет, что пуля из пушки, пробегающая в каждую секунду 600 футов, от солнца достигла бы до Меркурия – в 9 лет, до Венеры – в 18 лет, до земли – в 26 лет, до Марса – в 38 лет, до Юпитера – в 130 лет, до Сатурна – в 238 лет, до Урана – в 474 года, до Нептуна – в 885 лет, до Сириуса же только – в 700 000 лет! Вихрь, пробегающий в секунду свыше 60 футов, от земли до Сириуса достиг бы только через 11 000 000 лет и т. д., и т. д. Ясно, что астрономические познания человека так полны и закончены, что ему остается только играть цифрами и получать удовольствие от математических выкладок! Но этого мало; человек проник уже почти на 50 верст в недра земли; изучил все земные слои, разделив их на различные геологические эпохи, и таким образом с точностью постиг всю историю образования нашего земного шара. Наконец, он уяснил себе все законы природы, по которым развивается жизнь окружающего нас мира, он знает все силы и их действия, он химически исследовал составные части каждого вещества, каждого тела. И эти познания дали ему возможность господствовать над природой, препообеждать все препятствия, бороться со злом. Он знает, когда будет затмение луны или солнца, он знает, когда пойдет дождь, когда наступит холод, когда будет палить его зной и когда он может воспользоваться благоприятной погодой; он умеет пользоваться всеми силами природы: светом, теплотою, тяготением, электричеством, паром и т. д. В его распоряжении находятся паровые машины, железные дороги, пароходы, телеграфы, телефоны, фонографы; он переводит на бумагу недоступные глазу внутренности человеческого организма; он усовершенствовал свои инструменты до того, что нашел тайного врага своей жизни, долго скрывавшегося от него, – в виде микробов и бацилл, – и теперь имеет возможность не

только бороться с ним, но и оставаться победителем! Каким чудным могуществом обладает человек! И, однако же, каким ничтожным существом оказывается тот же самый человек, когда он боится – быть *свободным*! Те же самые мыслители, которые так горделиво прославляют человека, признают его вполне самостоятельным, не нуждающимся ни в Боге, ни в религии, – всеми силами стараются унижить человека, утверждая, что он есть не что иное, как необходимый продукт природы, результат влияний климата, пищи, одежды, жилища и кормилицы, что он есть только то, что он ест, что все его обширные познания, делающие его полным хозяином среди окружающего мира, все его мысли и желания всецело зависят только от того куска говядины, который он ест! Откуда такое противоречие? Откуда это отрицание самостоятельности у человека, в иных случаях признаваемого совершенно самостоятельным и независимым, самодовольным и ни в чем не нуждающимся?

По нашему убеждению, единственно истинным основанием для отрицания свободы воли у человека может быть названа только присущая греховной природе человека боязнь ответственности за свои действия и желание перенести свою вину на другого. Как свидетельствует Божественное Откровение, уже Адам не хотел признавать себя виновным в содеянном грехе, а хотел объявить виновницею его свою жену или – вернее – Самого Бога, Который дал ему жену Еву, соблаздившую его. То же самое всегда повторялось, и будет повторяться. Конечно, отрицатели свободы человеческой воли не указывают откровенно этого внутреннего основания для детерминизма; они придумывают другие, по-видимому, совершенно объективные основания; но стоит только подвергнуть их критическому анализу и тотчас окажется, что они придуманы. В этом субъективном характере детерминистического учения заключается и истинная причина того, почему издавна происходящий спор между детерминистами и индетерминистами не прекратился до сих пор и, конечно, не прекратится никогда.

В чем же детерминисты полагают объективные основания своего учения? Из бесчисленного множества детерминистов мы

остановим свое особенное внимание на *Шопенгауэре*, который более других работал над вопросом как о сущности воли вообще (в своем сочинении – «Мир как воля и представление»), так и о свободе человеческой воли в частности, и взгляды которого повторяются еще детерминистами нашего времени; его диссертация о свободе человеческой воли (*Ueber die Freiheit des menschlichen Willens*, 1840) была даже одобрена королевским норвежским обществом наук в Дронтгейме⁴⁴⁸).

Понятию «свободы» Шопенгауэр приписывает только *отрицательное* значение, так как, по его мнению, свобода состоит лишь в отсутствии всякого рода препятствий и затруднений для наших действий⁴⁴⁹, а так как препятствия эти возможны в трех областях – физической, умственной и нравственной, то и свобода человеческая может быть троякого рода: физическая, умственная и нравственная. Физически человек свободен, когда никакое материальное или физическое препятствие, – ни цепи, ни тюрьма, ни параличное поражение членов организма, – не стесняет его действий, – и он делает, что хочет⁴⁵⁰. *Интеллектуальная свобода* (у Аристотеля τὸ ἐχούσιον καὶ ἀχούσιον κατὰ διάνοιαν) возможна только при нормальном состоянии умственных способностей, так как способность познания или мышления есть единственный судья, отдающий предпочтение одному мотиву пред другим. Поэтому не подлежат никакой ответственности сумасшедшие, идиоты и малолетние дети, не обладающие еще правильно развитым рассудком. *Нравственно* человек несвободен, когда он действует под влиянием обещаний или угроз, подкупа или предвзятой мысли, одним словом – вопреки голосу своей совести⁴⁵¹. В нравственной области мотив (побуждение) никогда не может действовать так, как физическое препятствие, которое нередко оказывается непреодолимым, потому что превосходит наши физические силы⁴⁵². Побуждение в нравственной области, или мотив в собственном смысле никогда не является совершенно непреодолимым, но всегда может быть подавлен другим более сильным мотивом (*Gegenmotiv*). Так как каждый акт воли соединяется непременно с мотивом, то вопрос о свободе воли отождествляется с вопросом об отношении воли к

мотивам и может быть выражен в такой форме: вызывается ли акт воли мотивом с необходимостью или же и при вступлении мотива в сознание воля может удерживать за собою полную свободу хотеть или не хотеть? За разрешением этого вопроса Шопенгауэр обращается прежде всего к свидетельству нашего самосознания, которое безусловно говорит в пользу свободы человеческой воли. Его ответ он формулирует таким образом: «Я могу хотеть, и если я буду хотеть какого-либо действия, то подвижные члены моего тела тотчас совершат его, как скоро я только захочу или короче: «я могу делать, что захочу»⁴⁵³. К сожалению, этому ясному свидетельству нашего самосознания Шопенгауэр не придает никакого серьезного значения, потому что он будто бы имеет в виду лишь *возможность действовать* согласно с нашей волей, а что касается свободы самого хотения, то оно ничего не может сказать, потому что эта свобода касается уже причинного отношения внешнего мира, данного нам в виде сознания *других вещей*, к решениям нашей воли. Только один акт воли, по словам Шопенгауэра⁴⁵⁴, есть дело нашего самосознания, но объекты хотения находятся уже вне его области, а потому и нельзя определить их причинного отношения к нему.

Иной ответ Шопенгауэру дает человеческий *рассудок*. По его свидетельству, в мире ничего не бывает *без причины*, а где действует закон причинности, там каждое явление вытекает из своей причины *с необходимостью* а, следовательно – несвободно⁴⁵⁵. Этот закон причинности без всякого исключения действует повсюду, начиная от жизни неорганической природы и оканчивая духовною жизнью человека; только он называется нами не одним и тем же словом: при всех механических, физических и химических изменениях предметов опыта он действует как причина в теснейшем смысле слова⁴⁵⁶; в мире растений – как побуждение (*Reiz*)⁴⁵⁷; в жизни животных и человека, – как *мотивация*, т.е., причинность, проходящая через познание⁴⁵⁸. Но мотив, воспринятый способностью нашего познания, *неизбежно* производить уже соответствующее действие, а для самосознания он обнаруживается как внутренняя движущая сила или как то, что мы обыкновенно

называем словом *воля*⁴⁵⁹. Так как мотивы, в сущности, суть причины (причины наших волевых действий), а всякая причина неизбежно влечет за собой необходимость, то и мотивы вообще действуют с тою же самою необходимостью, с какою в физической области действуют причины⁴⁶⁰. Допустим, объясняет Шопенгауэр свое учение примером⁴⁶¹, – что какой-либо человек, стоя на улице, говорит самому себе: теперь уже шесть часов вечера; дневной труд окончен; теперь я хочу прогуляться; или могу пойти в клуб; я могу также подняться на башню, чтобы посмотреть на заходящее солнце; могу я также пойти в театр; могу я посетить того или другого приятеля; даже могу выбежать за ворота, на свободу, и никогда не возвращаться домой. Все это находится в моей власти; я имею полную свободу для этого: тем не менее, я не сделаю ничего из этого, но совершенно по своей собственной воле пойду домой к своей жене». Но это было бы, заключает Шопенгауэр⁴⁶², то же самое, как если бы и вода сказала: я могу произвести высокие волны (да! именно в море и во время бури); я могу ринуться вперед (да! именно в русле реки); я могу брызгать и пениться (да! именно в водопаде); я могу подняться, как луч, в воздух (да! именно в фонтане); наконец я могу совершенно закипеть и исчезнуть (да! при 80° тепла); тем не менее, из всего этого я не сделаю ничего, а останусь добровольно и спокойно в зеркальном пруде». Но как вода может произвести все эти явления только тогда, когда на лицо находятся соответствующие причины того или другого явления, так и человек может делать только то, что он считает возможным решить по своей собственной воле при тех же самых условиях⁴⁶³. Пока нет налицо причин, никакое решение для человека невозможно; но когда является та или другая причина, он *должен* совершить соответствующее действие. Таким образом вышеупомянутый человек *должен* идти домой к своей жене, потому что мысль, что он может также хотеть и всего другого, т.е., идти в клуб и т.п., есть только воображаемая, означающая лишь то, что он мог бы хотеть этого, если бы он не хотел более чего-либо другого, именно идти домой, если бы эта мысль не была для него более сильным мотивом. На самом

деле он может делать только одно, и это одно он *должен* делать. Впрочем, более сильный мотив, явившийся в сознание после состоявшегося решения воли, мог бы заставить нашу волю отказаться и от этого решения и принять новое, соответствующее новому более сильному мотиву. Таким образом, воля наша не только не свободна в своих решениях, но она безусловно подчинена мотивам и всегда следует за ними с необходимостью; она как флюгер на хорошо смазанном крюке при непостоянном ветре, тотчас поворачивается в сторону того мотива, который ей представляется силою воображения и одобряется рассудком⁴⁶⁴. И человек жестоко обманывается, когда он воображает, будто бы он свободно хочет того, к чему он вынуждается необходимостью. На этом основании человек ошибался бы, когда держа в руке заряженный револьвер, думал бы, что он может им застрелиться, если только захочет. В этом случае самое меньшее значение принадлежит механическому исполнительному орудию, а самое главное наиболее сильному и потому весьма редкому мотиву, имеющему ужасную силу – победить привязанность к жизни и страх смерти. Но раз этот мотив вступил в сознание и воздействовал на волю, человек действительно может застрелиться и даже *должен* застрелиться, если только, конечно, этому действию не воспрепятствует еще более сильный мотив, буде таковой вообще возможен⁴⁶⁵. Поистине, говорит Шопенгауэр⁴⁶⁶, как мало сам по себе может прийти в движение на бильярде шар, так мало сам по себе и человек может встать с своего стула, если только не тащит его или не побудит его к тому определенный мотив; но тогда его вставание со стула будет также неизбежно и необходимо, как и движение шара вследствие произведенного толчка. Ожидать, – говорит Шопенгауэр⁴⁶⁷, – что кто-либо сделает нечто, к чему его вовсе не побуждает интерес или мотив, все равно, как ожидать, что сама собою ко мне придвинется часть дерева, придвинется без веревки, которая бы ее тащила. Одним словом, как все предметы опыта, так и человек есть явление в пространстве и времени; а так как закон причинности для всех этих явлений имеет значение *a priori* и, следовательно, действует без всякого исключения, то ему должен быть подчинен также и человек. При

предположении свободы воли, – думает Шопенгауэр⁴⁶⁸, – было бы совершенно необъяснимым чудом всякое человеческое действие, именно как действие без причины, причем, конечно, бездействовал бы и человеческий рассудок, так как он не имеет возможности мыслить что-либо иначе, как только по закону достаточного основания и в форме причинности.

Впрочем, тот глубоко ошибся бы, кто на основании приведенных рассуждений Шопенгауэра подумал бы, что Шопенгауэр отрицает *абсолютную свободу человеческой воли*. Нет, он положительно признает ее, но – только не в эмпирической, а в *трансцендентальной* или *умопредставляемой* (intelligibler) форме.

Не одни только причины, говорит он, сами по себе производят действие⁴⁶⁹; напротив, каждое действие вытекает из двух факторов – внутреннего и внешнего: именно – из первоначальной силы того, на что производится действие, и из причины определяющей, которая побуждает ту силу обнаруживаться в данном действии. Таким образом, всякая причинность предполагает первоначальную силу, из которой она объясняется, но которая сама остается необъяснимой. Вот почему как в физике, так и в химии, при их объяснениях, всегда предполагаются силы природы, которые обнаруживаются в феноменах. В сведении феноменов к силам в сущности и состоит все объяснение, предлагаемое наукой⁴⁷⁰. Сама сила природы не подлежит никакому объяснению, но она есть основной принцип всякого объяснения. Равным образом сама она не подчинена также и никакой причинности; но она именно есть то, что каждой причине дает её свойство – быть причиной, т.е., способность производить действие⁴⁷¹. Причины не определяют ничего иного, кроме времени и места для обнаружения первоначальных, необъяснимых сил, при предположении которых они только и суть причины, т.е., производят известные действия с необходимостью⁴⁷². Но что сказано о причинах вообще, то нужно сказать и о мотивах, побуждающих нашу волю обнаружиться в том или другом направлении. Мотивы также лишь вызывают обнаружение уже не относимой более ни к каким причинам, а, следовательно, и

необъяснимой силы, которую мы называем обыкновенно *волей*⁴⁷³. Но если эта сила не подлежит уже более никакой причинности, то, очевидно, сама в себе она свободна.

Для этого заключения Шопенгауэр находит⁴⁷⁴ подтверждение в особенности в философском мировоззрении *Канта*, вместе с которым он полагает различие между явлением и вещью самой в себе.

Эмпирический характер, как и весь человек, как предмет опыта, по учению Шопенгауэра, есть простое явление, поэтому он соединен с формами всякого явления – пространством, временем и причинностью, и подчинен их законам; напротив, как вещь сама в себе, как независимое от этих форм и потому неподчиненное никакому различию во времени, следовательно, постоянное и неизменное условие и основоположение всего этого явления есть его умопредставляемый характер, т.е., его воля, как вещь сама в себе, которой, конечно, принадлежит *абсолютная свобода* или независимость от закона причинности, как простой формы её обнаружения. Но эта свобода есть свобода *трансцендентная*, т.е., не вступающая в явление, но существующая лишь вне всякого времени, как внутренняя сущность человека самого в себе. Отсюда ясно, что мы не должны искать нашей свободы в наших отдельных действиях, но только в целом бытии и сущности. И основной ошибкой мыслителей всех времен, по уверению Шопенгауэра, было то, что они приписывали бытию – необходимость, а действиям свободу. И так, воля свободна, но только сама в себе, а не в явлении⁴⁷⁵; в явлении, напротив, воля представляется уже с определенным *характером*, с которым и должны согласоваться все её действия, и когда последние ближе определяются явившимися мотивами, они с необходимостью *должны* совершаться так, а не иначе.

Характер человека яснее всего доказывает, что в основании его лежит воля, как вещь сама в себе, – неизменная, постоянная, вечная, – вследствие чего реакция воли в отношении к одним и тем же мотивам хотя всегда бывает иная в каждом человеке, но во всякое время остается себе равной, неизменной, постоянной. Характер человека не только

*индивидуален, но также эмпиричен и постоянен*⁴⁷⁶. Он *эмпиричен* потому, что не только у других, но и у самих себя мы можем познать его лишь из опыта⁴⁷⁷. При трудном выборе между мотивами, – говорит Шопенгауэр⁴⁷⁸, – наше собственное решение, подобно чужому, остается тайной для нас самих до тех пор, пока выбор не будет решен окончательно. Вот почему никто не может знать, как поступит другой, и даже не может знать, как поступит он сам в известном положении, пока в нем он не был: только после состоявшегося опыта он познает другого, а потом уже и самого себя. Поэтому лишь из опыта и при случае мы начинаем знакомиться с нами самими, на чем и основывается доверие к себе или недоверие. Только тот, кто из опыта, с точностью познал все свои свойства, как добрые, так и дурные, может с несомненностью знать и то, что он может доверять себе, а чего нет.

Характер человека, по учению Шопенгауэра⁴⁷⁹, должен быть признан *постоянным и неизменным*, потому что во всю жизнь он остается одним и тем же. Находясь под изменяемой оболочкой своих лет, обстоятельств, даже своих познаний, человек в своей сущности, как рак в своей скорлупе, совершенно неизменяем и всегда один и тот же; как поступил он в одном случае, так он всегда будет поступать при совершенно одинаковых условиях. На этой истине, говорит Шопенгауэр⁴⁸⁰, основывается вообще возможность познания людей и твердого доверия к людям испытанным, узанным, добросовестным; даже когда такое доверие обмануло нас, мы никогда не скажем: «его характер изменился»; но: «я ошибся в нем». На этой истине основывается то, что истинной чести никогда нельзя восстановить, а пятно одного недостойного поступка клеймит человека на всю жизнь, откуда и пословица: «кто уворовал однажды, тот вор на всю жизнь»; на ней основывается то, что если в виду какого-либо важного государственного дела однажды обратились к помощи изменника и предателя, лазутчика или шпиона, и даже наградили его, то, по достижении цели, благоразумие требует удалить его от себя, потому что обстоятельства изменчивы, а его характер неизменяем; на ней основывается то, что

драматическому поэту вменяют в большую ошибку, когда характеры у него оказываются не всегда выдержанными; на ней основывается возможность совести, которая и в старости напоминает нам преступления юности; на ней, наконец, основывается и то, что человек, даже при самом ясном сознании и отвращении к своим порокам, или дурным привычкам, при самом искреннем стремлении к исправлению, однако же никогда не исправляется, но, к своему собственному прискорбию, при каждом удобном случае, снова возвращается к своей порочной жизни⁴⁸¹. Исправляться может не характер, а только познания человека. Человек может увидеть, что средства, которые он употреблял раньше, не достаточны для достижения его цели и больше приносят вреда, чем пользы. В таком случае он изменяет только средства, но не цели. В этом заключается и вся задача воспитания. Развитие рассудка сообщением познаний всякого рода в нравственном отношении важно именно потому, что оно открывает доступ большему числу мотивов, что невозможно для человека неразвитого. Пока он не может оценивать мотивов, для его воли они не существуют. Но, во всяком случае, моральное воздействие далее не распространяется, как на исправление наших познаний.

Наконец, индивидуальный характер человека Шопенгауэр признает⁴⁸² прямо *прирожденным*, потому что он не есть дело искусства или обстоятельств, а дело самой природы. Он обнаруживается уже у дитяти; здесь в малом проявляется то, что в будущем будет в большом. Вот почему при совершенно одинаковых условиях и средствах воспитания дети сохраняют существенно различный характер, – он – тот же самый, который они будут иметь и в старости.

«Из этого изложения сущности индивидуального характера, говорит Шопенгауэр⁴⁸³, во всяком случае, следует, что добродетели и пороки природенны. Эта истина может быть неприятною какому-либо предрассудку и казенной философии (Rockenphilosophie), с ее так называемыми практическими интересами, т.е., с её ничтожными, узкими понятиями и

ограниченными детски-школьными взглядами: но она была уже убеждением отца морали *Сократа*», и т. д.

Вот те основания, на которые опирается детерминистическое учение Шопенгауэра. Все наши действия оно выводит не из воли нашей, а из самого нашего бытия. «Свобода, которая не может быть найдена в действиях (*in Operari*), говорит Шопенгауэр⁴⁸⁴, должна заключаться в бытии (*im Esse*)», а бытие есть собственное дело человека; это значит, что человек поступает так, как того требует его природа, предопределенная его трансцендентальной сущностью.

Напрасно Шопенгауэр уверял своих читателей, что его учение о свободе воли может не понравится только «казенной философии». Им остались недовольны даже друзья и почитатели Шопенгауэра. По крайней мере, это нужно сказать о Гартмане. В своей «Религии духа» Гартман уже не мог удержаться на детерминистической точке зрения своего учителя и, можно сказать, находится на пути от детерминизма к индетерминизму.

И, действительно, учение Шопенгауэра о воле настолько несостоятельно пред судом беспристрастной критики, что его нельзя разделять человеку, чуждому того ложного школьно-философского (пантеистического) мировоззрения, которое проповедовал Шопенгауэр и которое положено в основу его детерминистического учения о человеческой воле. Основная ошибка Шопенгауэра состоит в том, что он, как и все пантеисты или – точнее – монисты, не полагает никакого различия между жизнью духа и жизнью внешней природы. Для него воля то же самое, что сила природы – электричество, магнетизм, тяготение и т. п., а потому и законы, по которым действуют силы природы, он отождествляет с законами, по которым действует воля человека. Но различия между человеческой волей и силами природы внешне нельзя не видеть. Силы природы, подчиненные законам необходимости, всегда производят одинаковые законосообразные действия; напротив, действия, причиняемые волей человека, чрезвычайно разнообразны и индивидуальны, это, без сомнения прекрасно знал и Шопенгауэр. Мало этого, в явное противоречие своему основному воззрению, сам

Шопенгауэр утверждает и даже основательно доказывает, что характер человека *индивидуален*. «Характер человека, говорит он⁴⁸⁵, индивидуален: он у каждого иной... Здесь господствует такое колебание степени, такое различие комбинации и модификации свойств, что можно признать, что моральное различие характеров почти равняется интеллектуальным способностям. Поэтому действие одного и того же мотива на различных людей совершенно различно, и зная только мотив, нельзя предсказать действия, но для этого нужно знать точно также и характер». Спрашивается: возможно ли было бы такое разнообразие действий, от слепой силы подчиненной закону необходимости? «Наше главное возражение против всего этого (т.е. против детерминистического учения Шопенгауэра), – совершенно справедливо замечает Мартенсен⁴⁸⁶, – состоит в том, что Шопенгауэр смотрит на человеческую свободу с совершенно той же самой точки зрения, как и на воду, именно с той точки зрения естественной необходимости, именно как на находящуюся под господством естественной необходимости и совершенно лишенную всякой личности; что он смотрит на мотивы, как на физические причины, следовательно, как на заставляющие и вынуждающие, между тем как они могут только располагать, а не принуждать; что он смотрит на человеческое действие, как на простой продукт мотива и индивидуальности не подлежащий перемене или модификации, при чем воля в момент решения и действия остается просто пассивной, безличной точкой».

Шопенгауэр в своем детерминистическом учении о человеческой воле, конечно, остается верным своему основному философскому мировоззрению, по которому воля есть основной принцип бытия, а жизнь мира есть необходимое раскрытие этого принципа; даже в каждом химическом процессе он хочет видеть проявление этой мировой воли, потому что без неё невозможно-де никакое движение, никакое изменение, никакая жизнь. Но дело в том, что философское мировоззрение Шопенгауэра ложно в самой основе своей и потому последовательно не может быть проведено до конца. Вот почему и сам Шопенгауэр, отрицая в принципе свободу

человеческой воли, в действительности нередко признает ее. Так, напр., даже в изложенном нами его сочинении: «О свободе воли» Шопенгауэр, сравнивая действия человека с действиями животных, которым он почти отказывает в *выборе* мотивов, говорит⁴⁸⁷: «Человек, напротив, в силу своей способности к *отвлеченным* представлениям, посредством которых он *мыслит и рассуждает*, имеет бесконечно шире кругозор, обнимающий отсутствующее, прошедшее, будущее: чрез это у него гораздо больше сферы воздействия мотивов а, следовательно, и *выбора*, чем у животного, ограниченного тесным настоящим». Но если поведение человека объясняется не одним только воздействием мотивов, но и *выбором* самого человека, отдающего предпочтение одним мотивам перед другими, то ясно, что человек обладает свободой, ибо во власти человека, по крайней мере, заключается то, что он может не избрать одного мотива и следовать другому, которому он отдает по чему-либо предпочтение пред первым. Ошибка Шопенгауэра здесь состоит в том, что он, как мы сказали выше, признает за волею только одно *отрицательное* значение, в смысле отсутствия препятствий, и оставляет без внимания *положительное* – способность выбора, или инициативы действий.

Неверно понял Шопенгауэр и свидетельство нашего самосознания. По словам Шопенгауэра, наше самосознание уверяет нас в нашей свободе действовать («я могу делать, что хочу»), но ничего будто бы не говорит о свободе самого хотения⁴⁸⁸. На самом деле наше самосознание свидетельствует, наоборот, о том, что мы свободны в своем хотении, но не всегда можем осуществлять свои, даже наилучшие желания. Думаем, что это свидетельство нашего самосознания одинаково у всех, и никто его не станет отвергать. Но особенно ясно и обстоятельно оно изложено в книгах Св. Писания. Так, например, ап. Павел пишет: «*Не понимаю, что делаю; потому что не то делаю, что **хочу**, а что ненавижу, то делаю... **Желание** добра есть во мне, но чтобы сделать оное, того не нахожу. Доброго, которого **хочу**, не делаю, а злое, которого не **хочу**, делаю*» (Рим. 7:15, 18, 19). Эту истину,

хотя, быть может, и против желания, но высказывает и сам Шопенгауэр, когда, говоря о постоянстве и неизменности характера человека, он указывает на порочных людей, которые *сильно желают* своего исправления и нравственного усовершенствования, но *не могут* этого *сделать* и, при первом удобном случае, снова предаются своей прежней порочной жизни. Этот факт, конечно, верен; но не подлежит сомнению и то, что даже порочные люди, лишённые *свободы действовать* согласно со своею волею, все-таки имеют *свободу хотения*.

Шопенгауэр, как мы видели, признает абсолютную свободу за волею умопредставляемой, или трансцендентальной; но каким образом эта же самая воля, вступая в мир явлений и получая эмпирический характер, перестает быть свободною, – для Шлейермахера это – непонятная и необъяснимая тайна, это – дело какого-то ужасного рока; он не знает никакого перехода через ту зияющую бездну, которая отделяет его умозрительную, или трансцендентальную волю от воли эмпирической, он не знает никакого способа установить связь между этими крайностями, и хотя уверяет нас, что в эмпирических действиях человека раскрывается, как универсальный принцип, эта именно умозрительная, или трансцендентальная воля, но на основании его детерминистического учения мы никогда не можем признать, что эмпирическая воля человека есть отобраз умопредставляемой, или трансцендентальной.

Но на что мы не можем найти ответа даже у выдающихся представителей философии, то нам прекрасно объясняет Божественное Откровение. Как мы видели, оно признает свободу хотения, но ограничивает свободу действия в смысле совершенно свободного осуществления наших лучших свободных желаний. Отчего же это зависит? По его учению, грех лишил нас этой последней свободы; страсти и похоти сделали нас рабами греха. *«Если я делаю то, чего не хочу, – говорит ап. Павел (Рим. 7:16, 17, 20), – уже не я делаю то, но живущий во мне грех»*. При этом особенно важно то, что Божественное Откровение указывает нам и на возможность восстановления единства между свободным хотением и действием. Оно состоит в уничтожении греха, для чего нам даны все средства

Сыном Божиим, Который поэтому и сказал: «если Сын освободит вас, то истинно свободны будете» (Ин. 8:36).

По мнению Шопенгауэра, человеку прирождены как пороки, так и добродетели; разбойнику прирождена его страсть к убийству; исправление и раскаяние для человека невозможны; каким кто родился, таким он и умрет, или, как говорит испанская пословица: «что всосешь с молоком матери, то положишь и в саван»; немыслимы, следовательно, ни нравственное развитие, ни улучшение, ни облагорожение! Это все равно, говорит Шопенгауэр⁴⁸⁹, как если бы кто вздумал ожидать, что то же самое дерево, которое в этом году родило вишни, в следующем – родит груши, или – что будто бы через внешнее воздействие свинец можно превратить в золото или через тщательный уход можно довести дуб до того, чтобы он родил абрикосы!.. Какой ужасный фатализм мог внушить философу эти мысли! И как мрачна и безотраднa была бы жизнь человека, если бы верно было то, чему учит Шопенгауэр! Если характер человека прирожден и неизменяем и если человеку прирождены пороки и добродетели, то в действительности нет ни добродетелей, ни пороков, ибо кто по необходимости должен хотеть того, чего он хочет, то он не хочет ни доброго, ни злого! Какую заслугу можно приписать добродетельному, если он добродетелен по природе! За что осуждать злодея, если он злодеем родился? Совершенно справедливо замечает поэтому *Штеуде* что, по взгляду детерминистов, вся жизнь человеческая есть не что иное, как *Fable convenue*, в которой механическая необходимость Каю наделила роль преступника, а Семпронию – роль судьи, поэтому Кая ведут на плаху, а Семпроний отправляется завтракать.

К счастью, действительность вовсе не такова, какою её представляет Шопенгауэр, смотря на нее через очки своего школьно-философского пантеистического мировоззрения. Только ослепленный пантеист, приносящий свидетельство самосознания и опыта в жертву своему одностороннему пониманию жизни, может разделять детерминистическое учение Шопенгауэра. Правда, человек усваивает иногда от своих родителей некоторые *предрасположения* известного характера,

темперамента, наклонностей и способностей. Но не нужно забывать, что это только *предрасположения*, которые нуждаются в некотором развитии для того, чтобы сложиться в определенную личность. Между тем ежедневный опыт и педагогическая наука ясно свидетельствуют нам, что возможно не только нравственное развитие человека в направлении, противоположном природным наклонностям, но и исправление нравственных недостатков и порочного поведения. Особенно много примеров, доказывающих возможность нравственного исправления, улучшения и облагораживания представляет история христианства, начавшего свое евангелие словом: «*покайтесь*» (Мф.3:2)! Разбойник на кресте, мытари и грешники, блудники и прелюбодеи, лик апостолов, характеры которых после сошествия Св. Духа изменяются до неузнаваемости, величайшие христианские подвижники, преподобная Мария, равноапостольный князь русский Владимир, – все это свидетели в пользу возможности нравственного улучшения и усовершенствования! При этом важно отметить, что не познание и умственное развитие, как думает Шопенгауэр и как думал гораздо раньше его Сократ, а именно нравственные воздействия суть средства, изменяющие настроение, а вместе с тем и цели, преследуемые в жизни людьми.

Даже ссылка Шопенгауэра на то, что яблоня не может приносить груши или другие плоды, неверна. Известно, что прививка благородного отпрыска заставляет и дикие деревья давать прекрасные плоды; мало того, оказывается возможным и грушу привить к яблоне. То же самое нужно сказать и о характере человека через воспитание всегда могут быть привиты добрые навыки даже и человеку с дурным природным расположением. Во всяком случае, опыт жизни ясно говорит нам, что лишь *приобретенный* характер может иметь моральное значение. Но нравственное улучшение, исправление порочной жизни возможны только там, где поведение определяется самим человеком, т.е., где есть свобода!

Сказанного нам кажется достаточным для того, чтобы увидеть научную несостоятельность детерминистического

учения, основанного на пантеистической метафизике. Но еще более неудовлетворительны основания, на которые опираются материалисты. Как известно, они указывают на непреодолимую зависимость человека от внешних условий и влияний, которые испытывает человек от окружающего мира. Если бы действительно было верно учение материалистов, что человек есть то, что он ест, что он есть только сумма родителей и кормилицы, воздуха и погоды, пищи и одежды, что величайшие духовная дарования суть только результат хлеба и воды, как думают одни, или – рейнвейна и лукулловских обедов, как утверждают другие, то, конечно, тогда не могло бы быть и речи о свободе человеческой воли. Но кто же из серьезных мыслителей может принять эту нелепость за истину? Между тем, до каких крайностей может быть доведена мысль о зависимости человека от внешних влияний и условий внешней жизни, показывает пример Виктора Гена (Victor Hehn), по мнению которого мировое значение поэта Гёте объясняется исключительно тем, что он родился во Франкфурте, этом уютном уголке между юго-западом и северо-востоком. По поводу этого рассуждения прекрасное замечание делает Вейсс⁴⁹⁰. «Один ли Гёте, спрашивает он, увидел свет в этом пупе земли, в этом немецком Иерусалиме? Или почитатели Гёте серьезно думают, что все франкфуртские дети приносятся аистами из какой-то отдаленной страны? Или Гёте, подобно губке, так сильно всосал в себя все совершенства целого мира, что его землякам, также явившимся на свете между юго-западом и северо-востоком, осталось на долю усваивать лишь мрачные стороны, да разве еще деньги человечества? Кто не видит, что в этих преувеличениях заключается и их опровержение? Одного соображения, что больной хилеет даже в лучшем и благоприятнейшем месте на земле, в Константинополе, достаточно для того, чтобы показать всю несостоятельность разбираемой теории. Прошло тысячелетие, и однако же ничего значительного не произвела та самая почва, на которой приобрели себе столь великое имя Перикл, Платон, Аристотель, Эвмений и Аттал, Василий, Афанасий, Августин. Как объяснить это, если человека создают почва и климат? А

между тем мы ведь смеемся над древнею астрологиею, которая объясняла все влиянием звезд и неба, и потому не нуждалась в свободе воли»...

Наконец, детерминисты, оставляя почву метафизики, любят искать для себя опору в фактах, и – именно в данных *статистики*, в которую, по словам Вейсса, они веруют больше и тверже, чем турок – в свой коран. Но что говорит статистика? Она фактами старается нам доказать, что не свобода, а слепая необходимость есть та сила, которая управляет жизнью человечества. Она цифрами доказывает нам, что из года в год на известное количество жителей, приходится всегда одно и то же количество рождений, смертных случаев, браков и брачных разводов, незаконных сожительства, незаконнорожденных детей, преступлений и самоубийств, воров, поджигателей, банкротств, вброшенных в почтовый ящик, но не оплаченных марками писем или писем без адреса и т.д. и т.д. Но этого мало; располагая такими цифровыми данными, статистика уверяет, что она может делать самые точные предсказания и относительно будущего времени; она знает будто бы, сколько в следующем году будет самоубийств, поджогов, банкротств, незаконных сожительства и т.п. Отсюда нужно бы сделать вывод крайне безотрадный для человечества, – что им управляет злой рок, или слепая судьба, которая с силою непреклонной необходимости ежегодно требует принесения точно определенного числа жертв. Каждый из нас должен бы был сказать: «я не был в этом году преступником только потому, что этот тяжкий жребий из урны слепого рока вытащили другие; но он может быть и моим жребием, и избежну ли я его в настоящем году, – я не знаю». В этом отношении статистика, впрочем, столько же говорит в пользу религиозного и философского детерминизма, сколько и в пользу суеверной астрологи, которая поставляла в зависимость от звездных влияний всю жизнь человека, начиная от его рождения и кончая смертью.

Но действительно ли статистические данные говорят что-либо против разумного признания свободы человеческой воли? Прежде всего, нужно заметить, что детерминисты приписывают статистике гораздо большее значение, чем какое принадлежит

ей в действительности. Статистика – наука новая, еще не располагающая достаточным количеством данных для того, чтобы обобщать какие бы то ни было выводы, и делать заключения, – и нужно только сожалеть, что так рано в нее успела вторгнуться тенденциозная философия (как это мы видим из выводов *Стефана*). Статистика имеет в своем распоряжении только цифровые сведения сравнительно позднейшего времени; но она слишком мало знает о тех эпохах в истории человечества, которые характеризуются упадком нравов или нравственным подъемом, и она ничего не может сказать нам о причине этих исторических явлений. Впрочем, даже и по отношению к вашему времени, относительно которого статистика, по-видимому, располагает вполне достаточными данными, она не может быть признана совершенно точной наукой. Она имеет дело лишь с *общими* или *средними числами*, т.е., только *приблизительно* истинными, а потому и её выводы всегда будут основываться лишь на расчетах *вероятности* – не более.

«Для того, чтобы сделать заключение, что действия человеческие подчинены неизвестному закону, говорит проф. *Н.П. Рождественский*⁴⁹¹ необходимо, чтобы в действиях человеческих существовало безусловное однообразие: напр., нужно, по крайней мере, чтобы ежегодно на известное количество людей приходилось безусловно одинаковое число преступлений и чтобы все люди, находясь под известными условиями, действовали совершенно одинаковым образом. Но ни того, ни другого – нет. Так, статистические данные доказывают, что не существует безусловно однообразного повторения преступлений». Вслед за этим, профессор Рождественский приводит выдержку из сочинения *Ульрици* «Нравственная природа человека», из которого видно, что даже в одной и той же стране, при одних и тех же условиях и обстоятельствах, численные показания вовсе не до такой степени постоянны, как это утверждают, вопреки фактам, материалистически настроенные статистики». «Так в Англии и Валлийском княжестве, – говорит *Ульрици*, – из проступков, подлежащих ведению полиции, совершается ежегодно на 1 000

жителей от 19 до 21, т.е., в различные годы число это колеблется между 19 и 21. Эта разница не так незначительна, чтобы на неё не обращать внимания, как это делают материалисты. При 1 000 000 жителей она возрастает до разницы 19 000 и 21 000, и при 20 миллионах она увеличивается до разности 380 000 и 420 000 проступков.

Но пусть даже будут статистические данные и более точными, чем каковы они теперь, все-таки сами по себе они еще ничего не говорят против свободы человеческой воли. Допустим, что в каком-либо городе при 100 000 жителей краж совершается ежегодно от 350 до 400; что же отсюда следует? Можно ли на основании этих данных утверждать, что из всех этих краж ни одна не совершена вором по доброй воле? Пусть на 1000 человек мужеского пола ежегодно приходится от 15 до 20 браков; можно ли сказать, что все 15 – 20 женихов решились вступить в брак безвольно, в силу какой-то слепой необходимости? Пусть из 1000 писем вынутых из почтового ящика 7 оказалось без адреса, не легче ли это объяснить случайной небрежностью или забывчивостью известных лиц, чем их безволием и слепую необходимостью? Что же в таком случае сказать о тех 993 лицах, которые надписали свои письма и точно обозначили на них адреса? Ясно, что данные статистики сами по себе еще вовсе не говорят того, что в них думают видеть детерминисты,

Данные статистики могут говорить только против ложного понимания свободы человеческой воли. Ошибаются те, которые понимают свободу воли человеческой в смысле беспредельного бесконтрольного произвола, который не имеет для своего обнаружения никаких законов, не определяется никакими условиями, действует без всяких побуждений и есть нечто непримиримое с той законосообразностью, которая господствует повсюду в развитии мировой жизни.

Человек свободен, но не независим; в большей или меньшей степени он зависит в своих действиях от воспитания, окружающих его лиц, традиций, национальности, различных обстоятельств, собственного здоровья и благосостояния, климата, погоды, различных привычек и обычаев, от

общественного мнения и общепринятых приемов приличия и т. д. Эти условия не подавляют совершенно его воли, как думают материалисты, но и не остаются без влияния на нее, даже в значительной мере ослабляют ее и стесняют её свободу. Кроме того, воля человека имеет *свои* внутренние законы, по которым она действует, а потому и её действия всегда находятся во внутренней связи с различными предшествующими условиями. Она не есть только сила слепая, обнаруживающаяся в силу безусловной необходимости и принуждения. Решения воли всегда освещаются разумом человека и потому всегда находятся с ним в известной внутренней связи. Рассудочные соображения и нравственные *понятия* если и не принуждают волю к тем или другим решениям, то, во всяком случае, могут в значительной степени предсказывать её направление. – То же самое нужно сказать и о мотивах вообще. Как не слепая сила, воля даже и не может действовать иначе, как по определенным мотивам, или побуждениям, хотя эти мотивы производят на нее влияние не механически; они не сами оценивают свои достоинства и свою силу; выбор между ними производит сам человек, который и действует уже согласно избранному мотиву. Наконец, как мы сказали выше, истинная и совершенная свобода человеческой воли, свобода не только хотения, но и его осуществления, возможна только в искупленном человечестве, в царстве правды и святости, среди тех людей, которых освободил Сын Божий, – в христианстве; напротив, где царствует грех, похоть плоти и гордость житейская, там нет совершенной свободы, там – рабство греха, там человек поступает даже вопреки требованиям своей свободной воли, там он делает не то доброе, которого он хочет, а то злое, которое он ненавидит. Но ведь статистика имеет дело не с областью хотения, но с областью действия и притом именно в царстве греха, где воля человека *порабощена*, подавлена страстями... Кто станет отрицать, что люди, порабощенные чувственностью, проводят жизнь чисто животную и, действительно, мало обнаруживают в своем поведении данную им свободу воли? Что же в данном случае может говорить против свободы воли статистика, которая, по крайней

мере, в своем настоящем виде есть, собственно, только статистика греха и преступлений? От нравственно испорченного и искаленного существа можно ли заключать к его истинной природе? Можно ли составить правильное понятие о человеческом организме, видя пред собою только одних калек и параличных? Имея дело лишь с областью ненормальных действий человеческих и не касаясь собственно области хотения, может ли статистика отвергать возможность нравственного улучшения или, по крайней мере, изменения, возможность увеличения или уменьшения различных преступлений? Очевидно, нет; иначе она перестала бы быть точной наукой; в руках детерминистов она стала бы тем, чем стало естествознание в руках материализма. А если так, то ясно, что сами по себе статистические данные еще вовсе ничего не говорят ни в пользу философского детерминизма, ни против признания *нравственной* естественной свободы человеческой воли.

До сих пор мы рассматривали только те основания, на которые опираются детерминисты; но можно указать еще и такие основания, которые говорят против детерминизма и в пользу необходимости признания свободы человеческой воли.

Таковы прежде всего не подлежащие сомнению факты нашего самосознания. Они прямо свидетельствуют нам, что мы обладаем значительною свободою не только в области нравственной деятельности, но и в области своего мышления. Мы сознаем себя способными к так называемому *активному* вниманию, которое можем, по своему усмотрению, большее или меньшее время сосредоточивать на известном предмете, можем свободно, без всякого постороннего влияния, обдумывать и разрешать те или другие вопросы, можем даже откладывать их разрешение на отдаленный срок и заставлять себя работать умственно даже тогда, когда не чувствуем к тому расположения, когда испытываем недомогание или когда встречаем к тому какое-либо другое препятствие. Доказательством нашей свободы в области мышления мы не можем не признать и того, что мы сожалеем о допущенной ошибке в разрешении того или другого вопроса. Если бы

мыслительный процесс не был актом свободным, а только механическим, каков, напр., процесс нашего кровообращения, то мы не стыдились бы своего заблуждения или неправильного решения своей задачи. Даже ученики в школах испытывают стыд, когда обнаруживается пред учителем, что они не *захотели* выучить своего урока. Сила воли так иногда овладевает рассудком, что люди часто воспринимают или могут воспринять мнения, явно противоречащие требованиям здравого разума, стараются понять то или другое явление в *желательном* для них смысле, хотя бы такое понимание противоречило законам логического мышления. Ясно, что акт хотения может предшествовать акту мышления. Черногорский народ выразил это свидетельство самосознания даже особою пословицею: «чего хочет человек, то ему и снится». (Баби се сныло, шо ей е мыло)». Не менее ясно свидетельство самосознания о нашей свободе в области нравственной. За свои действия мы испытываем одобрения или угрызания совести, мы сознаем чувство *ответственности*, и внутренний голос прямо говорит нам, что в своих действиях мы свободны и можем поступать так, как мы сами признаем за наилучшее. Так же мы судим и о других людях, чьи действия мы или одобряем или осуждаем. Да и сами детерминисты ведь возмущаются злодеяниями преступников. Ничего подобного не могло бы быть, если бы наши действия или действия других людей были явлениями необходимыми, а не результатом нашей свободной воли. Наконец, опыт свидетельствует нам, что мы обладаем в известной степени свободой даже и в отношении к своим физическим действиям, – можем свободно производить известные движения и управлять своими членами, находящимися в нормальном состоянии, – можем, напр., по произволу открывать и закрывать глаза, издавать голос, двигать руками и ногами, ходить, стоять, сидеть... Мало этого, мы даже имеем достаточно свободы воли для того, чтобы вступать в борьбу с являющимися по необходимости физическими процессами своего организма, – голодом, жаждою, болями и т. п.

Не менее ясно свидетельствует в пользу признания свободы воли человеческой также и всеобщее сознание народов. Все народы имеют законы или, по крайней мере, обычаи, все признают ответственность человека за его действия, имеют юриспруденцию в виде судебных учреждений, наказаний и наград, признают возможность воспитания детей, исправления порочных своих членов; рабство, угнетение, утрата доброй нравственности – вызывают всеобщее отвращение и осуждение. Все это, однако же, становится понятным только при предположении, что как отдельные лица, так и народы, все человечество, сознают себя свободными, имеющими возможность действовать по своему усмотрению и на свою ответственность.

Сказанного достаточно, чтобы видеть всю неосновательность детерминистического отрицания свободы воли человеческой. Но если нет достаточного основания для отрицания свободы воли у человека, то, очевидно, не может быть основания и для того, чтобы возражать против учения Божественного Откровения, по которому источник зла, господствующего в мире, есть не что иное, как свобода воли прародителей, проявлявшаяся, конечно, с равной силой как в области хотения, так и в области действия.

2. О мнимой несоединимости богооткровенного учения о происхождении зла со свойством справедливости Божией

Теперь перейдем к рассмотрению тех возражений, который вытекают из мнимой несоединимости появления и существования зла в мире со свойством Божественной справедливости.

Как, спрашивают, можно соединить с понятием справедливости то, что все мы должны нести наказание за грех другого, т.е. прародителей? В этом возражении ясно высказывается или грубое непонимание или намеренное искажение учения Божественного Откровения. По крайней мере, в книгах Св. Писания мы нигде не найдем указания на то, что мы несем наказания за грех Адама. Напротив, Слово Божие ясно учит нас тому, что мы и теперь рождаемся в состоянии невинности. На детскую невинность Сам Спаситель указал как на образ нравственной чистоты даже апостолам, почему Он и учил, что таковых невинных детей есть Царствие Божие. Что Православная христианская Церковь также учит об этом вполне согласно с наставлением Господа нашего Иисуса Христа, для убеждения в этом стоит только со вниманием прочитать или прослушать те молитвы и песнопения, которые возносятся Церковью при погребении умерших младенцев. В них нет и слова о прощении грехов, а говорится только о «сподоблении» *блаженных* младенцев *обетованного* им царства Божия. Правда в окружающем нас мире мы испытываем очень много зла, скорбей и бедствий; но при совершенном благоразумии и полном беспристрастии к себе, мы должны сознаться, что в этом случае мы несем наказание не за чужую вину, а за свои грехи, испытываем скорби *по грехам нашим*. Болезни и различные неприятности в жизни имеют свою причину в нашем поведении, почему Христос и говорит одному исцеленному: «иди и затем не греши, чтобы не было тебе хуже» (см. Ин.5:14), и часто вместо слов: «встань и ходи» Он говорил при исцелении: «прощаются тебе грехи *твои*», признавая эти

выражения по смыслу тождественными (см. Мф. 9:2,5,6; Мк. 2:5, 9; Лук. 5:20, 23; Ин.5:8). Что все наши скорби и бедствия суть только естественные следствия наших грехов, об этом свидетельствует также и опыт, давая нам видеть, что пред нравственным добром физическое зло теряет свое значение и свою силу. Потеря детей, родных, знакомых – для нас тяжкое зло, для праведника – только дело справедливости: *«Господь дал, Господь и взял! Буди имя Господне благословенно отныне и до века!»* (Иов.1:21) Отнятие имущества – для нас бедствие, для праведника оно не имеет никакого значения, ибо «нельзя отнять что-либо у того, кто ничего не имеет»; ссылка – для нас тяжкое наказание, для праведника – дело безразличное, ибо вся земля Господня (см. Пс.23:1); смерть – для нас страшное зло, она лишает нас земных привязанностей, она страшна нам, ибо, при нашем неверии в загробную жизнь, она есть наше уничтожение, или же отворяет нам врата в место вечных мучений, если мы веруем в них; для праведника она – приобретение (см. Флп.1:21), ибо служит средством скорейшего воссоединения с Христом и достижения вечного блаженства.

Правда, вследствие первородного греха, мы вместе с бытием получаем природу не ту, которую имел Адам в раю до своего падения, а ту, которая в нем обнаружилась уже после грехопадения и после изгнания из рая, – природу, зараженную грехом, восприимчивую к болезням и страданиям, обреченную на тяжелые труды, с помраченным разумом, способным к заблуждениям и ошибкам, с извращенной волей, которая стала более расположена к злу, чем к добру. Но можно ли смотреть на наследуемую природу как на *наказание* за грехи других? Унаследование той или другой природы как в мире вообще в царстве растений и животных, так и в мире человеческом, есть явление естественное и всеобщее, а следовательно и справедливое.

Сущность его состоит в том универсальном законе, по которому между причиною и явлением сохраняется внутренняя или родственная связь и явление заимствует свое первоначальное содержание непосредственно из своей причины. Яблочко от яблони далеко не откатывается, говорит

старая пословица. Каков отец, таков и сын; какова мать, такова и дочь. Это нужно сказать как о животных, так и о человеке. Что бывают исключения, этого никто отвергать не станет. Но исключения и зависят от исключительных условий. Говоря же вообще, никто не будет возражать против того, что закон наследственного усвоения характерных свойств рода, или породы есть закон естественный и всеобщий. Психиатр, прежде лечения умалишенного, исследуя причины болезни, обыкновенно интересуется решением вопроса, – не страдали ли психическим расстройством родители или предки больного. Тот же вопрос обыкновенно ставится, когда речь идет о человеке, страдающем запоем, сифилисом, золотухой, даже чахоткою и т. д. Вообще нужно сказать, что новейшая наука приписывает весьма важное значение так называемой теории атавизма при изучении человеческого организма; но то же самое нужно сказать и о духовных силах человека, – его умственных дарованиях, его идиотизме, его характере, темпераменте и т. д. Но закон унаследования, как закон естественный, не может быть поставлен человеку ни в заслугу, ни в преступление, а потому и унаследование той или другой природы мы не можем считать ни наградой, ни наказанием; а тем более не может быть речи о наказании, когда мы унаследуем греховную природу наших прародителей. Мы не считаем нарушением справедливости, когда мы унаследуем от своих родителей *добрые* природные свойства – здоровый организм, гениальные способности, ровный и спокойный темперамент; почему же мы должны считать нарушением справедливости, когда мы получаем от родителей дурные предрасположения? Отец и мать дают нам ту природу, которую сами получили от своих родителей, и то, что они сами привнесли в нее – хорошее и дурное.

Здесь ставят вопрос: почему же мы именно унаследовали ту природу Адама – греховную и порочную, которою обладал Адам после грехопадения и изгнания из рая, вместе со всеми связанными с нею скорбями и бедствиями, а не ту чистую и невинную, которую имел он в раю до своего грехопадения? Потому, говорит Божественное Откровение, что «в Адаме *все*

мы согрешили» (см. Рим.5:12). Как понимать это, – Слово Божие подробно не объясняет нам; но до известной степени это понятно само собой. У Адама не было детей до его падения; следовательно, до падения Адам был отдельным лицом, и всем человечеством; вся человеческая природа заключалась в нём одном и его жене, а потому в содеянном грехе, можно сказать, участвовал не один только Адам, как отдельный человек, но *вся* природа человеческая, или, что то же, – все человечество; не было в то время и других людей, от которых бы могло произойти человечество, и природа которых не была бы извращена грехом. Адам остался единственным и естественным родоначальником всего человечества; но как из зараженного источника течет зараженный поток, так оказывается совершенно естественным, если от греховного Адама произошло и зараженное потомство, так как отец и мать, как мы сказали уже, по природе, могут сообщать своим детям только то, что имеют сами. Во всяком случае то, что от согрешившего Адама все его потомки унаследовали его греховную природу, в этом можно видеть только совершенно естественное явление, которое меньше всего говорит о своей несовместимости с Божественною справедливостью. Если бы потомкам Адама была сообщена природа не та, которую имел сам Адам, когда у него стали рождаться дети, а та, которую он имел до грехопадения, когда от него еще никто не рождался, то это не было бы делом справедливости и естественного действия естественных законов, а делом особенной милости и благодати, на что потомки Адама сами по себе не имели никакого права. Нечто аналогичное мы постоянно наблюдаем в жизни. Чиновник, долгое время находившийся на службе, за дурное поведение ислушание начальству теряет место, а вместе с тем и жалованье, которое было единственным источником содержания его и его семейства. Что бывает с ним и его семействам? Бедствует он, бедствует и семья. Но никто не будет укорять в несправедливости начальника, который, уволив подчиненного от службы и предоставив место его другому, не продолжает семейству уволенного выдавать жалованье, которым оно пользовалось, когда отец семейства состоял на

службе, и которым он обеспечивал свое существование. Если же из сострадания к семейству начальник нашел бы возможным выдавать семейству уволенного какое-либо вспомоществование для обеспечения его существования, то это было бы уже делом не справедливости, а милосердия и человеколюбия.

Не имеет для себя никакого серьезного основания и то возражение, по которому наказание Адама за грехопадение признается чрезвычайно тяжелым и несоответствующим требованиям справедливости. В чем состоит наказание Адама? В сущности, – только в удалении от лица Божия; все остальное – скорби, бедствия, труды, – было только естественным следствием этого удаления. Но такое наказание было вполне естественным и вполне соответственным правде Божией, которая и в наказании проявляет любовь и милосердие. С точки зрения человеческой справедливости Адам за свое грехопадение заслуживал бы гораздо более строгого наказания. Адам не по заслугам своим получил свое бытие, на которое он не имел никакого *права*; сотворение человека есть дело одной любви Божией, дело милости и благодати; но, восстав на Бога, человек уже не имел никакого основания быть предметом особенной любви Божией; а потеряв права на любовь, он должен был утратить и то, что было вызвано ей, т.е., самое *бытие* свое. Но Господь не делает этого, Он не лишает человека того, что дано было ему при сотворении, и что составляло уже его природу: бытие, разум, волю и свободу. «Каждый здравомыслящий человек, – говорит один христианский апологет⁴⁹², – знает, что вместе с своею человеческою природою он обладает двумя дарами – познанием того, в чем состоят его обязанности, и свободным саморешением между добром и злом, между исполнением и нарушением обязанности... Большого знака своего доверия Бог уже не мог оказать нам. Если бы Бог имел в виду только свою славу, Он достиг бы этого и через несвободные творения, действующие с необходимостью. Но почти можно было бы сказать, что честь творений Он предпочел собственной чести, дав им свободу и разум и не отняв этих даров у человека даже и после его грехопадения». Естественно, – пока человек был

другом Бога и повиновался Его святой воле, он был в раю, беседовал с Богом и пользовался Его великими, но незаслуженными милостями, которые и составляли его райское блаженство. Но, став врагом Божиим и восстав против Бога, клеветая на Него и внимая внушениям отца лжи – дьявола, человек, очевидно, уже не мог пользоваться тем блаженством, которое ему было предоставляемо не по требованию справедливости, а по одной любви. Отсюда изгнание из рая, удаление от Бога, было делом только естественным и справедливым, ибо прежде чем Бог удалил от Себя человека, человек сам удалился от Бога. При этом человек не утрачивает ни разума, ни свободы, но лишается лишь *особенной* любви Божией, которой он пользовался в раю. Правда, его разум теперь стал доступен ошибкам и заблуждениям, часто и упорно уклоняется от истины; но он и не был дан человеку совершенным при творении, а лишь со способностью к совершенству; в раю он не был помрачен заблуждениями и ошибками, но – только потому, что там человек беседовал с Богом, слышал Его глас, – и Сам Бог, Источник истины, был, так сказать, непосредственным наставником и руководителем человека. После грехопадения воля человека стала склонною более к греху, чем к добродетели, более – к злу, чем к добру. Но и при сотворении человеку не была дана воля святая и всесовершенная; о возможности уклонения от добра ясно говорит самый факт грехопадения. И если в раю человек был чистым и невинным, то только потому, что пребывал в послушании Богу, – и Сам Бог, по своей благодати, был его охранителем. После изгнания из рая, человек стал работать и трудиться, в поте лица есть хлеб свой; но и в раю он не должен был предаваться лени и бездействию; и рай он должен был *«возделывать и хранить»*. Если в раю труды человека не были тяжелы так, как теперь, то только потому, что там Господь проявлял к нему Свою милость, вследствие чего и внешняя природа была щедрее к другу Божию. После грехопадения человека скорбным уделом его стали болезни, страдания и смерть, «прах ты, и в прах возвратишься!» Но человек и не был создан бессмертным; и в раю – он не переставал быть

«прахом!» Только по одной милости Божией, а не по праву или заслугам, даже не по природе своей, человек мог не умирать: оставаясь в союзе с Богом, пребывая в повиновении и наслаждаясь райским блаженством. И так, все скорби и бедствия, которые испытывает человечество, собственно говоря, и не могут быть названы *наказанием* от Бога; они суть естественные и необходимые следствия, которые повлекло за собой добровольное удаление самого человека от Бога, истинного света и добра, и последование диаволу и собственным похотям. Но по не изреченной благодати и любви Своей, Господь не допустил того, чтобы этот разрыв союза между Творцом и Его разумным творением, был безусловным и окончательным. Божественное Откровение сообщает нам, что, даже при самом разрыве райского союза, Бог дал человеку надежду на его восстановление и примирение, которое снова должно возвратить человеку любовь Божию и соединенное с нею блаженство. А после этого основательно ли говорить, что наказание Адама слишком велико и противоречит требованиям простой справедливости?»

3. О мнимой несоединимости богооткровенного учения о происхождении зла с Божественным Промыслом

Указанием на благодать Божию, явленную в самом наказании, которое принял Адам после своего грехопадения, мы подошли уже и к рассмотрению возражений, по которым появление и существование зла в мире несоединимы будто бы с свойствами Божественной премудрости и Божественной благодати, или, говоря вообще, – с учением Божественного Откровения о Промысле Божиим. Впрочем, учение о Божественном Промысле и разрешение направленных против него возражений было любимым предметом исследования для отцов церкви и выдающихся христианских богословов, вследствие чего наша задача здесь оказывается значительно облегченной. Что появление зла, существующего в мире, должно быть приписано свободе воли человека, ставшего под влияние диавола, на это мы уже указывали; существование зла не только не отрицает Божественного Промысла о мире и человеке, напротив оно именно служит чаще всего поводом наиболее ясного проявления любви и премудрости Божией. Как мать обнаруживает с особенною энергиею любовь к детям слабым и больным, так Господь явно показывает свое попечение о людях, находящихся в скорби и страданиях, ослабевающих в тяжелой борьбе со злом. В этом смысле говорит и Апостол, когда поучает, что где умножаются грехи, там преизбыточествует благодать Божия (см. [Рим.5:20](#)). Сострадание к людскому горю нередко служило побуждением для Иисуса Христа к совершению Его дивных чудес. Любовь Божия часто направляет наши скорби во благо нам, физическое зло обращает, так сказать, в наше лекарство, хотя горькое и неприятное, но в то же время спасительное и целебное, пользуется им как средством для очищения от грехов и усовершенствования в добродетели. «В отношении к физическому злу, – говорит преосвященный Филарет, бывший черниговский архиепископ⁴⁹³, – деятельность Промыслителя

является в поразительном величии. Тогда, как разрушительные силы природы грозят уничтожить не только порядок, но самое существование вещественного мира, незримая сила направляет грозные перевороты к лучшему существованию. Какая мощная сила, какая необъятная мудрость нужны для того, чтобы постоянную борьбу стихий обращать в пользу лучшего порядка!» «В физическом мире, – говорит другой наш известный богослов-философ, профессор Ф.А. Голубинский⁴⁹⁴, бывают частные возмущения порядка: от чего же происходит, что они не распространяются далее и далее, так чтобы по времени разрушились стройные течения в целом?.. Есть на нашей планете случайные, непредвиденные, т.е., не вытекающие из необходимых физических законов, направления стихий, ветров, подземного огня, выступления рек из берегов, но всем этим явлениям положены пределы, начинаясь частными потрясениями, они не разрушают порядка в общем. Есть, например, непредвиденные истребления неделимых во время заразы; но при сем какие-нибудь роды существ не исчезают совсем; после заразы, напр., народонаселение умножается в большей мере, чем в годы благоприятные для физической жизни человеческого рода... Далее, для поддержания физической жизни, земля всегда производит нужное. Бывают неурожаи, вследствие которых происходит голод; но эти разрушительные явления не продолжаются на несколько десятилетий, так чтобы целые народы не могли существовать и целые роды животных погибли. Нет, частные сии бедствия скоро сменяются восстановлением плодородия земли. А по естественному ходу следовало бы ожидать, что допущенное в один год расстройство будет распространяться далее и далее»...

Нравственное зло, как уклонение человека от богоугодного порядка нравственного, имеет свою причину в свободе человеческой воли; но оно также не только не отрицает Божественного Промысла, а напротив, служит поводом для обнаружения особенной любви Божией к человеку. «Промыслитель, – говорит Филарет⁴⁹⁵, – попускает это зло, так как возможность греха неотделима от свободы созданной и не

исключает распоряжений Промыслителя. Бог не желает греха, но свобода его не стесняется Им в её планах. С другой стороны Промыслитель употребляет все, чтобы удержать созданную свободу от греха: воспрещает грех законом, обуздывает наказаниями и умеряет последствия зла». «В царстве нравственных существ, в роде человеческом, – говорит профессор Голубинский⁴⁹⁶, – более уклонений от предустановленного Богом порядка, чем в физическом, потому что могущественной силе свободы, принадлежащей каждому из нравственных существ, предоставлено действовать или согласно с законом, или вопреки ему. Посему видим множество уклонений от нравственного порядка в жизни, как каждого человека, так и целых народов. Между тем там и здесь законы благоустройства всегда восстанавливаются. В истории мира мы видим, что зло никогда не усиливается до такого размера, чтобы совершенно изгладились, так сказать, следы управления Божия... Но по закону вечной Правды в жизни, как каждого человека, так и целых народов постоянно усматривается возмерение нравственного зла физическим наказанием и, следовательно, ослабление его. Мир физический и мир нравственный поставлены в такое между собой соотношение, что первый, как средство для цели, служит к благу нравственных существ с двух сторон, и положительно, и отрицательно, т.е., и благотворительно, и наказательно, и к поддержанию жизни, и к обузданию нравственного зла. Во всемирной истории видим, что вечный закон, определяющий сие соотношение между миром физическим и миром нравственным, постоянно исполняется. Нельзя производить сего от сил сотворенных. В роде человеческом немного найдется таких личностей, которые совсем не увлекались бы частными видами корысти и самоугождения; напротив того, наибольшая часть сильных деятелей увлекается или страстью к завоеваниям и славолубием, или исканием собственного удовольствия, – и, однако, от страстей их, ищущих только своего, какой-нибудь народ не приходит в расстройство на несколько веков. Даже самые возбужденные честолюбием или другими страстями дела завоевателей обращаются в общее благо, так что, под

управлением Божиим, действия бичей человеческого рода бывают произвольным орудием планов наказания и помилования. Где в народе усиливается нечестие, растление нравов, там допускается этим бичам производить разрушения, истреблять много людей, изменять границы государств. Очистительное сие наказание продолжается на время, потом порядок общественной жизни опять восстанавливается. Грозные завоеватели действуют в обществах человеческих подобно бурям в природе. Бури хотя производят много потрясений и частных переворотов в природе, но очищают воздух, так что после того он становится благораствореннее. Подобное бывает и в политическом мире после разрушительных действий, производимых завоевателями. Но если бы владычественная сила Божия не умеряла, не обуздывала и не направляла страстей человеческих к благим целям, то восстановление порядка в обществах человеческих было бы необъяснимо для нас».

Существующее в мире зло не только не противоречит учению Божественного Откровения о действии Промысла Божия, а, напротив, так часто служит *поводом* к проявлению любви и милости Божией к людям, что нет ничего удивительного, если некоторые мыслители (оптимисты) в самом зле ошибочно видели нечто доброе или признавали его *меньшим* добром, способным производить большее (т.е. добро в собственном смысле). Люди верующие и здравомыслящие, внимательно следящие за событиями своей жизни и жизни других людей, опытно знают, что Бог не допустит своих разумно-свободных тварей подвергнуться непомерной для них борьбе со злом, искушению большему, чем какое они могут перенести, они уверены, что рука Промысла Божия всегда поддержит их и не допустит до совершенного падения и гибели. Поэтому, говоря о постигшем их горе, они обыкновенно выражаются так: «Господь посетил нас несчастием». Не только история человечества, но и история жизни каждого отдельного лица, ежедневный опыт свидетельствует нам о том, что зло, которое по природе своей должно стремиться к разрушению и уничтожению всего доброго

и богоугодного, нередко служит поводом к появлению или усилению добра. Общее горе сближает людей, примиряет их, вызывает проявление братской любви, взаимной помощи; оно же часто служит поводом и к пробуждению религиозного чувства, живой веры в Бога. Даже *Ренан* знает факты, когда живая вера в Бога пробуждалась в душах людей неверующих вследствие опозоренной нравственной чистоты женщины и роковой ошибки суда, произнесшего смертный приговор невиновному... Но люди верующие умеют лучше усматривать Десницу Промысла Божия в постигающих их несчастиях. «Кто не бывал на море и не испытывал страха кораблекрушения, говорят они, тот еще не умеет молиться Богу». Потеря близких родных также нередко направляется Божественным Промышлением к возбуждению глубокого религиозного чувства и веры в Бога даже в сердцах неверующих...

Но если оказывается несостоятельным общее возражение неверия о несовместимости существующего в мире зла с учением Божественного Откровения о Промысле Божиим, то также неосновательными должны оказаться и все те частные возражения, которые в этом смысле направляются против учения Божественного Откровения, как о происхождении, так и о существовании зла в мире, и к рассмотрению которых мы теперь переходим.

1. Зачем, – спрашивают, – Бог дал человеку свободную волю, если эта свобода была причиной грехопадения? Отчего Он не создал его неспособным к греху? Эти вопросы, очевидно, имеют такой смысл: зачем Бог не создал человека в виде бездушного камня или, по-крайней мере, в виде бездушной машины? Зачем он создал его способным к личным заслугам, а через то блаженству и счастью? Правда, Гартман ставит бессознательное состояние выше сознательного и разумного; но кто же назовет это рассуждение здравым и разумным? Полуверующий и свободомыслящий Руссо, которого суждение по этому вопросу мы уже привели (гл. I.), очевидно, лучше понимал смысл жизни и достоинство разумно-свободного бытия, чем философ «бессознательного» Гартман. Он с полной обстоятельностью разъясняет мысль, что роптать на Бога за то,

что Он сотворил человека существом свободным и разумным, все равно, что роптать на Него за то, что Он благ, что Он хочет, чтобы человек был блаженным и счастливым. Но почему в таком случае Бог не снабдил человека такою свободой, которая была бы способна только к одному добру и не была бы способна к злу? На этот вопрос мы находим прекрасный ответ в «Беседе» св. *Василия Великого* «о том, что Бог не виновник зла⁴⁹⁷: «Потому, почему и ты не тогда признаешь слугителей исправными, когда держишь их связанными, но когда видишь, что добровольно выполняют пред тобою свои обязанности; поэтому и Богу угодно не вынужденное, но совершаемое добровольно. Добродетель же происходит от произволения, а не от необходимости; а произволение зависит от того, что – в нас; а что – в нас, то свободно. Посему, кто порицает Творца, что он не устроил нас по естеству безгрешными, тот не иное что делает, как предпочитает природе разумной – неразумную, природе одаренной произволением и самодеятельностью – неподвижную и не имеющую никаких стремлений». В самом деле, что такое была бы свобода, которая была бы способна только к одному добру и святости? Во 1) по самому понятию своему в ограниченном и конечном существе, действующему по побуждению мотивов и при условии *выбора* между ними, такая свобода немыслима, а следовательно и невозможна; а 2) если бы человек был создан без возможности падения, то он был бы подчинен в своих действиях закону *необходимости*, не мог бы свободно усовершенствоваться в добре, был бы хорошо устроенной машиной а, следовательно, не имел бы ни заслуг, ни права на блаженство.

2. Но если человек снабжен был свободой воли, с которой соединялась возможность не только нравственного усовершенствования, но и нравственного падения, то зачем, – говорят, – дана была еще заповедь, от нарушения которой зависело грехопадение и появление зла в мире? Какое психологическое значение имеет вообще заповедь, или требование закона для укрепления воли в повиновении свободно избранному авторитету, т.е., в добре и в достижении нравственного самоусовершенствования, – об этом мы уже

говорили, излагая учение Божественного Откровения о происхождении зла в мире. Но вот ответ, который предлагает св. Иоанн Златоуст⁴⁹⁸ на тот же самый вопрос. «Бог, дав заповедь, показал большее попечение (о людях), нежели когда бы Он ни дал её; это видно из следующего. Положим, что Адам, которого воля была так беспечна, как показали последствия, не получил бы никакой заповеди и продолжал наслаждаться блаженством: к худшему или к лучшему повела бы его беспечность и изнеженность от этих наслаждений? Для всякого очевидно, что он, ничем не озабоченный, дошел бы до крайней степени зла. Если он, еще неуверенный в бессмертии, только с сомнительной надеждой на него, дошел до такой гордости и безумия, что надеялся сделаться богом, хотя и видел, что обещавший ему это ни в каком отношении не заслуживает доверия, то до какого безумия не дошел бы он, если бы, несомненно, обладал бессмертием? Какого бы не сделал греха? Стал ли бы когда-нибудь повиноваться Богу? Обвиняя Бога, ты поступаешь так, как те, которые стали бы винить запрещающего блудодеяние за то, что слышавшие это запрещение станут блудодействовать. Не крайне ли безумны такие слова? Если бы к человеку, не получившему заповеди, диавол приступил с советом отступить от Бога, то легко склонил бы его к этому; потому что кто по получении заповеди презрел Давшего ее, тот, если вовсе ничего не слышал от Него, скоро позабыл бы даже то, что он находится под властью Господа. Поэтому Бог Своей заповедью заранее научил его, что он имеет Господа, Которому во всем должен повиноваться. Но, скажут, какая польза произошла от этого? Если бы даже ни какой пользы не было и это следовало бы ставить в вину не Богу, преподавшему наставление, а человеку, который не внял этому прекрасному внушению. Между тем дарование заповеди не осталось бесполезным и после её нарушения: и то, что первые люди скрылись, и исповедали грех, и старались снести вину преступления муж на жену, а жена на змия, – все это показывает, что они убоялись, вострепетали и признали над собою власть Божию. А как полезно было от сатанинской надежды быть богами перейти к такому страху, это понятно для

всякого. Тот, кто мечтал о равенстве с Богом, так смирил и уничижил себя, что боится наказания и мучения и признается в грехе своем! Не бессознательно грешить, а скоро замечать и сознавать грех свой есть дело весьма важное, – начало и путь, ведущий к исправлению и перемене к лучшему». Вообще нужно сказать, что, по меньшей мере, кажется странным рассуждение тех (Реймаруса, Штрауса и др.), по мнению которых виновником зла должен быть признаваем Бог потому, что Он дал заповедь. Если бы, говорят, Он не давал заповеди, то она не могла бы быть и нарушена а, следовательно, не было бы и грехопадения, зла и т. д. Само собой разумеется. Если бы не было издаваемо законов, то они не могли бы быть и нарушаемы. «Законом познается грех» (Рим.3:20). Но тогда каждого законодателя следовало бы признавать виновником всех преступлений, совершаемых подданными! Но кто назовет разумным подобное рассуждение?

3. Далее, – стараются представить Бога виновником зла существующего в мире еще и потому, что Он попустил дьяволу искушать прародителей. Это возражение было бы гораздо полнее, если бы оно было выражено таким образом: отчего Бог не устранил от людей всего, что могло подать повод к борьбе и даже возможности грехопадения? Т.е., мы здесь опять имеем дело с возражением: почему Бог не создал людей безгрешной машиной, не снабдил их свободой без возможности падения или – что то же – свободой, которая бы не была свободой, а необходимостью? Зачем Он дал заповедь? и т. д. может ли стяжать славу непобедимого победителя тот полководец, который никогда не имел бы противника и никогда ни с кем не вел бы сражения? Приведенное возражение имело бы смысл только тогда, когда диавол обладал бы всесильной властью над человеком, так что с ним нельзя было бы вступать в борьбу и выходить победителем. Но Божественное Откровение учит противоположному и представляет нам примеры (Иов), когда человек выходил победителем из борьбы с дьяволом, а Спаситель даже прямо указал нам на пост и молитву, как на средства вполне достаточные для побеждения дьявола. Приведенное возражение могло бы иметь смысл и в том случае, если бы

именно дьявол был виновником появления и существования зла в мире. Но Божественное Откровение не говорит этого. Правда, Ева хотела всю вину грехопадения приписать дьяволу; но это была ложь. Адам последовал внушению не дьявола, а жены своей; следовательно, он мог впасть в грех и без дьявола. Да и Ева последовала богопротивному совету дьявола только потому, что он льстил её собственной похоти, ей самой древо познания добра и зла казалось *«хорошим для пищи, приятным для глаз и вожделенным, потому что дает знание»*; вследствие этого она *«взяла плодов его, говорит Бытописатель (Быт. 3:6), и ела»*. «Если кто скажет: почему Бог не уничтожил древнего искушителя, – говорит Златоуст⁴⁹⁹, – то (ответим, что) и здесь он поступил так, заботясь о нас. Если бы лукавый овладевал нами насильно, то этот вопрос имел бы некоторую основательность; но так как он не имеет такой силы, а только старается склонить нас (между тем как мы можем и не склоняться), то для чего же устранять повод к заслугам и отвергать средство к достижению венцов?.. Хотя настоящий вопрос касается, по-видимому, дьявола, то такое умствование, простираясь далее по связи мыслей, во многих отношениях поведет к обвинению и порицанию Промысла Божия и подвергнет нареканию все мироздание. Так оно осудит создание уст и глаз; потому что через глаза многие получают пожелание того, чего не должно желать и впадают в прелюбодеяние, а устами иные произносят богохульства и преподают пагубное учение. Неужели же поэтому людям надлежало быть без языка и без глаз? Так отсечем и ноги, отрубим и руки; потому что руки иногда обагрятся кровью, а ноги бегут на грех. И уши не могли бы избежать такого же строгого осуждения, потому что и они воспринимают тщетную молву и передают душе пагубное учение; отсечем же и их. А если так, то и пища, и питье, и небо, и земля, и море, и солнце, и луна, и хор звезд и все роды бессловесных животных, – все они на что будут полезны, когда тот, для кого они созданы, обезображен столь жалким образом? Видишь ли, до каких смешных и нелепых мыслей неизбежно доводит такое умствование? В другом месте⁵⁰⁰, рассуждая об этом же самом предмете,

великий святитель говорит: его (диавола) Бог оставил здесь для того, чтобы тебя сделать крепче, чтобы подвижника показать в большей славе, чтобы борьба была важнее. И так, когда кто будет говорить: для чего Бог оставил диавола? – скажи ему вот какие слова: бдительным и внимательным (диавол) не только нисколько не вредит, но и приносит пользу, – не по своей воле, потому что она зла, но по мужеству тех людей, потому что они пользуются его злобою, как должно».

4. По существу совершенно одинаковым характером с вышеприведенными возражениями отличается и следующее: Зачем Бог допустил произрастать в раю такому опасному дереву, каким оказалось и древо познания добра и зла? Отчего Бог совсем не удалил его из рая? Другими словами это возражение можно предложить в такой форме: отчего Бог не создал человека недоступным никакому искушению? Ответ на это возражение дан уже нами в выше изложенном. Впрочем, желающие могут найти более обстоятельное рассуждение, по этому именно вопросу в «Записках» Филарета, бывшего Московского митрополита, на книгу Бытия⁵⁰¹.

5. Из возражений, направленных против мнимой несовместимости *существования* зла в мире с учением Божественного Откровения о Промысле Божиим, заслуживает внимания следующее: почему Бог допускает праведным – страдать, а нечестивым – благоденствовать? Недоумение это слишком старо; его высказывает уже Иов; но несомненно, что и еще до времен Иова оно занимало лучшие умы человечества. Затем оно было предметом многочисленных рассуждений лучших христианских богословов и философов; но, к сожалению, и до сих пор принадлежит к вопросам неразрешенным. Главное затруднение в разрешении этого сомнения состоит в том, что не все согласны между собой в определении счастья и несчастья и в указании истинного смысла земной жизни. Если одни – верующие в личное бессмертие человека – смотрят на земную жизнь только как на время подвигов для приготовления к вечной будущей жизни, где каждому Вечная Правда воздаст по делам его на земле, где праведники будут наслаждаться неизреченным блаженством, а

грешники будут преданы вечным мучениям, то другие – неверующие в личное бессмертие человека – напротив цель земной жизни полагают только в ней самой, а потому и счастье или, – вернее – мздовоздаяние, по их мнению, должны быть здесь на земле. Отсюда, – одни считают счастливым того, кто обладает земными благами – богатством, высоким общественным положением, почетом и т. д., другие напротив, полагая счастье только в душевном спокойствии, достигаемом через подавление собственных чувственных и эгоистических страстей, не придают никакого существенно-важного значения всем так называемым земным благам, потому что они причиняют скорбь и беспокойство и таким образом, разрушают то, что признается возможным на земле счастьем. Но так как цель земной жизни в ней самой видят лишь люди неверующие в личное бессмертие человека, а, следовательно, и в бытие личного Бога, то является только странным, когда они говорят о том, или другом отношении Промысла Божия к существующему в мире злу. И недоумение по поводу того, что в земной жизни часто претерпевают страдания люди высоконравственные и благоденствуют злодеи, для них навсегда должно остаться неразрешимым. Только для ума, просвещенного Божественным Откровением, и сердца, согретого теплой верой в бытие личного всемогущего, премудрого, справедливого и всеблагого Бога, и в личное бессмертие человека это недоумение перестает быть мучительным и неразрешимым. Известно, что даже *Кант*, этот выдающийся ум среди западноевропейских мыслителей, лишь в вере в личное загробное существование души человеческой, нашел разрешение своего недоумения, – почему в настоящей земной жизни нет совершенной гармонии между добродетелью и наградою, пороком и наказанием. Но разрешение этого недоумения в духе веры гораздо раньше *Канта* было предложено многими богоспросвещенными отцами и учителями Церкви. Между ними особенно видное место, конечно, занимает *св. Иоанн Златоуст*. «После того, как нам открыто царствие небесное и обещано воздаяние в будущей жизни, говорит он⁵⁰², уже непристойно исследовать, почему (на земле) праведные живут в скорбях, а порочные – в спокойствии. Если там каждого

ожидает воздаяние по заслугам, то для чего возмущаться здешними обстоятельствами, счастливыми или несчастными?» Между прочим св. Златоуст указывает⁵⁰³ восемь причин, почему святые подвергаются бедствиям в земной жизни. «Первая состоит в том, что Бог попускает им терпеть беды, чтобы они вследствие величия своих заслуг и чудес не впадали скоро в гордость. Вторая в том, чтобы другие не думали о них больше, чем свойственно человеческой природе, и не полагали, будто они боги, а не люди. Третья, – чтобы сила Божия являлась могущественной, побеждающей и умножающей проповедь через людей слабых и связываемых узами. Четвертая, – чтобы яснее обнаружилось терпение их самих, как людей, которые служат Богу не из-за награды, а являют такое благомыслие, что и после великих бедствий обнаруживают чистую любовь к Нему. Пятая, – чтобы мы любомудрствовали о воскресении. В самом деле, когда ты увидишь, что муж праведный, исполненный великой добродетели, терпит без конца бедствия, так и уходит из этого мира, то ты невольно вынужден будешь подумать о тамошнем суде, потому что если люди не дозволяют трудящимся за них уйти без награды и воздаяния, то гораздо больше Бог не захочет когда-нибудь отпустить не увенчанными тех, кто столько потрудился; а если Он никогда не захочет лишить их воздаяния за труды их, то необходимо должно быть какое-нибудь время после здешней смерти, в которое они получают воздаяние за здешние труды. Шестая (причина) в том, чтобы все, подвергающиеся несчастьям, имели достаточное утешение и облегчение, взирая на них и помня о случившихся с ними бедствиях. Седьмая, чтобы, когда мы призываем вас (подражать) добродетели их каждому из вас говорим: «подражай Павлу и соревнуй Петру», вы, по причине чрезмерной высоты заслуг, не подумали, что они были людьми иной природы, и не отказались боязливо от подражания. Восьмая, чтобы, когда нужно ублажать и сожалеть, мы знали, кого нужно почитать блаженным, а кого жалким и несчастным». Сам Господь наш Иисус Христос приходил на землю для того, чтобы победить мир, – уничтожить грех, проклятие и смерть;

Своим последователям Он также заповедал вести борьбу со злом, господствующим в мире, но борьба невозможна без лишений, страданий и скорбей. Вот почему каждый христианин даже должен быть «скорбным» в этом мире; он должен пить ту же самую чашу страданий, которую испил до конца Сам Господь Иисус: он должен креститься тем же самым страдальческим крещением, которое воспринял Христос. Испытываемые страдания, которые христианин должен переносить безропотно, суть для него несомненное доказательство, что он действительно идет заповеданным крестным путем, что он – истинный последователь Христа. Вот почему вместе с ап. Павлом (Кол. 1:24) христианин не только не должен считать переносимые страдания делом несправедливости, а должен радоваться им. Но эта радость усиливается, когда на основании опыта он познает 1), что в борьбе со злом (страданиями, бедствиями и лишениями) его явно поддерживает всеблагая Десница Божия и 2), что безропотное перенесение страданий или что то же – победа над злом мира приводит его к нравственно-доброму – терпению, смирению, воздержанию, подавлению страстей и вообще к нравственному усовершенствованию. Поэтому, как храбрый воин не боится вступить в борьбу с врагами, ибо победа увенчает его славой за перенесенные лишения, так истинный христианин не страшится предстоящей ему скорби и страданий, зная, что только подвиги в борьбе со злом прокладывают ему путь к желанной конечной цели. Вот почему св. Иоанн Златоуст и говорит⁵⁰⁴: Скорбь великое дело, великое для того, чтобы человек стал доблестным и научился добродетели терпения». Напротив опыт свидетельствует, что так называемые земные блага – богатство, почести, высокое общественное положение, – имея только временный характер, людям невнимательным к себе служат часто в погибель, разжигая их страсти и причиняя им много действительных скорбей, завладев их умом, волей и сердцем⁵⁰⁵. Поэтому истинные христиане в так называемых земных благах не усматривают не только счастья, но и награды в смысле особенного благоволения Божия. Так в духе веры и при свете Божественного Откровения разрешается мучительный

для неверия вопрос, о несоответствии в земной жизни между добродетелью и счастьем, пороком и наказанием!

Б. Мнимонаучные возражения

В своем отрицании истинности учения Божественного Откровения о происхождении зла в мире неверие старается найти для себя опору даже и в результатах опытных наук: *антропологии, геологии и палеонтологии*. Впрочем, при всем своем усердии, противники Божественного Откровения могли отыскать в этих науках только два повода для самых ничтожных возражений. Эти-то два возражения и подлежат теперь нашему рассмотрению.

1) По мнению некоторых, учение Божественного Откровения о происхождении и распространении зла в мире не может быть признано удовлетворительным потому, что нельзя будто бы допустить, чтобы весь род человеческий произошел только от одной супружеской четы – Адама и Евы, как учит Библия. Для подтверждения этого мнения стараются найти основания с одной стороны в самой Библии, с другой – в антропологии.

Уверяют, что рассказ о сотворении мужа и жены, находящийся в первой главе книги Бытия (Быт.1:26 – 29), имеет в виду совершенно иных людей, чем рассказ о сотворении Адама и Евы, помещенный во второй главе той же книги (Быт.2:7 – 25), и потому предполагают, что были люди еще раньше Адама (преадамиты) или, по крайней мере, одновременно с Адамом (коадамиты). В подтверждение этого предположения ссылаются еще: а) на занятие Каина звероловством, и на занятие Авеля скотоводством, из которых первое предполагает орудия, изобретенные, конечно, людьми, жившими раньше Каина, второе – воров, от которых нужно было оберегать стада; б) на страх Каина по убиении брата, что *всякий* встретивший его, убьет его; в) на жену Каина и, наконец, г) на построение Каином целого города в земле *Нод*. Если Авель, говорят, был убит, то Каин мог бы бояться кровавой мести только со стороны одного Адама; но если он боится *всякого*, кто встретится с ним, то, очевидно, сама Библия предполагает, что кроме Адама и Каина, тогда было уже много людей. Из Библии мы не знаем, чтобы у Адама были дочери, и если Каин имел

жену, то, очевидно, он взял ее из какого-то племени, происшедшего не от Адама. Наконец, рассказ о построении целого города ясно свидетельствует будто бы о том, что в то время уже было много людей; ибо нельзя предполагать, что один Каин с женой мог построить и населить целый город.

Что в 1 и 2 главах книги Бытия содержится рассказ о сотворении одной и той же прародительской четы, только во 2 гл. это сотворение излагается с большими подробностями, это ясно для каждого, кто с беспристрастием прочитает эти священные рассказы; иначе нужно допустить, что Бог дважды творил мир, так как и во 2 гл. рассказ о сотворении Адама поставляется в непосредственную хронологическую связь с сотворением мира. Ничего не говорят в пользу преадамизма и коадамизма также и те различия, на которые указывается в обоих рассказах о сотворении человека, именно, – что, по первому рассказу, Бог создал просто человека и при том *«по образу Своему, по образу Божию сотворил его, мужчину и женщину сотворил их»* (Быт.1:27), а по второму – Бог сотворил именно Адама из праха земного, причем не упоминается о том, что Бог сотворил Адама и Еву именно по образу Своему. Тот же самый Бытописатель, которому принадлежат оба эти рассказа, в 5 гл. своей книги, начиная излагать «родословие Адама» как бы объединяет их, говоря: *«Вот родословие **Адама**: когда Бог сотворил человека, по подобию Божию создал его, мужчину и женщину сотворил их, и благословил их»* и т. д.

Из указания Библии на то, что Каин ловил зверей, заключать к существованию преадамитов, которые должны были заниматься изобретением охотничьих орудий и принадлежностей, – не только неосновательно, но просто странно. Чтобы прийти к такому заключению, нужно предполагать, что Каин отправлялся на охоту не иначе, как снабженный сложными охотничьими орудиями и принадлежностями, подобно охотникам нашего времени. Но о патриархальном времени нельзя ничего подобного думать. Для того же, чтобы Каин мог отправиться на охоту с какою-либо дубиною или рожном, нет нужды допускать существование преадамитов.

То же самое нужно заметить и о занятии Авеля. Абель пас стада. Это значит, что он перегонял их с одного пастбища на другое, водил к водопою, защищал от нападения хищных зверей. Но чтобы он оберегал свои стада также и от преадамитов или коадамитов, занимавшихся воровством, – этого из Библии вовсе не следует.

Рассказ о том, что, после совершения братоубийства Каин боялся, что всякий, встретившийся с ним, убьет его (Быт. 4:14), действительно дает основание думать, что в то время на земле было уже много людей. Но что же отсюда следует? Во всяком случае, и здесь нет нужды говорить о преадамитах или коадамитах. Адам прожил 229 лет (Быт. 5:3) до рождения Сифа, т.е., до братоубийства, после которого Каин стал бояться кровавой мести. По математическому расчету Бурдаха⁵⁰⁶ до сих пор никем не опровергнутому, если на супружескую чету полагать средним числом только по четыре человека детей, то от Адама и Евы по истечении 1000 лет (при отсутствии смертности, произошло бы вдвое большее количество народонаселения, чем какое существует теперь (около 1500 миллионов). Отчего же нельзя предполагать, что и за 229 лет потомство Адама умножилось настолько, что Каин боялся кровавой мести за убийство родного брата от всякого встретившегося с ним? Опасение Каина за свою жизнь, как справедливо замечает профессор Н.П. Рождественский⁵⁰⁷, гораздо больше говорит за то, что в его время существовало на земле только одно семейство – семейство Адама, чем за то, что в это время были какие-нибудь *преадамиты* или *коадамиты*, вообще люди происшедшие не от Адама. Если Каин боялся быть узнанным вне эдемской земли, как братоубийца, то это прямо предполагает, что никакого другого семейства, стоящего вне фамильной связи с родом Адама, в то время не было на земле. Предполагаемые преадамиты или коадамиты вне эдемской земли не могли узнать Каина как братоубийцу, потому что его злодеяние могло быть им неизвестно; кроме того, как люди чуждые всякого племенного родства с родом Адама, имеющие (как это предполагается означенными гипотезами) совершенно особенных родоначальников, они не могли иметь

никаких родственных побуждений мстить братоубийце убийством за убийство. Ясно, что у Каина не было никакой мысли о их существовании, когда он высказывал свое опасение».

После сказанного уже можно объяснить себе и то, откуда Каин мог взять себе жену.

Правда, с некоторыми подробностями Библия повествует только о трех сыновьях Адама: Каине, Авеле и Сифе; тем не менее, в ней встречается (Быт. 5:4, 5) и общее замечание о том, что, прожив девятьсот тридцать лет, Адам «родил сынов и дочерей». Ясно, что Каин мог вступить в брак с одной из девиц, принадлежавших к потомству его отца или братьев.

Построение города в земле Нод также ничего не говорит в пользу предположения о существовании преадамитов или коадамитов. Ибо что такое город первобытного патриархального времени? Не более как укрепленное земляным валом или бревнами место для некоторой безопасности человека. А такое укрепление для себя мог устроить сам Каин без всяких помощников....

Гораздо серьезнее те возражения против единства человеческого рода, которые высказываются неверием во имя новейшей опытной науки, начиная от сравнительной анатомии и кончая сравнительным языкознанием.

Антропологи – полигенисты уверяют, что человеческий род произошел не от одной супружеской пары (Адама и Евы), а от многих *видовых* прародителей, признавая, однако же, один *животный* корень (обезьяновидное существо) для всего человечества. По их мнению, между людьми существуют такие резкие органические и психические различия, которые не позволяют всех людей подвести под один вид.

Замечательно, что это мнение принадлежит тем именно людям, которые в других случаях охотно допускают возможность происхождения от одного общего родоначальника как людей, так и обезьян, и даже всех вообще организмов, именно от одной первоначальной клеточки, и которые утверждают даже, что «различие между профессором и

носорогом» не столь велико, чтобы нельзя было найти для того и другого общего предка всех позвоночных животных⁵⁰⁸.

Видовыми органическими различиями между человеческими племенами, не допускающими будто бы признания единства человеческого рода, указанные ученые считают: а) устройство черепа (его внешний вид и емкость), б) цвет волос и в) цвет кожи. Уже по одному этому мы можем судить о тенденциозности противников единства человеческого рода. Когда речь идет о собаках, они всех собак относят к одному виду, хотя между мопсом и гончей, напр., гораздо более можно указать отличительных признаков, чем между людьми отдельных рас. Мало того, в лице дарвинистов, как мы сказали выше, они охотно могут допустить, что все люди произошли от обезьян, хотя обезьяны также имеют черепа весьма различного устройства, не мешающие им, однако же, принадлежать к одному и тому же типу или виду обезьян. Но когда речь заходит об учении Божественного Откровения, тогда они находят основание не доверять ему потому только, что у одних людей – черные волосы, а у других рыжие. Как неосновательно судить о людях по форме и емкости черепа, можно видеть из того, что череп гениальнейшего композитора (Антон Рубинштейна) обладал всеми характеристическими признаками черепа идиота. Следовательно, как легко по черепу смешать гениальность с идиотизмом! Еще менее существенным признаком человеческого вида следует считать цвет волос и цвет кожи. Даже *Дарвин* находит, что цвет кожи, считающийся наиболее резким отличием человеческих племен, не может быть признаваем существенным признаком вида, так как не подлежит сомнению, что он зависит от влияния климата, воздуха, воды и пищи. Негритянское дитя при своем рождении только в незначительной степени своею красною кожей отличается от цвета кожи европейцев; но около восьми дней спустя после рождения оно становится уже черным. Ясно, что черный цвет кожи не столько есть признак вида по природе, сколько результат климатических влияний. Нельзя не заметить, что от севера к югу, от холодных стран к тропическим белый цвет кожи среди человеческих племен постепенно переходит в черный.

Это впрочем, нужно сказать не только относительно человеческих племен, но даже относительно животных и растений, которые в жарких странах всегда темнее, чем в северных. Белого медведя можно встретить только на крайнем севере. Известный ученый Раух, автор весьма серьезного исследования о «единстве рода человеческого» (1877 г.) так объясняет черный цвет кожи у африканских негров. По его мнению, в жарких тропических странах воздух беден кислородом и поэтому легкие сами по себе не могут в надлежащем количестве выделять углерод крови, который, дабы не было нарушено в организме равновесие, должен быть удаляем уже усиленной деятельностью других органов. Таким образом, жаркий и вследствие этого скудный кислородом воздух производит изменение органически-химических процессов, перегорание углерода происходит только недостаточно, почему он не вполне может быть удаляем обыкновенным способом. Уменьшенная деятельность легких имеет своим следствием усиленную деятельность кожи, и последняя должна выделять из организма вещества, которые при других условиях выделяются легкими. Но непосредственное влияние теплоты и света на эти выделяемые вещества производит химическое разложение их, прежде чем они проникают через верхнюю кожицу, причем часть углерода задерживается и сообщает цветовым клеточкам кожи более или менее темную окраску⁵⁰⁹. Что цвет кожи зависит от влияния климатических условий, это доказывают многие опыты. Так, не может не обращать на себя внимания тот факт, что очень часто встречаются весьма различные цвета кожи даже в одной и той же расе: в верхней Аравии арабы имеют светло-желтый цвет кожи, в Мекке – коричневый, на Ниле и в Сахаре – совершенно черный; кавказцы, живущие в Европе, имеют белую кожу, в Индии – коричневую, в Абиссинии – черную; евреи в Барабинской степи – обыкновенно бывают светло-белыми, в Германии – желтоватыми, в Конго – черными; у американских индейцев в Парагвае кожа белая, а у живущих в Калифорнии – черная. Правда, не было случая, чтобы черный негр, выросший на юге Африке, стал белым, несколько лет прожив в Европе. Но тем не менее были случаи, что негры, переселившиеся в

Америку заметно изменялись по цвету своей кожи, спустя два или три года, – их кожа мало-помалу теряла свой черный лоснящийся цвет и становилась более светлой. Впрочем, по свидетельству *Люкена*, которому также принадлежит весьма серьезное исследование о «единстве рода человеческого», один негр, поселившийся в Голландии, скоро из черного стал коричневым. Другой негр с детства привезенный в Венецию, также утратил свой первоначальный цвет кожи и стал, по крайней мере, не чернее европейца, страдающего желтухой; а об одной негритянке из Занзибара рассказывают, что в Каиро у ней облупилась верхняя кожа и потом стала даже белой⁵¹⁰.

Вообще же нужно сказать, что между человеческими расами нет таких резко определенных и характеристических черт, которые бы являлись исключительными для человеческих племен; напротив черты одной расы так легко переходят в другую расу, что ученые и до с их не согласны между собою относительно того, сколько вообще следует признавать всех человеческих рас. Так одни, – *Линней*, *Вайтц* и *Кювье*, утверждают, что всех рас – 3, другие – *Блюменбах* и *Бурмейстер* – 5, *Бюффон* – 6, *Бричард* – 7, *Агассиц* – 8, *Геккель* – 12 видов и 36 рас, а есть и такие, которые доводят число рас до 60. Более интересным представляется указание на те психические видовые различия, которые будто бы служат препятствием к признанию единства человеческого рода. Полигенисты решительно отказываются причислить многих дикарей к одному виду с цивилизованными европейцами. Так будто бы различны умственные и нравственные силы многих человеческих племен! В особенности последователи *Дарвина* восстают на этом основании против учения о единстве человеческого рода. Они утверждают, что по умственным и нравственным способностям даже многие породы обезьян стоят выше дикарей. «Кто видел таких людей, тот едва ли может убедить себя, что они подобные нам творения и жители одного и того же мира» (слова *Дарвина*).

В своем сочинении – «*Der Mensch und seine Stellung*» – известный материалист – *Бюхнер* собрал из рассказов различных путешественников множество фактов,

свидетельствующих об уме и нравственном чувстве обезьян и доказывающих, что последние только степенью отличаются от дикарей. По его словам⁵¹¹, есть люди и человеческие расы, едва обладающие большим рассудком, чем некоторые животные, и которые столь же мало, как и животные имеют понятие о религии или нравственном мире. Племена, стоящие на самой низшей ступени духовного развития, так называемые островитяне Великого океана и африканцы, чужды будто бы каких бы то ни было общих идей, или абстрактных понятий. О прошедшем и будущем они не заботятся, они живут только настоящим. Австралиец не имеет слов для понятий – Бог, религия, справедливость, грех и т. д.; он почти не знает другого ощущения, кроме голода и жажды. Первобытные жители Новой Каледонии у путешественников изображаются людьми без всякого стыда, без всякого нравственного побуждения, вероломными, неверными, лукавыми. Восточноафриканские негры, если верить английскому путешественнику Буртону, также оказываются существами без всяких нравственных понятий, без всякого мышления, простирающегося за пределы ближайшего круга чувственно воспринимаемых предметов, без поэзии, без веры, кроме грубейшего суеверия, лживыми и упрямыми. Негров, известных под названием «Кичей», путешественник Бакер называет настоящими обезьянами. Жители Филиппинских островов не имеют будто бы никакого влечения к общественной жизни, не строят жилищ, постоянно бродят по горам и лесам, а спят под деревьями. Индийские дикари также не многим отличаются от животных; вместо одежды жены их закрываются ветвями деревьев, питаются отчасти вареным рисом, отчасти дикими плодами и кореньями, нет у них ни жрецов, ни воспитания, ни письма, ни богопочитания, а есть только одни суеверные обряды; единственными орудиями их являются стрела и лук, да топор для рубки дров. Еще более в жалком положении находятся жители Огненной земли: они – людоеды по привычке, умерщвляют и едят своих старых женщин охотнее, чем своих собак, ходят совершенно нагими; их отвратительные лица вымазаны грязной краской, такой же краской вымазана вся их

кожа, волосы сбиты и не чесаны, голос – хриплый, манеры – грубые и т.д., и т.д.

Макс Мюллер представил нам много доказательств того, что не всем рассказам путешественников следует верить, так как отчасти по невежеству, и неумению, отчасти по небрежности и легкомыслию, а отчасти по предубеждению и под влиянием ложных воззрений путешественники часто преподносят читающей публике совершенно ложные сведения, или просто басни собственной фантазии. Но пусть даже будет правда все то, что нам они рассказывают о дикарях. Что же отсюда следует? Конечно, *люди* эти жалки в своем нравственном огрубении и умственной неразвитости; но тем не менее они все же *люди*; *людьми* называют их даже и сами путешественники и не смешивают их с обезьянами. Правда, они не имеют правильных религиозно-нравственных понятий, живут они одной только животной жизнью. Но «чтобы найти грубых людей, – справедливо говорит *Баумштарк*⁵¹², – нет нужды ходить к дикарям. Как известно, и между европейцами в городах и селах бывают индивидуумы, которые живут только для настоящего, единственная цель жизни которых – чувственное наслаждение и у которых все увещания и наставления о нравственности падают на невосприимчивую почву, – но в человеческом достоинстве их, однако же, никто не сомневается».

Как ни жалко умственное и религиозно-нравственное состояние дикарей, по описанию различных путешественников, но даже и эти дикари несравненно выше стоят самых смысленых обезьян. Нет у них чистых религиозных представлений, – но у них есть все-таки хотя суеверные обряды (у цивилизованных европейцев часто не бывает ни того, ни другого!); не отвергают путешественники у них и брака, не сомневаются (напр., John Ross), что нравственный закон написан и в их сердцах; не умеют дикари шить себе одежды, – но они заменяют ее раскрашиванием своего тела и древесными ветвями; ясно, что они ходят не совсем голыми; есть у них даже и инструменты хотя и не совершенные... Ничего подобного ни один путешественник не говорит об обезьянах. Но что для нас самое главное, так это то, что и самые грубые дикари обладают

даром слова и способностью, как к умственному, так и к религиозно-нравственному развитию. Сколько ни было сделано дарвинистами попыток – научить обезьян говорить, – ни одна из таких попыток не увенчалась успехом. Напротив, дикари быстро усваивают науки и искусства и не редко по успехам даже превосходят своих европейских товарищей. Один африканский дикарь – негр, по имени Баннакер, уже будучи в зрелом возрасте, стал учиться читать и писать, затем прекрасно изучил арифметику, свободное время посвящал занятиям по астрономии, а в последствии стал даже автором многих сочинений и знаменитым специалистом в области астрономических наук⁵¹³. Другой негр стал, говорят, дельным актером; дикий кафф, получив в Англии серьезное образование, вышел отличным проповедником; один готтентот, взятый дикарем в Европу, по словам Рауха, скоро выучился говорить и писать по-английски и по-голландски, как на своем родном языке и кроме того говорил на всех диалектах южной Африки. Даже Дарвин знал трех дикарей, принадлежавших к жителям Огненной Земли, которые прожив несколько лет в Англии, могли говорить уже по-английски и обнаружили обыкновенные духовные способности, свойственные всем людям; а дикари Огненной Земли, как известно, принадлежат к самой низшей и самой грубой человеческой расе. Гумбольдт с похвалой отзывается об умственных способностях дикарей из Ориноко. Окум, проживавший долгое время среди индейцев, рассказывает, что когда дети индейцев обучались вместе с детьми европейцев, они не только не отставали от них, но иногда даже своими успехами и превосходили их. Многие путешественники, напр., Мунцингер и Деккен, охотно признают восточноафриканских негров совершенно способными к умственному образованию и развитию, уверяя, что они вовсе не находятся на такой низкой ступени, духовной жизни, как о них обыкновенно думают, а Байке (Baikie) даже пишет следующее из центральной Африки в журнал *Ausland*⁵¹⁴: «Те, которые отказывают неграм в способности к образованию, были бы иного мнения, если бы они могли видеть короля той страны, из которой я пишу. Если бы они могли видеть ту массу дел,

которые ежедневно проходят через его руки, образ и способ, как он управляет своей страной, как он поступает с различными расами своих подданных, его понятия о справедливости, его знакомство с каждой частностью, они были бы вынуждены признать, что, по крайней мере, один африканец – человек разумный. Но подобных примеров много». Не подлежит сомнению, что степень умственного развития того или другого человеческого племени находится в весьма сильной зависимости от тех внешних климатических и географических условий, среди которых оно живет. Эта истина признана уже многими учеными антропологами. В холодных странах, где человек вынужден бороться с нуждой и недостатком и где забота о приобретении средств для удовлетворения самым насущным потребностям жизни поглощают все его время и силы, там, по справедливому заключению Рауха⁵¹⁵, высшая культура возможна столь же мало, как и в безводных степях или песчаных пустынях; вот почему эскимосы и лапландцы уже вследствие климатических условий своего местожительства, пожалуй, навсегда исключены из цивилизации; они, как говорит Гюйо, подобны нищему, который рад куску черного хлеба, а уж куда ему думать о киселе. Но поставьте этих дикарей в более благоприятные условия жизни, – и вы увидите, насколько они также способны к умственному развитию и цивилизации.

Сказанного, конечно, достаточно для того, чтобы видеть, как несправедливы и эгоистичны антропологи-полигенисты, не желающие признавать жалких дикарей своими братьями по крови и происхождению потому только, что они искалечены в своем человеческом достоинстве внешними условиями жизни. Они указывают на различие формы и емкости черепа, на цвет волос и кожи, как на признаки, не позволяющие признать единство человеческого рода; но как мы видели, эти признаки имеют чисто случайный характер и зависят от внешних условий, а не от самой природы человеческой. Между прочим, у дикарей есть много существенных, как органических, так и психических признаков, общих для всех людей без исключения, но обыкновенно оставляемых полигенистами без внимания, таковы: одинаковое устройство человеческого тела (грудная

кость, сердце, желудок, легкие, печень, почки, нервная система, мускулы, строение органов речи и т.д.), одинаковая средняя скорость кровообращения и биение пульса, одинаковый период беременности, одинаковая продолжительность жизни, одинаковый состав крови, одинаковость среднего роста для людей, к какой бы расе они не принадлежали, одинаковое число зубов, расположенных в одном и том же порядке, без промежутков, одинаковое положение большого пальца, гладкая кожа, покрытая волосами только в определенных местах, плодородность потомства от лиц, принадлежащих к различным расам; а из душевных способностей – одинаковость законов, по которым развивается как познавательная способность или рассудочная деятельность, так равным образом и другие психические силы: способность образования понятий, воля, чувства – религиозное, интеллектуальное, нравственное и эстетическое, а также – память, внимание, дар слова. Наконец, как мы видели уже, дикари обнаруживают заметное единство со всем родом человеческим даже в своих религиозных верованиях и преданиях, по крайней мере, о происхождении зла, господствующего в мире. Ясно, что этих оснований для признания единства человеческого рода недостаточно только для тех антропологов, которые уже наперед решили не признавать такого единства.

Впрочем, справедливость требует сказать, что полигенисты приводят и некоторые другие, но уже второстепенные, и потому недостаточно серьезные основания, которые будто бы не позволяют им признать единство человеческого рода.

Так, они утверждают, что, при предположении происхождения всего рода человеческого от одной супружеской четы, нельзя будто бы объяснить, каким образом появились люди в Америке или на островах Тихого океана. Но более внимательное изучение жизни, нравов, обычаев, языка, верований и преданий этих дикарей привело ученых антропологов к заключению, что их нельзя признать какими-то самородками (автохтонами), но что и они вышли из Азии, этой общей колыбели рода человеческого. Нельзя не видеть, напр., сходства между американскими индейцами и азиатскими

монголами; это сходство так велико, что его должен был признать даже ярый противник учения о единстве рода человеческого *Бурмейстер*; по его заключению, «монгольская или татарская раса ближе всего примыкает к американским народам». При этом следует обратить внимание на то, что сходство между американскими туземцами и азиатскими монголами не ограничивается одними лишь физическими чертами, но распространяется также на их нравы, обычаи и религиозные воззрения. Такое же сходство заметно между обитателями различных островов Тихого океана и азиатскими народами, как по физическим чертам, так равным образом по языку, нравам, обычаям и религиозным верованиям. С этим согласен даже *Геккель*, как кажется, первый открыто объявивший мнение дарвинистов о происхождении человека от обезьяны.

Но каким образом из Азии народы могли переселиться в Америку и на острова Тихого океана? Точного ответа на это, конечно, дать нельзя; но всегда возможны весьма правдоподобные предположения, – в виду которых приведенное возражение теряет всякое серьезное значение. Так, прежде всего, указывают на Берингов пролив, через который народы Азии легко могли переселиться в Америку. Азия и Америка, разделяемые Беринговым проливом, на 68° северной широты отстоят одна от другой на 13 миль; на этом пространстве находятся три острова Гвоздевых и один остров Ратманов, с которых видны оба материка – азиатский и американский.

Зимой это пространство даже замерзает, а потому если летом легко переехать (и переезжают) этот пролив на небольших лодках, то зимой его можно переходить пешком или переезжать на санях. С другой стороны легко переселиться из Азии в Америку и цепью Алеутских островов, которые так близко расположены друг к другу, что как бы составляют естественный мост. Здесь почти теряется линия, разделяющая Азию от Америки, – и если теперь на небольших рыбацких лодках алеуты часто переезжают, как в Азию, так и в Америку, то почему же нельзя предположить, что таким именно путем

переселились из Азии первые поселенцы Америки. Мы ложно представляем себе мужество и способности древних, когда не допускаем для них возможности без наших пароходов перебраться из Азии в Америку. Но если мы примем во внимание, что, по китайским источникам, моряки небесной империи уже в древнейшие времена, пользуясь картами, далеко уходили в море, если по рассказам японцев, и они уже рано предпринимали далекие морские путешествия, если мы примем во внимание, что китайцы более чем за 1000 лет до Р. Х. уже знали свойство магнитной иглы, если, наконец, мы обратим внимание на то, как русские по Черному морю около 1 000 лет тому назад делали набеги на Константинополь, а норманны Атлантическим и Великим океаном наезжали в Америку, – то для нас не составит затруднения даже и решение вопроса каким образом из Азии народы могли расселиться по островам Тихого океана. Для островитян море – стихия родная, – и нередко случаи, когда островитяне или жители приморских стран на своих простых рыбацких лодках отправляются в безбрежное море и заносятся ветром на необитаемые острова. Как известно, в 12 веке остров Сингапур был бойким торговым пунктом, а государство Менангкабо (на о. Суматре) имело флот в 90 кораблей разной величины, какого не было тогда даже в Европе. Нельзя считать невероятным и гипотезу, по которой все теперешние острова Тихого океана суть только вершины гор большого материка, осевшего вниз. Наконец, нельзя не придавать большого значения и древним преданиям первобытных обитателей Америки и островитян, уверяющих, что их предки вышли из какой-то отдаленной страны, лежащей за морем.

Другое возражение состоит в том, что, при предположении происхождения всего рода человеческого от одной супружеской четы, нельзя будто бы объяснить себе заселения всего земного шара в тот срок (4 000 лет), который назначен для этого Библией. По шутливому замечанию Фогта, так быстро не могут плодиться даже мыши и кролики. На самом деле это возражение, само по себе пустое, только и может поддерживаться плоскими шутками. Вполне

удовлетворительное опровержение его мы находим у проф. Н.П. Рождественского⁵¹⁶: «Выходя из совершенно вероятного предположения о большем долголетии и большей плодовитости людей первобытных времен сравнительно с позднейшими более ослаблениями поколениями, английский ученый Фоулер путем этих вычислений пришел к такому заключению, что от одной первоначальной четы, не более как через 50 поколений, могло произойти несколько миллиардов людей. Между тем как в настоящее время, по приблизительным статистическим вычислениям на всем земном шаре живет не более 1 200 – 1 500 миллионов людей. Хотя, по мнению некоторых ученых антропологов, дикие народы, по-видимому, менее плодовиты, чем цивилизованные народы, но сам Дарвин признает, что положительного на счет этого ничего неизвестно, потому что у диких никогда не производилось народной переписи. Притом же мнение о диком состоянии людей первобытной эпохи есть недоказанная гипотеза». Вычисление Фоулера, как мы видели, вполне подтверждается также вычислениями Бурдаха, по которому, полагая четверо детей на супружескую чету, народонаселение земли уже через тысячу лет должно бы быть вдвое больше теперешнего; а по вычислению Баумштарка в 1 066 лет народонаселение должно было бы дойти до значительной цифры – 134 217 728, причем делается более чем вероятное предположение, что оно удваивается не в 20 лет, как обыкновенно принято считать, а в 41 год. Кроме того, положительно нужно утверждать, что в древнее время условия для размножения рода человеческого были гораздо благоприятнее, чем в наше, ибо тогда люди не были столь нервными, как теперь, – тогда «не были наполнены сифилитиками целые города, тогда в брак вступали целомудренные супруги, а не утратившие уже половую способность, тогда не было таких неравных браков по летам, как теперь, и дети, не знавшие дифтерита и других бичей своих, рождались более крепкими и здоровыми, и не умирали в таком множестве, в каком умирают они теперь.

Наконец, полигенисты, отрицая единство человеческого рода, указывают на различие языков. В своем исследовании «о

значений языка для естественной истории человека» Шлейхер считает положительно невозможным свести все языки к одному первоначальному корню и потому допускает весьма значительное число первоначальных языков. Бюхнер присоединяется вполне к этому выводу, чтобы только найти новую опору для своего возражения против богооткровенного учения о единстве человеческого рода. Но новейшие филологические исследования наглядно обнаружили всю несостоятельность выводов Шлейхера. В настоящее время доказано неопровержимо, что все существующие языки и наречия должны быть сведены к трем группам или корневым языкам: арийскому, семитическому и туранскому. Но и эти три группы языков отличны между собою только в грамматическом, или формальном отношении; но «ничто, — говорит *Маркс Мюллер*⁵¹⁷, — не принуждает нас к признанию различных самостоятельных начал для *материальных* элементов туранской, семитической и арийской отрасли языка; ничто не принуждает нас также и к признанию различных начал для формальных элементов туранской, семитической и арийской отрасли языка, и хотя невозможно арийскую систему грамматики выводить из семитической, а семитическую из арийской, тем не менее, мы вполне можем видеть, как в Азии и Европе могли быть произведены эти различные системы или чрез индивидуальные влияния, или через употребление и облагораживание языка во время его продолжительного развития». Таким образом, различие существующих ныне языков и наречий нисколько не препятствует признанию единства рода человеческого. Но если бы всех языков и нельзя было свести к одному коренному языку, то и тогда, в виду библейского рассказа о смешении языков, приведенное возражение не могло бы иметь никакого серьезного значения.

И так, все возражения, направленные против единства человеческого рода, оказываются пустыми и несостоятельными; а следовательно, вместе с ними падает и построенное на них возражение против учения Божественного Откровения о распространении зла в мире. Если все люди произошли от одной прародительской четы — Адама и Евы, то у всех должна

быть одна и та же греховная природа; а эта всеобщая греховная природа, свойственная всем людям, обитающим на всем земном шаре, в свою очередь могла бы служить одним из доказательств единства человеческого рода.

2. Второе мнимонаучное возражение против учения Божественного Откровения о происхождении зла в мире заимствуется из современной геологии. Дело в том, что в слоях земли, где еще не встречаются кости человеческие, геологам посчастливилось найти кости животных; ясно, что животные умирали раньше человека. Но этого мало; им удалось найти в этих же слоях земли даже экскременты (копролиты) первобытных животных, содержащие в себе заметные остатки животного питания; именно в желудке найденных животных оказались еще части других животных, которые, без сомнения, были задушены и съедены первыми, – причем и кости первых животных обнаруживают признаки костных болезней. Вот и все; но эта редкая находка привела положительно в восторг всех врагов Божественного Откровения. Так уже физик *Эрстед*⁵¹⁸ указывал датскому епископу *Минстеру*: «а ведь есть доказательства вполне ясные, что телесное зло, гибель, болезнь, смерть – древнее грехопадения». Но особенно этой находкой воспользовался известный материалист *Карл Фогт* для нападения на учение Божественного Откровения о происхождении зла в мире. В своих «картинах из жизни животных» (в 1853 году) он с желчной насмешкой говорит верующим: «Переступить через этот камень, лежащий в вашем собственном раю, теперь вам уже не помогут более ни заносчивость веры, ни благочестивое *salto mortale*. Нет сомнения, что смерть существовала с самого начала и, скажем даже, в чрезвычайно ужасном виде. Вообще говоря, едва ли и человеческими измышлениями были изобретены более страшные муки, чем с какими природа умерщвляет свои собственные творения». В таком же духе рассуждает и известный неверующий епископ английский, религиозный либерал *Джон-Вильям Колензо*, которого за кощунство предавали суду даже в Англии. «Геология, – говорит он, – показывает, что живые существа всех родов уже в

незапамятные времена умирали точно так же, как умирают они и теперь; они умирали от разлития воды, от обрушившейся земли, или от огненной лавы вулканов; они умирали от старческой слабости или смертоносной болезни, потому что кости их оказываются часто сокрушенными и сожранными, их члены болезненно исковерканными; они умирали от того, что одно животное часто растерзывало и пожирало другое, точно так же, как и теперь, ибо кости одного животного нередко находятся в желудке другого». Такое значение указанной геологической находке придает и другой религиозный либерал, долгое время бывший католическим священником, а с 1855 года, – профессор философии в Мюнхенском университете, *Яков Фрошаммер*⁵¹⁹. По его мнению, новейшее естествознание, а в особенности геологические и палеонтологические исследования нанесли самое решительное поражение библейскому учению о том, что причиной всех бедствий и смерти даже для мира животных послужила свобода человеческой воли, или грехопадение прародителей. Геологические открытия, говорит он, доказали «с необходимою ясностью, что уже задолго до существования рода человеческого на земле господствовала смерть, а вместе со смертью, очевидно, также и все физические бедствия, болезни, скорби, взаимное преследование и истребление животных, так что уже не через грехопадение первых людей утрачен счастливый и мирный рай для человека и животных, не через него природа получила свой теперешний характер и в ней явилось физическое зло».

Справедливость требует сказать, что указанная геологическая находка смутила даже и многих благоразумных западноевропейских апологетов христианства⁵²⁰. Они не решались согласиться с теми поспешными выводами, которые сделаны неверием, но не могли не видеть и того значения, которое действительно имеет указанное геологическое открытие. Они утешали себя только тем, что сама геология еще наука новая, что сделанных ей открытий еще далеко недостаточно для того, чтобы обобщать их, что нужно подождать результатов будущих геологических исследований,

которые могут лучше разъяснить дело. И действительно эти предположения, по-видимому, начинают оправдываться. Знаменитый английский геолог *Лейель* (Lyell), ученые труды которого имеют, без сомнения, мировое значение (+ 1875 г.) и *Гексли* (Huxley) известный английский естествоиспытатель (1825 – 1896 г.) на основании открытия человеческих костей в земных слоях третичной формации, со всей основательностью доказали поспешность выводов, сделанных противниками Божественного Откровения; им же удалось сделать и многие открытия, подтверждающие библейские указания.

Но мы положительно не понимаем опасения названных апологетов христианства. По нашему мнению, соблазнительная геологическая находка только подтверждает свидетельство Библии и вполне с ним согласна. На основании Библейского рассказа также должно думать, что животные умирали раньше человека, а потому и неудивительно, если кости животных могут быть отыскиваемы в том слое земли, где еще нет костей человека. В книге Бытия гл. 3 ст. 21 мы читаем: *«И сделал Господь Бог Адаму и жене его одежды **кожаные**, и одел их»* (Быт.3:21). Ясно, что животные, из кожи которых были сделаны первые одежды Адаму и Еве, должны были умереть раньше, чем их кожа была употреблена на одежду прародителей; а одежды Адаму и Еве, во всяком случае, даны уже после грехопадения. Затем по изгнанию Адама из рая, он жил еще целых 800 лет (Быт. 5:4); но не думаем, чтобы новейшим геологам посчастливилось прямо напасть на кости Адама; если же они отыскивали кости кого-либо из дальнейших потомков его, то от грехопадения прародителей до смерти этого потомка, быть может, прошло не одно тысячелетие, – а за это время, сколько могло погибнуть животных через взаимное самоистребление!

На вопросы: «почему Бог заимствует человеку одежду от животных, а не от растений? Откуда взяты кожи для её составления? И как человек, не привыкший еще к мысли о смерти, мог без отвращения облеци себя смертью других?» Знаменитый наш богослов Филарет, бывший митрополит Московский, отвечает так⁵²¹: «Сии недоумения не иначе могут быть разрешены, как тою догадкою, что Бог в одно время

научил человека и приносить в жертву животных, и обращать их кожи в одежду; дабы, сими жертвоприношениями, он был вразумляем убивать в себе скотоподобные вожделения и страсти, имея также пред очами будущую жертву победоносного семени жены, и верою облакался бы в заслуги и крепость его».

Но если бы животные умирали естественною смертью даже до грехопадения прародителей, – то, что в этом могло бы быть соблазнительным? Нигде в Библии нет указания на то, что животные созданы для бессмертия. Как мы видели, бессмертие не было дано по природе даже и человеку. Поэтому сколько бы костей различных животных геологи ни нашли в слоях земли, – эти находки их ничего не могут сказать против истины Божественного Откровения о происхождении зла в мире.

Таким образом, и это последнее мнимонаучное возражение против учения Божественного Откровения о происхождении зла в мире не только не наносит вере «рокового поражения», но оказывается пустым и неосновательным. Богооткровенная истина остается твердой и непоколебимой. Более 3000 лет протекло с тех пор, как она хранится уже не в устном предании народов, а в письменах и книгах св. Писания. Мимо неё бесследно прошел целый ряд человеческих философских верований, стремившихся на иной почве разрешить вопрос о зле, вне зависимости от Божественного откровения. Но насущная потребность человеческого сердца не была удовлетворена этими философскими решениями. Быть может, явятся еще и новые мудрствования с целью нанести «роковое поражение» истине Божественного Откровения, но их судьба, без сомнения, будет подобна всем предшествовавшим. Ибо *«истина Господня пребывает вовек!»* (Пс.116:2).

Она предназначена быть вечным светочем человечеству для освещения его скорбного пути к последней цели. Правда, в некоторых частях своих она заключает нечто таинственное, необъяснимое, недоступное для нашего ограниченного и несовершенного разума; но зато она близка нашему сердцу, доступна чистой и преданной вере. В этом её беспредельно-великое значение. Только она одна нам освещает ясным светом Божественного Откровения и цель наших страданий, и значение

земных радостей, и глубокий смысл нашей скорбной жизни, – и безграничную любовь Божию, явленную в деле искупления падшего человечества крестными страданиями и смертью Господа нашего Иисуса Христа!

Прот. Т. Буткевич.

Примечания

¹ - Religion innerh. d. Grenzen d. blossen Vernunft. Herausgeb. von Kirchmann, Heft 25 и 26. Berlin. 1872.

² - Мир, как воля и представление. Перев. Фета, М. 1888, стр. 395

³ - По определению Гегеля зло есть «то, что не должно быть, то есть то, что должно быть уничтожено» (срав. соч. В.Д. Кудрявцева–Платонова, т. II, Сергиев Посад. 1893, стр. 101).

⁴ - Вот как определяет, например, Бюхнер (Kraft und Stoff 1855, стр. 249), добро и зло: «Добро то, что соответствует (gemäss ist) человеку, что отвечает его потребностям; зло – негодно то, что противоречит ему... Грех есть только воображаемый разлад человека с его привычным и через воспитание усвоенными предрассудками ... Грех заключается в том, что неестественно, а не в воле – делать зло.

⁵ - Vosen, Das Christenthum und die Einspüche seiner Gegner. 1870. стр. 482. По определению эвдемонистов, «зло есть все то, что нам не приятно». (Von dem Ursprung und den Absichten des Uebels, 1784, В. I. стр. 7) С этой точки зрения границы зла указать нельзя: зимою неприятен холод, летом неприятна жара, осенью – дождь и слякоть, больному неприятны лекарства, корыстолюбцу – дела милосердия, эгоисту – учение о любви и т.д.

⁶ - Kraft und Stoff, стр. 172.

⁷ - Ibid, стр. 207

⁸ - Ibid, стр. 244

⁹ - Ibid, стр. 256

¹⁰ - Ibid, стр. 249

¹¹ - Вера и Разум 1888, т. II, ч. I, стр. 119. 124. 126.

¹² - Vosen, Das Christenthum und die Einspüche seiner Gegner, стр. 482.

¹³ - Там же.

¹⁴ - Польза войны, по учению оптимистов, состоит в том, что через нее оживляется промышленность, купцами сбываются

залежавшиеся товары, усиливаются ремесла, приходит в возбуждение денежный рынок, обогащаются бедняки (евреи?), обнаруживается храбрость солдат, облагораживается жизнь человечества. (Von dem Ursprung und den Absichten des Uebels. 1787. В. 3. Стр. 93)

¹⁵ - К какому абсурду может привести оптимизм, показывает Villaume в своем трехтомном сочинении «Von dem Ursprung und den Absichten des Uebels (Leipzig 1784). Вот некоторые из его положений: «Зло есть следствие благодетелей Творца» (В. 1. Стр. 5). «Добро есть источник зла» (В. 1 . стр. 84). «Добро рождает зло» (В. 1. Стр. 87). «Всякое зло происходит из добра» (В. 1 стр. 233). «Нравственное зло необходимо» (В. 2, стр. 37). «Необходимы страсти, а следовательно, необходимо и моральное зло» (В. 2. стр. 348). «Зло есть дело Божие, следовательно, оно должно быть добрым (В. 3. стр. 3). «Все доброе происходит из зла» (В. 3. стр. 225). «Всякое зло, причиняет добро» (В. 3. стр. 260) и т.д.

¹⁶ - Стр. 254.

¹⁷ - Стр. 260.

¹⁸ - Зло есть то, – говорят утилитаристы, – что причиняет нам вред, убыток, ущерб». (Villaume)

¹⁹ - Вера и Разум, 1889, Отд. философии, т. II, ч. I, стр. 1.

²⁰ - Handbuch der allgem. Religionswissenschaft. 1875. стр. 110.

²¹ - Это обстоятельство необходимо постоянно иметь ввиду, потому что некоторые явления, по существу злые, могут иметь вид добрых и наоборот; поведение, например, змея-искусителя в раю, как и все вообще соблазны по виду представляются как бы действиями доброжелательными, но они – зло, потому что исходят из злого источника.

²² - Мысли о религии. Перев. С.Долгова. М. 1892. Стр. 58.

²³ - Мысли о религии. Стр. 35.

²⁴ - Вера и Разум, 1889 г., т. II, ч. I, стр. 3.

²⁵ - Некоторые оптимисты в этом направлении заходят так далеко, что прямо утверждают: «зло есть одно из благодетельнейших установлений Божьих, источник

совершенства и счастья людей» или: «Бог создал как зло, так и добро». (Von dem Ursprung und den Absichten des Uebels. Leipzig 1787 В. 3. Стр. 1. 3). Но этого мало, – эти положения они приписывают ведь Самому Иисусу Христу. «Христос, – говорят они (там же стр.4), – учил: «воробей не упадет на землю без воли отца нашего небесного, у вас же и волосы на голове все сочтены». «Но если воробей не может упасть без воли Отца нашего, – рассуждает оптимист, – то могли ли упасть без Его воли Мессина и Лиссабон? Если волосы на голове нашей сочтены, то неужели не должно быть также сочтено наше благо и горе, наше счастье и страдание? Здесь, очевидно, оптимист хочет сказать, что существование в мире зла не противоречит Промыслу Божию. Но это иное дело. Мы об этом будем говорить подробно в свое время. Еще неудачнее у нашего оптимиста другая ссылка на учение Христа. «Никто, – сказал Иисус, – не может войти в дом сильного и расхитить его, если прежде не свяжет сильного». «Что это значит?» – спрашивает оптимист и продолжает: Я хочу перевести его так: «Никто не может войти в дом Божий, в мир, и произвести в нем порчу, не победив Бога». «Верно? Но если теперь никто не может связать, победить Бога, то также никто не может и произвести порчу против его воли. Если, следовательно, порча бывает, то ее произвел Бог». По поводу этого рассуждения нужно заметить: 1) что Иисус Христос говорил о царстве сатаны, а не о царстве Божием; 2) что в мире ничто и не происходит против воли Божией; а о попущении Божием, мы говорим далее.

²⁶ - Из многих мест Св. Писания (например Рим. 3:3; 2Сол. 1:4; Иак. 1:2–4; 2Пар. 33:12, 13; 3Цар. 9:9 и др.) видно, что Господь дарует людям, претерпевающим физические бедствия, смирение, раскаяние, очищает их грехи, усвершенствует их в добродетели и т.п.; но и здесь добром является опять благость Божья, а не физические бедствия.

²⁷ - По словам бл. Августина «Пифагор утверждал, что тот был самый умный человек, кто первый дал имя вещам». Филарета Догм. Богосл., 1865 г. ч. I, стр. 325.

²⁸ - У Филарета ч. I, стр. 332.

²⁹ - Nisi Adam peccasset, fuisset nudus et coitum exercuisset et concupiscentia prava neminem induxisset; postquam vero peccavit et concupiscentia prava adest, nemo nudus incedere potest. – Yalkut Rubeni fol. 18. 1. у Ольсгаузена Bibl. Commentar. 1840. Dritter Band. стр. 206. Срв. Филарета Архиеп. Черниговского «Прав. Догматическое Богословие». Изд. 2-е. 1865. Ч. 1, стр. 360.

³⁰ - Das Christenthum und die moderne Naturwissenschaft; 1868, стр. 234.

³¹ - Там же, стр. 235.

³² - Там же, стр. 268.

³³ - Там же, стр. 272.

³⁴ - Благовестник, ч.IV. Казань. 1875. Стр. 223.

³⁵ - Согар – книга; так называется известное произведение каббалистической литературы – „книга блеска». Ее написание предание приписывает раввину Симону бен Иохаю и относить ко 2-му веку, что однако же едва ли справедливо. На нее можно смотреть собственно как на каббалистическое еврейское толкование Пятикнижия Моисея.

³⁶ - Толковое Евангелие З. М. 1874, стр. 308–309.

³⁷ - У Велтистова «Грех, его происхождение, сущность и следствия». М. 1885 г. стр. 263.

³⁸ - De pess. mer. et. rem. III, 7. У Ольсгаузена В. 3, стр. 210.

³⁹ - У еп. Феофана Толкование первых восьми глав Послания св. Апостола Павла к римлянам. Изд. 2-е. М. 1990. Стр. 310.

⁴⁰ - Bibl. Comm. В. 3, стр. 212. Примеч.

⁴¹ - Там же, стр. 212–213.

⁴² - Там же, стр. 310.

⁴³ - Olshausen, Bibl. Comm. В. 3. стр. 311.

⁴⁴ - Еп. Феофана Толкование первых восьми глав Послания св. Апостола Павла к римлянам. Изд. 2-е. М. 1890. стр. 504.

⁴⁵ - Там же.

⁴⁶ - Там же, стр. 507.

⁴⁷ - Там же, стр. 510.

- ⁴⁸ - Там же, стр. 506.
- ⁴⁹ - Bibl. Comm. В. 3, стр. 322.
- ⁵⁰ - Разговор с Трифоном Иудеянином. Изд. 2-е. М. 1829. Стр. 132.
- ⁵¹ - Там же.
- ⁵² - Там же, стр. 204.
- ⁵³ - Там же, стр. 122.
- ⁵⁴ - Там же, стр. 137.
- ⁵⁵ - Там же, стр. 140.
- ⁵⁶ - Там же, стр. 183.
- ⁵⁷ - Там же, стр. 146.
- ⁵⁸ - Там же, стр. 189.
- ⁵⁹ - Там же, стр. 62.
- ⁶⁰ - Ad Autol. II, 17. В рус. переводе Преображенского. М. 1867 г. стр. 205.
- ⁶¹ - Ad Autol. II, 25. В рус. переводе, стр. 211, 212–213.
- ⁶² - Ad Autol. II, 27; в рус. переводе, стр. 114.
- ⁶³ - Ad Autol. II, 23; в рус. переводе, стр. 210.
- ⁶⁴ - Гл. 7. В переводе Преображенского М. 1867. Стр. 18–19.
- ⁶⁵ - Пять книг против ересей в русском переводе Преображенского.
- ⁶⁶ - У Преосв. Сильвестра «Опыт Прав. Догм. Богословия». Т. III. Изд. 2-е Киев, 1889. Стр. 461.
- ⁶⁷ - Там же, стр. 460.
- ⁶⁸ - Наиболее полное собрание народных преданий о грехопадении первых людей, как источнике господствующего в мире зла, представляет специально посвященное этому предмету исследование Гейнриха Люкена «Die Traditionen des Menschengeschlechts oder die Uoffenbarung Gottes unter den Heiden, 1869», а также сочинение Зеппа «Das Heidenthum und dessen Bedeutung für das Christenthum. 1853» (в трех томах). Кроме того, с преданиями этого рода можно познакомиться, хотя и неполно, по сочинению Вестермайера «Die Erschaffung der Welt und der Menschen», Апологетикам Эббарда,

Рождественского и мн. др. подобного рода исследованиям. Эти (последние) исследования в своем изложении народных преданий о грехопадении прародителей находятся в большей или меньшей зависимости от двух первых и часто дословно сходно передают интересующие нас предания народов, – что, впрочем, совершенно понятно, так как источники этих преданий в большинстве случаев одни и те же, как, напр., народные мифологии, свидетельства классических историков, записки различных путешественников, христианских миссионеров и т.п. Мы в своем изложении будем следовать главным образом труду Люкена, как специальному и наиболее полному, не упуская, впрочем, из виду и других исследований, могущих восполнить или осветить новым лучом света многие, действительно, сильно затемненные народные предания.

⁶⁹ - Die Traditionen, гл. V. § 17. Стр. 80.

⁷⁰ - J. H. A. Ebrard, Apologetik. Wissenschaftliche Rechtfertigung des Christenthums. 2-ter Th. Gütersloh, 1873. § 255, стр. 191; а в русском переводе прот. И. Заркевича, т. II. Спб. 1880. Стр. 203.

⁷¹ - Рождественского. Христианская Апологетика, т. II. Спб. 1890. Стр. 279.

⁷² - У Люкена Traditionen, стр. 74.

⁷³ - Ebrard, Apologetik, Th. II, § 250. Стр. 176; а в рус. перев. ч. II, стр. 187.

⁷⁴ - Ebrard, Apolog., 2-ter Th, 1875, §§ 211–214; стр. 54 – 61 ; а в рус. перев. ч. II, стр. 58–66.

⁷⁵ - У Люкена Traditionen, стр. 86.

⁷⁶ - Ebrard, Apolog. 2-ter Th, § 215, стр. 62–63; а в рус. пер. ч. II, стр. 67.

⁷⁷ - Spiegel, Eranische Alterthumskunde, I, стр. 432; II, стр. 114. Fischer, Heibenthum und Offenbarung, стр. 134. Windischmann Zoroastrische Studien, стр. 165 – 177.

⁷⁸ - Четвертая часть Зендавесты или «книга закона».

⁷⁹ - У Люкена Die Traditionen, стр. 87.

⁸⁰ - Ebrard, Apologetik 2-ter Th., § 224; стр. 82; а в рус. перев. ч. II, стр. 86–87; срав. так же Рождественского Христ. Аполог., II,

стр. 281–282.

⁸¹ - Lassen, Ind. Alterthumskunde, B. I, стр. 620. Fischer Heidenthum und Offenbarung. Стр. 135.

⁸² - У Люкена Traditionen, стр. 88; У Рождественского Христ. Аполог., II, стр. 281. У Дункера Geschichte des Alterthums, II, стр. 71; у Ляссена, Indisch. Alterth., I, стр. 599; II, стр. 731; IV, стр. 592.

⁸³ - Т.е. век совершенного исполнения всех религиозных обязанностей.

⁸⁴ - Одна из двух больших индийских эпопей. У Люкена Traditionen, стр. 70. У Рождественского Христ. Аполог. II, стр. 280–281.

⁸⁵ - У Люкена Die Traditionen, стр. 88–94. У Рождественского Христ. Апол. II, стр. 281.

⁸⁶ - У Рождественского Христ. Апол., II, стр. 281.

⁸⁷ - У Люкена Die Traditionen, стр. 89.

⁸⁸ - Там же, стр. 90.

⁸⁹ - У Люкена Die Traditionen, стр. 92.

⁹⁰ - Срв. у Люкена Die Traditionen, стр. 93.

⁹¹ - Срв. Shanang Shetzen, Geschichte der Ostmongolen, übersetzt von Schmidt. 1829. стр. 5. У Люкена Die Traditionen, стр. 94.

⁹² - Ebrard, Apolog. 2-ter Th., 1875, § 195. Стр. 18; а в рус. перев. ч. II стр. 20.

⁹³ - Christl. Apolog. 1869, стр. 115; срав. Рождественского Христ. Аполог. II, стр. 281.

⁹⁴ - Ebrard, Apologetik, Th. II, § 207. Стр. 44; а в рус. перев. ч. II, стр. 48. Срв. также Рождественского Аполог. II, стр. 280.

⁹⁵ - Ebrard, Apologetik, Th. II, 1875, § 196. Стр. 20, 24; а в рус. перев. ч. II, стр. 23, 26.

⁹⁶ - Срв. Люкена Die Traditionen, стр. 96.

⁹⁷ - Срв. Рождественского Хр. Аполог. II, стр. 280.

⁹⁸ - У Люкена Die Traditionen, стр. 71, 96. Stiefelhagen, Theologie des Heidenthums, стр. 515.

⁹⁹ - Memoires concernant l`histoire, les sciences etc. des Chinois par les Missionnaires de Peking, tom. I, p. 106. У Люкена Die Traditionen, стр. 72.

¹⁰⁰ - У Люкена Die Traditionen, стр. 97.

¹⁰¹ - System der christl. Apolog. 1869, стр. 151.

¹⁰² - У Люкена Die Traditionen, стр. 97.

¹⁰³ - У Люкена Die Traditionen, стр. 97; у Делича Apolog. стр. 151.

¹⁰⁴ - У Люкена Die Traditionen, стр. 95 – 98 ; у Делича Apolog. 1869. стр. 151. У Рождественского Хр. Аполог. II, стр. 280.

¹⁰⁵ - У Люкена Die Traditionen, стр. 99.

¹⁰⁶ - Kurz. chines. Chronologie. §. 18; у Люкена Die Traditionen, стр. 99.

¹⁰⁷ - У Люкена Die Traditionen, стр. 99.

¹⁰⁸ - Ebrard, Apologetik, 2-ter Th., 1875. § 269. Стр. 294; а в рус. перев. ч. II, стр. 315–310.

¹⁰⁹ - Diodor. I, 96, 5.

¹¹⁰ - У Люкена Traditionen, стр. 115–117; у Фишера Heidenthum стр. 323; у Рождественского Аполог. II, стр. 280.

¹¹¹ - Ebrard, Apolog. 2-ter Th. § 240. Стр. 114; а в рус. перев. ч. II, стр. 120.

¹¹² - Из древних писателей сведения о них сообщают Гомер, Гесиод, Платон, Софокл, Виргилий, Страбон, Аполлодор, Диодор, Навзаний, Цицерон, Плутарх Диоген, Лаэртий, Эсхил, даже Геродот и др., из новейших мифологов, Иреллер–Griech, Mythol., Simrok, Mythologie, Grimm, Mythologie и др.

¹¹³ - Lüken, Traditionen, стр. 72–73.

¹¹⁴ - Ibid. стр. 102.

¹¹⁵ - Срв. Рождественского Хр. Аполог. II, стр. 283.

¹¹⁶ - Virg. Aen. 8. v. 351; у Люкена Die Traditionen, стр. 109. У Овидия Metamorph. I, 98–150.

¹¹⁷ - Вера германцев весьма обстоятельно изложены Зимроком в его «Deutsche Mythologie», и Гриммом – в сочинении с таким же названием.

¹¹⁸ - Срв. Люкен, Die Traditionen, стр. 73. 110–114.

- ¹¹⁹ - Simrock, Mythologie, стр. 28. 462. Grimm, Mythologie стр. 554.
- ¹²⁰ - Срв. Lüken's Traditionen, стр. 118–121.
- ¹²¹ - W. Smith, nouveau voyage de Guinée. 1751. Th. 2. § 176; у Люкена Traditionen, стр. 122.
- ¹²² - Lünken's Traditionen, ср. 122; Ebrard, Apolog. 2-ter Th. 1875. § 278. Стр. 350–351; а в рус. перев. ч. II, стр. 374–375.
- ¹²³ - У Люкена Traditionen, стр. 122–123.
- ¹²⁴ - Ebrard, Apologetik, II, § 277. Стр. 340; а в рус. перев. П, стр, 364.
- ¹²⁵ - Petermann, Geogr. Mittheil. 1856. § 466; у Люкена Traditionen, стр. 123.
- ¹²⁶ - Ebrard, Apologetik, II, § 278. Стр. 347–348; а в рус. перев. II, стр. 372.
- ¹²⁷ - Ibid.
- ¹²⁸ - Andersson, Reisen in Südafrika. Th. 2, стр. 64–65; у Люкена Die Traditionen, стр. 123–124.
- ¹²⁹ - Эббарда Apolog. II, § 277. ст. 340; а в рус. пер. II, стр. 364.
- ¹³⁰ - У Люкена Die Tradition, стр. 125.
- ¹³¹ - Cranz; Historie von Grönland. B. I. стр. 262; Lüken's Die Traditionen, стр. 125.
- ¹³² - Franklin, Zweite Reise an die Küste des Polarmeeres in den Jahren 1825, 26 и 27. Стр. 308. У Люкена Die Traditionen, стр. 126.
- ¹³³ - Срв. Makenzie, voy. dans l' Interieur de l' Am. Sept. etc. p. 272; у Люкена Die Traditionen, стр. 126. Ebrard, Apologetik, 2-ter Th. 1875. § 302, стр. 498; а в рус. перев. II, стр. 535.
- ¹³⁴ - Ebrard, Apolog. II, § 302. Стр. 498; а в рус. перев. II стр. 535.
- ¹³⁵ - Там же, стр. 497; а в рус. перев. стр. 534.
- ¹³⁶ - Lafiteau, Moeurs des Sauvages Ameriq. 1724. T. I. p. 93; Allgem. Geschichte der Länder z Völk. v. Amerika. I. c. S. 45. У Люкена Die Traditionen, стр. 127 – 129.

¹³⁷ - У Эббарда Apolog. II, § 302, стр. 497; а в рус. перев. стр. 534–535.

¹³⁸ - У Люкена Die Traditionen, стр. 129.

¹³⁹ - У Эббарда Apolog. II, стр. 498; а в рус. перев. стр. 535.

¹⁴⁰ - У Люкена Die Traditionen, стр. 130; у Эббарда Apolog. II, § 296, стр. 452–453; а в рус. перев. II, стр. 486–487.

¹⁴¹ - Lüken's Die Traditionen, стр. 131 –132.

¹⁴² - Scherzer nach der Handschr. des C. Fr. Ximener. 1856, стр. 518; у Люкена Die Traditionen, стр. 133.

¹⁴³ - Humboldt, Aus. der Cordill. Th. I, стр. 27; у Люкена Die Traditionen, стр. 134.

¹⁴⁴ - Nachrichten von dem Lande Guiana, dem Orenokofluss und den dortigen Wilden. Hamb. 1785. стр. 431; у Люкена Die Traditionen, стр. 134.

¹⁴⁵ - Aussätze zur Kunde ungebildeten Völker, 1789. стр. 151; у Люкена Die Traditionen, стр. 134. Эббарда Apolog. II, § 283, стр. 379; рус. пер. II, стр. 407.

¹⁴⁶ - Lüken's Die Traditionen, стр. 135. Эббарда Apolog. II, § 286; стр. 393; § 288. Стр. 408–409; а в рус. пер. II, стр. 422, 438–439.

¹⁴⁷ - De la Borde, receuil de divers voyages. 1684, стр. 385; Mejer, Mythol. Taschenbuch, 1813, стр. 6. У Люкена Die Traditionen, стр. 135. Эббарда Apolog. II, § 281, стр. 369–370; а в рус. перев. 396.

¹⁴⁸ - у Эббарда Apolog. II, § 289. стр. 413–414; а в рус. пер. II, стр. 444–445.

¹⁴⁹ - Humboldt Aus. der Cord. 2. стр. 41. У Люкена Die Traditionen, стр. 136.

¹⁵⁰ - Lüken's Die Traditionen, стр. 136.

¹⁵¹ - У Эббарда Apolog. II, § 287, стр. 403; а в рус. перев. II, стр. 433.

¹⁵² - Bärlaus, Brasilianische Geschichte 1619, стр. 711; у Люкена Die Traditionen, стр. 137.

¹⁵³ - Ellis, Reise nach Owaii, Hamb. 1827, стр. 220. 243. У Люкена Die Traditionen, стр. 139. Эббард, Apolog. II, § 270, стр.

300; а в рус. перев. II, стр. 321.

¹⁵⁴ - Срв. Эббарда Apologetik, II, § 272, стр. 313; а в рус. перев. II, стр. 336.

¹⁵⁵ - У Люкена Die Traditionen, стр. 100.

¹⁵⁶ - Срв. у Эббарда Apologetik, II, § 274 стр. 324; а в рус. перев. II, стр. 347.

¹⁵⁷ - De nat. deorum кн. I гл. 17.

¹⁵⁸ - Die Traditionen, стр. 10.

¹⁵⁹ - Христ. Аполог. II, стр. 285.

¹⁶⁰ - Собранные им языческие предания относятся к вере во единого Бога, творению мира, сотворению человека, к раю, блаженству и грехопадению первых людей, к допотопным патриархам – Каину, Авелю, Сифу, Еноху, к потопу, Симу, Хаму, Иафету, к вавилонской башне, смешению языков, рассеянию народов, к ожиданию Исккупителя, к учению о конце мира, бессмертии, небе, аде, вечном блаженстве и вечном мучении, к учению о духах и ангелах.

¹⁶¹ - Христ. Аполог. II, стр. 284.

¹⁶² - Apologetik. II, § 224, стр. 90.

¹⁶³ - Считавшийся до сих пор древнейшим персидский сборник – Авеста, по исследованиям Бергера и Дармештетта, написан только около 170 г. до Р.Х.

¹⁶⁴ - Apologie des Christenthum, В. II, 1895, стр. 73.

¹⁶⁵ - Хрисанфа, Религии древнего мира. Т. I. 1873. Стр. 117.

¹⁶⁶ - У Pfleiderer'a Das Wesen der Religion. 1869. II. Стр. 189.

¹⁶⁷ - Срв. Pfleiderer, Das Wesen der Religion. 1869. II. Стр.

187.

¹⁶⁸ - Там же, стр. 188.

¹⁶⁹ - Там же, стр. 186.

¹⁷⁰ - Apologetik. 1875. Th. II. § 193. Стр. 15. В рус. перев. Заркенича. Спб. 1880, т. II, стр. 16. Срв. Хрисанфа, Религии древнего мира. Т. I. Спб. 1873. Стр. 184. Макс Мюллер называет политеизм Вед даже особым термином – «генотеизмом или катенотеизмом» (Kathenteismus), т.е., обожанием многих богов по одному.

- ¹⁷¹ - Там же. Стр. 18; в рус. перев, стр. 19.
- ¹⁷² - Там же, стр. 30, § 201; в рус. перев. стр. 33.
- ¹⁷³ - Ebrard, Apologetik. II § 203. Стр. 37; в рус. перев. стр. 40.
- ¹⁷⁴ - Срв. Pflеiderer, Das Wesen der Religion. 1869, стр. 197. Хрисанфа Религии древнего мира, т. I, стр. 230.
- ¹⁷⁵ - Срв. Хрисанфа, Религии древнего мира. Т. I. Спб. 1873. Стр. 231, 263, 281.
- ¹⁷⁶ - Таким образом, «вечный и неизменный (Брама), создавая мир, уклонился от своей истинной, ему свойственной жизни, впал в заблуждение. Можно сказать более, – совершил преступление. Создание мира – это греховная прелесть со стороны божества». Хрисанфа, Религии древнего мира. Т. I. стр 245.
- ¹⁷⁷ - «Смерть не тела только, но и духа, – в смысле погружения в общую Сущность бытия, – вот заключительное слово браминских верований». Хрисанфа, Религии древнего мира. Т. I. стр. 371.
- ¹⁷⁸ - Pflеiderer, Das Wesen der Religion. 1869. В. II. стр. 207–208.
- ¹⁷⁹ - Срв. Ebrard, Apologetik. Th. II. § 204, стр. 40; в рус. пер. стр. 44.
- ¹⁸⁰ - Подробное и основательное изложение буддийского учения на русском языке можно читать в сочинении преосвященного Хрисанфа, Религии древнего мира. Т. I. Спб, 1873. Стр. 372–486.
- ¹⁸¹ - Срв. Pflеiderer, Das Wesen der Religion. 1869. В. II. стр. 219. Подробнее учение Шакъя-Муни о мировой жизни, как зле, изложено у Хрисанфа, Религии древнего мира. Т. 1. Стр. 393–399.
- ¹⁸² - Срв. Вера и Разум 1887, т. II. ч. II. стр. 412–413.
- ¹⁸³ - Срв. Вера и Разум, 1887, т. II. ч. II. стр. 453.
- ¹⁸⁴ - Там же, стр. 455.
- ¹⁸⁵ - Срв. Pflеiderer, Das Wesen der Religion 1869. В. II, стр. 215,

¹⁸⁶ - Вера и Разум 1887, т. II, ч. II, стр. 411.

¹⁸⁷ - Там же, стр. 412. «Не так давно еще, – говорит преосвященный Хрисанф (Религии древнего мира. Т. I. стр. 399–400), – в пресловутой нирване Шакъя-Муни хотели видеть – то апофеоз человеческой души, то браминскую мысль о слиянии с общею жизнью, находя неестественным, чтобы кто-нибудь мог представлять себе идеал жизни под формою ничтожества. Ныне не остается сомнений в том, что под нирваной Шакъя-Муни разумел простое прекращение бытия».

¹⁸⁸ - Замечательно, однако же, утверждение Шакъя-Муни, что в человеке «живет наследственное зло, идущее, неизвестно откуда, что, вследствие этой нравственной нечистоты, он осужден на перерождение, на различные видоизменения своего бытия». Хрисанфа Религии древнего мира. Т. I. Спб. 1873, стр. 407.

¹⁸⁹ - Срв. Philosophie des Unbewussten, 4-te Auflage. Berlin. 1872.

¹⁹⁰ - Werke. B. VII. стр. 367.

¹⁹¹ - Сочинения т. II, вып. 3. Исследования и статьи по естественному богословию. Сергиев Посад. 1893. Стр. 88.

¹⁹² - Подробное изложение см. у Хрисанфа Религии древнего мира, т. I, 1873, стр. 487 – 639.

¹⁹³ - Срв. Pfleiderer, Das Wesen der Religion. II, стр. 251; Baumstark Christliche Apologetik. B. I, 1872, стр. 294–299. Баумштарк, впрочем, здесь следует Пфлейдереру, а Пфлейдерер – Гаугу, Бунзену и Дункеру.

¹⁹⁴ - Religionsphilosophie, Breslau, стр. 286–289.

¹⁹⁵ - Сочинения, т. II, вып. 3-й, 1893, стр. 32.

¹⁹⁶ - Das Wesen der Religion, II, стр. 341–344.

¹⁹⁷ - По Зендски (древнеперсидский язык) – Заратустра, на новоперсидском – Зердушта, на греческом – Ζωρόαстр.

¹⁹⁸ - Более серьезные исследования о лице, учении и жизни Зороастра принадлежат: Шпигелю – «Das Leben Zoroaster's. München. 1867» и Максу Дункеру – «Geschichte des Alterthums. Leipzig. 1867» (3-е издание).

- ¹⁹⁹ - Петров, Лекции по всемирной истории, 1888, т. I, стр. 82. На основании Исх. 7:7, срв. 3Цар. 6:1; Иос. с. Ар. I, 26, рождение Моисея полагают в 1574 г. до Р. Х.
- ²⁰⁰ - Brockhaus, Conversations –Lexikon. В. II, 1880, стр. 1002.
- ²⁰¹ - Das Wesen der Religion, II, стр. 249.
- ²⁰² - Christl. Apologetik. 1872. В. I, стр. 294.
- ²⁰³ - Theologisches Universal-Lexikon. 1874, В. II, стр. 1888, срв. Хрисанфа Религии древнего мира, т. I, Спб. 1873. стр. 496.
- ²⁰⁴ - Theolog. Universal–Lexikon. 1874. В. II, стр. 1888.
- ²⁰⁵ - Срв. Gutberlet, Lehrbuch der Apologetik. В. II, Aufl. 2-te. 1895, стр. 205.
- ²⁰⁶ - У Петрова Лекции по всемирной истории, т. I, 1883, стр. 83.
- ²⁰⁷ - Срв. Gutberlet, Apologetik. В. II, 1895, стр. 205.
- ²⁰⁸ - Ebrard, Apologetik. 1874, II, § 209, стр. 47–48; в рус. перев. Заркевича, 1880, т. II, стр. 52. Срв. Хрисанфа Религии древнего мира, т. I. Спб. 1873, стр. 502 – 503.
- ²⁰⁹ - Срв. Weiss, Apologie des Christenthums. В. II, 1895, стр. 77.
- ²¹⁰ - Ibid.
- ²¹¹ - Apologetik, В. II, 1895, стр. 205.
- ²¹² - Н. Ewald, Die Lehre der Bibel von Gott. В. II. I-te Hälfte. Leipzig. 1873, стр. 291. § 219. 2.
- ²¹³ - Срв. указанное сочинение Эвальда, а также еп. Хрисанфа Религии древнего мира. Т. III. Спб. 1878, стр. 136; Велтистова «Грех, его происхождение, сущность и следствия». М. 1885, стр. 146–153.
- ²¹⁴ - Религии древнего мира. Т. III. Спб. 1878. Стр. 138. Срв. Т. I. Спб. 1873. Стр. 627.
- ²¹⁵ - В. I. Leipzig. 1784, стр 57–58.
- ²¹⁶ - Срв. Gutberlet, Apologetik. В. II, 1895, стр. 204.
- ²¹⁷ - Срв. Weiss, Apologie der Christenthums. В. II. 1895, стр. 76 – 77.
- ²¹⁸ - Apologetik. 1874. II, § 217, стр. 67; в рус. перев. стр. 72.

²¹⁹ - Apologetik. 1874, II, § 218, стр. 71 – 72 ; в рус. перев. Заркевича, т. II, стр. 72 – 73.

²²⁰ - С надлежащею ясностью и полнотою решение этого вопроса предлагается в исследовании преосвященного Хрисанфа «Религии древнего мира». Т. III. Спб. 1878. Стр. 139 – 142.

²²¹ - Die Philosophie der Griechen. 1-ter Th. 3-te Aufl. Leipzig. 1869, стр. 20–39.

²²² - Срв. Хрисанфа Религии древнего мира, т. I, стр. 491.

²²³ - Срв. напр., Дж. Г. Льюис, История философии. Спб. 1892, стр. 36.

²²⁴ - Срв. Simpl. Phys. 6, а; у Эдуарда Целлера, Die Philosophie der Griechen. 1-ter Th. 1869, стр. 199. 187.

²²⁵ - Diogenis Laërtii de vitis, dogmatibus et apophthegmatibus clarorum philosophorum. Libri X.–Graece et latine. Amstelaedami. 1692, стр. 21–22; срв. Вера и Разум, 1885, т. II, ч. I, стр. 47, 49.

²²⁶ - Diogenis Laërtii de vitis, dogmatibus et apophthegmatibus clarorum philosophorum. Libri X.–Amstelaedami. 1692. Lib. IX. 43, стр. 572; срв. Вера и Разум, 1885, т. II, ч. II, стр. 45.

²²⁷ - Срв. Вера и Разум 1886. т. II, ч. II, стр. 106.

²²⁸ - Философские беседы Платона. Пер. А. Клеванова. М. 1861, стр. 53, 60, 75.

²²⁹ - Срв. Вера и Разум, 1886, т. II, ч. II, стр. 292.

²³⁰ - Там же, стр. 327.

²³¹ - Срв. Zeller, Die Philosophie der Griechen. Th. II. Abth. I, 1874, стр. 260.

²³² - Вера и Разум 1886, т. II, ч. II, стр. 601.

²³³ - Вера и Разум 1887, т. II, ч. I, стр. 286.

²³⁴ - Срв. Вера и Разум 1887, т. II, ч. I, стр. 548–549.

²³⁵ - Вера и Разум 1884, т. II, ч. I, стр. 80.

²³⁶ - Там же, стр. 119.

²³⁷ - Вера и Разум 1884, т. II, ч. I, стр. 174–177.

²³⁸ - Вера и Разум 1884, т. II, ч. I, стр. 511.

²³⁹ - Вера и Разум 1884, т. II, ч. II, стр. 129.

- ²⁴⁰ - Вера и Разум 1884, т. II, ч. I, стр. 566.
- ²⁴¹ - Вера и Разум 1884, т. II, ч. I, стр. 341.
- ²⁴² - Там же, стр. 282.
- ²⁴³ - Sophocl. Fragm. 19, 118, 556. Срв. Weiss, Apologie des Christenthums. B. II. 1895. стр. 514.
- ²⁴⁴ - Там же.
- ²⁴⁵ - I, 5–7; Ср. Weiss, Apologie des Christenthums. B. II. 1895. Стр. 508.
- ²⁴⁶ - Lucret. 3, 842 sqq. у Вейсса Apologie. B. II. Стр. 508.
- ²⁴⁷ - Von dem Ursprung und den Absichten des Übels. B. I, Leipzig. 1784. Стр. 41.
- ²⁴⁸ - Справ. Weber, Demokritos, B. XII. Стр. 235 и 248: „Смерть есть естественное разрушение составного вещества, собирающегося снова в большую массу безжизненной материи, из которой оно было взято, чтобы некогда опять перейти в новые живые тела».
- ²⁴⁹ - Справ. Делича System der christl. Apologetik. 1869. Стр. 99.
- ²⁵⁰ - Справ. Baumstark, Das Christenthum in seiner Begründung und seinen Gegensätzen. Christl. Apologetik. 1889 B. III. Стр. 168.
- ²⁵¹ - Мир, как воля и представление. Перев. Фета. М. 1888. Стр. 337.
- ²⁵² - Между последними весьма видное место занимает, напр., известная певица Сара Бернар. Весь свой талант она, можно сказать, посвящает тому, чтобы усладить горечь смерти в духе Шопенгауэра. Своею артистическою известностью она почти исключительно обязана своему неподражаемому исполнению на сцене роли умирающей. Кроме того, она с любовью занимается живописью и скульптурою и обладает многими другими редкими дарованиями; но и эти дарования она употребляет главным образом на прославление смерти. Первым её скульптурным произведением была группа смерти; первую её картину было изображение красивой, кокетливо разряженной женщины, позади которой скалит зубы скелет. Скелет стоит пред её зеркальным столом; в её завешанной черною материею спальне всегда находится обитый черным

шелком гроб, который она повсюду таскает с собою и в котором она спит по ночам. Срв. Weiss, Apologie des Christenthums. В. II. Стр. 482.

²⁵³ - Religionsphilosophie. 1886. Стр. 242.

²⁵⁴ - System der christl. Apologetik, стр. 132–137.

²⁵⁵ - Что «для человека смерть окружена мучениями и ужасами только вследствие греха», эту мысль прекрасно доказывает также и Ульрици в своем сочинении «Бог и природа». Т. II. Казань. 1868. Стр. 274 и след.

²⁵⁶ - Там же стр. 139.

²⁵⁷ - Апология христианства. Перев. А.П. Лопухин. Спб. 1892. Стр. 226.

²⁵⁸ - «Страшна так называемая естественная смерть,– говорит также и Ульрици (Бог и природа, Т. II. Казань. 1863. Стр. 270), тем более, что у миллионов людей она сопровождается мучительными, нередко ужасными страданиями»... Картина смерти «располагает нашу душу к печали, несмотря на то, что рассудок старается показать обратную, светлую сторону дела, и успокоить нас мыслью о необходимости законов природы».

²⁵⁹ - Ер. 36, 12. Срв. Вера и Разум 1884. т. II. ч. II. Стр. 283; Weiss Apologie des Christenthums. В. II. Стр. 508.

²⁶⁰ - Срв. Theolog. Universal-Lexikon. В. II, 1874, стр. 1733.

²⁶¹ - Hake, Handbuch der allgemeinen Religionswissenschaft. Th. I, 1875, стр. 56.

²⁶² - Welt als Wille und Vorstellung. В. II, стр. 530.

²⁶³ - Baumstark, Das Christenthum in seiner Begründung und seinen Gegensätzen. В. III. Heidelberg. 1889, стр. 176–177.

²⁶⁴ - Срв. Вера и Разум. 1885 г. т. II. ч. II. Стр. 158.

²⁶⁵ - Срв. Weiss, Apologie des Christenthums, В. II., стр. 494.

²⁶⁶ - Срв. Вера и Разум 1888. т. II, ч. II, стр. 310.

²⁶⁷ - Там же, стр. 316.

²⁶⁸ - Сочинения Т. II. Вып. III. 1893, стр. 29, 64.

²⁶⁹ - Срв. Zeller, Die Philosophie der Griechen. Th. I. 1869, стр. 555.

²⁷⁰ - «Мир, – говорит Гераклит, – не создан ни Богом, ни человеком, но был, есть и будет вечно живым огнем, который самопроизвольно в должной мере возжигается и угасает». Срв. Дж. Г. Льюис, История философии. Спб. 1892, стр. 82 – 83.

²⁷¹ - Срв. Diogenis Laërtii de vitis, dogmatibus et apophthegmatibus clarorum philosophorum. Amst. 1692. Lib. IX, I, стр. 552–555.–Zeller, Die philosophie der Griechen. Th. I. Leipzig. 1869, стр. 530–534. А. Вебер, История европейской философии. Киев. 1882, стр. 20.

²⁷² - Срв. Zeller, Die Philosophie der Griechen. Th. I. 1869, стр. 547.

²⁷³ - Срв. Zeller, Die Philos d. Griech. Th. I, стр. 551; А. Вебер, История европ. философии, стр. 21.

²⁷⁴ - Срв. Zeller's Die Philosophie der Griechen. 1-ter Th. 1869, стр. 630.

²⁷⁵ - Methaph I. 4. 984. b., срв. Zeller, Die Philos. d. Gr. стр. 624.

²⁷⁶ - Срв. Вера и Разум. 1886. т. II, ч. I, стр. 45 – 46.

²⁷⁷ - См. об этом у Диогена Лаэртция De vitis, dogmatibus et apophthegmatibus clarorum philosophorum. Amst. 1692. IX, 34, стр. 573.

²⁷⁸ - Müllach, Democriti Abderitae operum fragmenta. Berlin. 1843. Fr. 13; срв. Zeller's Die Philosophie der Griechen. 1-ter B. 1869, стр. 749, подстрочное примечание 2; а также Вера и Разум, 1885, т. II, ч. 2, стр. 43.

²⁷⁹ - Срв. Tr, 11 – 14; у Целлера Die Philos. d. Griech. 1-ter Th. стр. 711, 749 – 754.

²⁸⁰ - Срв. Вера и Разум 1885. т. II, ч. 2, стр. 43, 44.

²⁸¹ - Там же, стр. 42.

²⁸² - Срв. Вера и Разум, 1885, т. II. ч. 2. стр. 43.

²⁸³ - Там же, стр. 157.

²⁸⁴ - Fr. 116; у Целлера, стр. 751.

²⁸⁵ - Ibid.

²⁸⁶ - Fr. 25 и 33; у Целлера, стр. 750.

²⁸⁷ - Fr. 61; срв. 62 – 64; у Целлера стр. 750.

- 288 - Fr. 200.
- 289 - Fr. 107; срв. 242; у Целлера, стр. 751.
- 290 - Fr. 224; у Целлера, стр. 751.
- 291 - Вот как, напр., он поступил с нею, по свидетельству Платона, даже при последней разлуке. «Утром в день его смерти застали мы Ксантиппу с ребенком сидящую в темнице возле его постели. Завидев нас, она подняла вопль и начала причитать по обычаю женщин: о, Сократ, в последний раз беседуешь ты с друзьями и они с тобою!.. При этом Сократ, указав глазами на Критона, сказал: «Критон, отведи ее домой». Вслед за сим некоторые из спутников Критона увели Ксантиппу, которая ужасно кричала и металась от скорби»...
- 292 - Вера и Разум. 1892, т. II, ч. 2, стр. 181. Срв. Льюиса История философии. Спб. 1892.
- 293 - Вера и Разум. 1892, т. II, ч. 2, стр. 181.
- 294 - Там же, стр. 184.
- 295 - Срв. русский перевод Синайского. М. 1857.
- 296 - Срв. русский перевод Карпова. Спб. 1863, или Клеванова. М. 1861. Стр. 58–59, 74–75.
- 297 - Срв. перевод А. Клеванова «Федон». Стр. 109.
- 298 - В Апологии, см. выше.
- 299 - Апол. Сокр. 33, с. Срв. вышеприведенное свидетельство Ксенофонта.
- 300 - Tuscul. disp. V, 4. 10; Срв. Вера и Разум 1884. т. II. ч. 2, стр. 140; 1889. т. II, ч. 1, стр. 22.
- 301 - Воспомин. I. 1, II. 16; IV. 7, 6.
- 302 - Утилитаризм. Перевод Неведомского. Спб. 1882.
- 303 - Четыре фазиса нравственности. М. 1878.
- 304 - Д. Ст. Блекки. Четыре фазиса нравственности Стр. 37.
- 305 - IV, 6. 8. Срв. также Вера и Разум 1889. т. II. ч. I. стр. 107.
- 306 - Срв. Федон. Философ. беседы Платона. Перев. А. Клеванова. Стр. 125 – 126.
- 307 - Воспом. III. 9. 4.

- ³⁰⁸ - Срв. Перев. Клеванова стр. 166 – 167.
- ³⁰⁹ - Ксеноф. Воспом. П. 3, 14.
- ³¹⁰ - De vitis, dogmatibus et apophthegmatibus clarorum philosophorum. Amst. 1692. VI. 9. 103.
- ³¹¹ - Срв. Diogenis Laërtii De vitis, dogmatibus et apophthegmatibus clarorum philosophorum. Amst. 1692. II. 93. Стр. 134 и след.
- ³¹² - Срв. Diog. Laërtii. II. 93 – 95. Стр. 134 – 136.
- ³¹³ - Срв. Zeller's Die Philosophie der Griechen. 2-ter Theil, 1-te Abth. 1874. Стр. 591 – 592.
- ³¹⁴ - 22, с.
- ³¹⁵ - Πολιτεῖα βίβλ. Z. 517. b. Platonis opera ex recensione C. E. Ch. Schneideri Parisiis, MDCCCLXXXIII, Vol. II, Стр. 125.
- ³¹⁶ - Platonis opera. Τιμᾱίος, 29 – d – 30 a. Стр. 204–205.
- ³¹⁷ - Platonis opera ex recensione C. E. Ch. Schneideri. Pars. I. Parisiis, MDCCCXLVI, Teuaios. 29. e. 15, стр. 205.
- ³¹⁸ - См. выше
- ³¹⁹ - Platonis opera ex recensione C. E. Ch. Schneideri Parisiis vol. secundum. Πολιτεῖα βίβλ. B. 379. 30–45, стр. 37. Срв. русский перевод проф. Карпова «Политика» кн. 2-я, стр. 380–383; а также Вера и Разум 1889. т. II, ч. I. Стр. 380–382.
- ³²⁰ - Срв. Дж. Г. Льюис, История философии. Спб. 1892. Стр. 216.
- ³²¹ - Metaph I. b. Phys. 9. 192. a. 14; Срв. Целлера Die Philos d. Sriech. стр. 645; а также Вера и Разум. 1887 т. II. ч. 2. Стр. 106.
- ³²² - «Те, которые говорят, что Платон считал зло присущим материи, в сущности правы, хотя они и выражаются неопределенно. Материя есть та великая Необходимость, которую преобразовал Разум. Но именно потому, что материя есть Необходимость и лишена Разума, она есть зло, ибо только от разума может исходить добро». Льюис, История философии. Спб. 1892. Стр. 216 – 217.
- ³²³ - 176. a.
- ³²⁴ - 86. b. – 87. b.

- 325 - Platonis opera ex recensione C. E. Ch. Schneideri. Vol. II. Πολιτεῖα βίβλ. VII. 514. Стр. 123 – 124.
- 326 - Рус. перев. А. Клеванова. Стр. 120.
- 327 - 248. с. 250. а.
- 328 - Platonis opera Vol. II. Стр. 263–501.
- 329 - Die philosophie der Griechen. 2-ter Theil, 1-te Abth. Стр. 828. Подстрочное примечание.
- 330 - De. Coelo I, 4,
- 331 - De mundo гл. 6.
- 332 - Срв. Блекки, Четыре фазиса нравственности, стр. 112.
- 333 - Четыре фазиса нравственности: Сократ, Аристотель, Христианство и утилитаризм. М. 1878, стр. 114.
- 334 - De anima I. 4; срав. рус. перев. Снегирева. Казань. 1885. Стр. 31.
- 335 - De anima III. 5. Срв. Metaph. XII, 3. Ethic, ad. Nicom. X, 7. Рус, перев. Снегирева О душе; стр. 84.
- 336 - For. IV, 5. Срв. Вера и Разум 1890, т. II. ч. 2. Стр. 375.
- 337 - De anima. III. 10, срв. рус. пер. Снегирева, стр. 92.
- 338 - Блекки, Четыре фазиса нравственности. Стр. 115.
- 339 - Polit, VIII, 13; Срв. рус. перев. Н. Скворцова, IV, 12; а также Вера и Разум, 1890, т. II. ч. 2. стр. 152.
- 340 - Между прочим, здесь кстати отметить, что в своей Ифике для Никомаха (3:7) Аристотель довольно энергично старается опровергнуть положение Платона, что «добровольно никто не бывает злым».
- 341 - II, 12, срв. Вера и Разум, 1886, т. II, ч. 2, стр. 530.
- 342 - Бог и природа, т. II. 1868. Стр. 271.
- 343 - Тускул. бес. II. 19. Вера и Разум, 1886, т. II, ч. 2, стр. 539.
- 344 - Тускул. бес. II. 7. Вера и Разум, 1886, т. II, ч. 2, стр. 385.
- 345 - Тускул. бес. II. 34. Вера и Разум, 1886, т. II, ч. 1, стр. 421.
- 346 - Diogenis Laertii De vitis, dogmatibus et apophthegmatibus clarorum philosophorum. Amst. 1692, X 130, стр. 657.

³⁴⁷ - А. Вебер, История европейской философии. Перев. Козлова. Киев. 1882. Стр. 99.

³⁴⁸ - Тускул. беседы II. 3. Вера и Разум, 1886, т. II, ч. 2, стр. 379.

³⁴⁹ - Тускул. беседы II. 7. Вера и Разум, 1886, т. II, ч. 2, стр. 384.

³⁵⁰ - Срв. Zeller, Die Philosophie der Griechen 3-ter Th., 2-te Abth. 1868. Стр. 42.

³⁵¹ - На русском языке с учением Плутарха Херонейского можно познакомиться по прекрасному и основательному исследованию Якова Елпидинского – «Религиозно-нравственное мировоззрение Плутарха Херонейского. Спб. 1893.

³⁵² - Елпидинский, стр. 89, 90.

³⁵³ - Елпидинский, стр. 93.

³⁵⁴ - Zeller, Die Philos. d. Gr. 3 Th. 2 Abth. 1868. Стр. 152. Ср. Елпидинского «Религиозно-нравственное мировоззрение Плутарха Херонейского» стр. 94–95.

³⁵⁵ - У Елпидинского, стр. 101.

³⁵⁶ - Срв. Jäsche, Der Panteismus. 2-ter Band. Berlin 1828. Стр. 104.

³⁵⁷ - Срв. Jäsche, Panteismus, B. 2. Стр. 103.

³⁵⁸ - Die Philosophie der Griechen. 3-ter Th. 2-te Abth. Leipzig. 1868. Стр. 489.

³⁵⁹ - Срв. Jäsche, Der Pantheismus. Berlin. 1826. B. II. Стр. 74 – 86.

³⁶⁰ - Срв. Jäsche, Der Pantheismus. Стр. 87–102.

³⁶¹ - Вебер, История европейской философии. Перев. Козлова. Киев, 1882, стр. 145.

³⁶² - Срв., Гука О естественной религии. Киев. 1875. Стр. 259.

³⁶³ - Этика. Перев. Модестова. Спб. 1894, стр. 38,

³⁶⁴ - Там же, стр. 37.

³⁶⁵ - Этика, стр. 207.

³⁶⁶ - Этика, стр. 214.

- 367 - Там же, стр. 231.
368 - Там же, стр. 246.
369 - Там же, стр. 253.
370 - Там же, стр. 256.
371 - Там же, стр. 257.
372 - Там же, стр. 205 и 206.
373 - Этика, стр. 45.
374 - Там же, стр. 48.
375 - Этика, стр. 206.
376 - Там же, стр. 224.
377 - Этика. Стр. 232 и 233.
378 - Там же, стр. 244.
379 - Там же, стр. 246.
380 - Там же, стр. 249.
381 - Этика. Стр. 281.
382 - Этика. Стр. 115, 116.
383 - Срв. А. Вебера История европейской философии.
Перев. А. А. Козлова. Киев. 1882. Стр. 252.
384 - Von dem Ursprung und den Absichten des Übels, Leipzig.
1784.
385 - В. I. Стр. 194 и след.
386 - Apologie des Christenthums. 2-ter Band. 1895. Стр. 319.
387 - Срв. Лютардта Апология христианства. Перев. А. П.
Лопухина. Спб. 1892. Стр. 864.
388 - Срв. Herder Sämmtliche Werke, Religion und Theologie,
Karlsruhe, 1827. В. V. Стр. 187 и след.
389 - Мы пользуемся этими сочинениями Канта по изданию
И.Г. Кирхмана: Kritik der praktischen Vernunft. 2-te Aufl. Berlin.
1870; 2) Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft.
Berlin. 1869.
390 - Krit. d. prakt. Vernunft. Стр. 69 и след.
391 - Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft.
1872, стр. 20.
392 - Religionsphilosophie. 1886, стр. 349.

³⁹³ - Ethik § 496. У Пфлейдерепа Das Wesen der Religion, Leipzig 1869. Стр. 315.

³⁹⁴ - Срв. Pfleiderer Das Wesen der Religion. 1869. Стр. 314 – 315; Delitzsch, System der christlichen Apologetik, 1869, стр. 126; Тейхмюллер в цитированном сочинении и мн. др.

³⁹⁵ - Срв. О. Pfleiderer, Das Wesen der Religion. 1869. Стр. 314. Delitzsch, System der christlichen Apologetik. 1869. Стр. 127.

³⁹⁶ - Срв. Delitzsch, System der christlichen Apologetik. Leipzig. 1869. Стр. 97.

³⁹⁷ - Werke. 1840, Bd. VIII. Стр. 167.

³⁹⁸ - Werke. 1840, Bd. XVII. Стр. 388–389.

³⁹⁹ - Сочинения т. II. Вып. 3. Стр. 96.

⁴⁰⁰ - Werke. Bd. VI. Стр. 16 – 19.

⁴⁰¹ - Werke. Bd. VIII. Стр. 152, 168 – 171.

⁴⁰² - Werke. Bd. II. Стр. 361 – 363.

⁴⁰³ - Werke. Bd. VIII. Стр. 152 и след.

⁴⁰⁴ - Werke. Bd. I. Стр. 331; срв. Bd. II. Стр. 361 – 363.

⁴⁰⁵ - Werke. Bd. XII. Berlin. 1832. Philosophie der Religion, стр. 212.

⁴⁰⁶ - Там же, стр. 65.

⁴⁰⁷ - Werke. Bd. XII. Стр. 109 – 110.

⁴⁰⁸ - Там же, стр. 212.

⁴⁰⁹ - Сочинения, т. II, вып. 3. стр. 95.

⁴¹⁰ - Werke. Bd. XII. Стр. 219.

⁴¹¹ - Там же, стр. 215.

⁴¹² - Там же, стр. 216.

⁴¹³ - Апология Христианства. Перев. А. П. Лопухина. Спб. 1892 Стр. 230.

⁴¹⁴ - Weiss, Apologie des Christenthums B. II. Стр. 427.

⁴¹⁵ - Там же, Bd. II. Стр. 429.

⁴¹⁶ - Welt als Wille und Vorstellung. B. I. Стр. 427 – 431; Срв. рус. перев. А. Фета. М. 1888. Стр. 441 – 446.

⁴¹⁷ - Мир, как воля и представление. М. 1888. Стр. 443 и след.

- ⁴¹⁸ - Там же, стр. 446.
- ⁴¹⁹ - Logische Untersuchungen. Bd. II. Leipzig. 1870. Стр. 129.
- ⁴²⁰ - Philosophie des Unbewussten. Berlin. 1872, Стр. 699.
- ⁴²¹ - Там же, стр. 660.
- ⁴²² - Стр. 184.
- ⁴²³ - Срв. ero Institutiones theol. christl. dogmatikae. Editio 8 1844. § 116.
- ⁴²⁴ - Срв. ero Die Grundlehren des Christenthums aus dem Bewusstsein des Glaubens. Leipzig. 1877. §§ 164 – 174.
- ⁴²⁵ - Die protest. Geistlichkeit und die Deutschkatholiken. Eine Erwiderung auf die neueste Schrift von Gervinus. Стр. 15.
- ⁴²⁶ - Основательное опровержение приведенного мнения Шенкеля можно читать в сочинении В. Велтистова. «Грех, его происхождение, сущность и следствия». М. 1885. Стр. 64–85.
- ⁴²⁷ - Четвертое издание этого сочинения вышло в свет в 1850 году.
- ⁴²⁸ - Срв. Сочинения В. Д. Кудрявцева. Т. II вып. 3. Стр. 34–36.
- ⁴²⁹ - Там же, стр. 36.
- ⁴³⁰ - Бог и природа. Казань т. II. 1868, стр. 272–273.
- ⁴³¹ - Die sittliche Weltordnung. Leipzig. 1877. Стр. 229 – 230.
- ⁴³² - Das Wesen der Religion. Leipzig 1869. Стр. 301–830.
- ⁴³³ - Срв. Филарета Догматическое Богословие. 1865. Ч. 1. Стр. 331.
- ⁴³⁴ - Apologie des Christenthums. В. II. Стр. 150.
- ⁴³⁵ - Стр. 448.
- ⁴³⁶ - Срв. Философия Герберта Спенсера в сокращенном изложении Говарда Коллинса с предисловием Герберта Спенсера. Перевод с английского П. В. Мокиевского. Спб. 1892, стр. 414.
- ⁴³⁷ - Возражения Беля у Лейбница; срв. Премудрость и благодать Божья в судьбах мира и человека (о конечных причинах) 4-е изд. Спб. 1894. Стр. 94.

⁴³⁸ - Прав. Догм. Богосл. 2 изд. Чернигов. 1865 г. ч. I. Стр. 244.

⁴³⁹ - Записки на кн. Выт. М. 1867. Стр. 43.

⁴⁴⁰ - Срв. его сказку «Мемнон», роман «Задиг или Судьба», «Трактат о метафизике», а также энциклопедические статьи: «Аббат», «Атеизм», «Бог», «Добро», «Душа» и др.

⁴⁴¹ - Стр. 247–249. 413 и след.

⁴⁴² - Перев. А. П. Лопухина. Спб. 1890. I. Стр. 143.

⁴⁴³ - Theologische Ethik. B. I. 1869. Стр. 222–234.

⁴⁴⁴ - Das Christenthum in seiner Begründung und seinen Gegensätzen. 3-ter Band. Heidelberg. 1889. Стр. 120–121.

⁴⁴⁵ - Die Lehre von Person Christi, стр. 350; срв. у Роте подстроч. прим.

⁴⁴⁶ - Довольно подробно суждения древних отцов и учителей Церкви по этому предмету изложены в ученом труде преосвященного Сильвестра «Опыт Прав. Догм. Богосл.» Киев. 1885. Т. II. Изд. 2-е. Стр. 144 и след.

⁴⁴⁷ - Прав. Догм. Богосл. 2-е изд. 1865, Ч. I. Стр. 79.

⁴⁴⁸ - Мы имеем под руками сочинения Шопенгауэра (в 12 томах) с предисловием Рудольфа Штейнера. Verlag der I. G. Cotta'schen Buchhandlung Nachfolger. Stuttgart. По этому изданию мы и будем приводить цитаты.

⁴⁴⁹ - В. VII. Стр. 39.

⁴⁵⁰ - Стр. 40.

⁴⁵¹ - Стр. 41.

⁴⁵² - Ibid.

⁴⁵³ - Стр. 50.

⁴⁵⁴ - Стр. 51.

⁴⁵⁵ - Стр. 61–62.

⁴⁵⁶ - Стр. 63.

⁴⁵⁷ - Стр. 64.

⁴⁵⁸ - Стр. 65.

⁴⁵⁹ - Стр. 66.

⁴⁶⁰ - Стр. 69 и след.

- 461 - Стр. 75.
462 - Ibid.
463 - Стр. 76.
464 - Стр. 76.
465 - Стр. 77.
466 - Стр. 78.
467 - Ibid.
468 - Стр. 79.
469 - Стр. 80.
470 - Стр. 80.
471 - Ibid.
472 - Стр. 81.
473 - Ibid.
474 - Стр. 112, 125–126.
475 - Стр. 126.
476 - Стр. 81.
477 - Стр. 82.
478 - Ibid.
479 - Стр. 83.
480 - Стр. 84.
481 - Стр. 85.
482 - Стр. 86.
483 - Стр. 86.
484 - Стр. 127.
485 - Стр. 81–82.
486 - Христ. учение о нравственности. Спб. 1890. Стр. 125.
487 - Стр. 68.
488 - Стр. 51.
489 - Стр. 86.
490 - Apologie des Christenthums. В. I. Стр. 134–135.
491 - Христ. Апол., т. II. Спб. 1893. Стр. 302.
492 - Weiss, Apologie des Christenthums. В. I. Стр. 142.
493 - Прав. Догм. Богосл. 1865. Ч. 1. Стр. 245.

- 494 - Лекции по умозрит. Богосл. М. 1868. Стр. 190.
495 - Прав. Догм. Богосл. Ч. I. Стр. 246.
496 - Стр. 199.
497 - Твор. Св. Василия. В. Ч. IV.
498 - Т. I. Слово I, к Стагирию.
499 - Т. I. Изд. Спб. Дух. Акад. 1895. Стр. 171.
500 - Т. II. Стр. 295.
501 - Стр. 43.
502 - Т. I. Стр. 184.
503 - Т. II. Стр. 13.
504 - Т. I. Стр. 180.
505 - Златоуст, т. II. Стр. 201.
506 - Anthropologie, стр. 186. 755.
507 - Христ. Апологетика т. II. Стр. 277.
508 - Эббард Апологетика. I. Стр. 266.
509 - Rauh, Die Einheit des Menschengeschlechts, стр. 85; срв. Baumstark's Das Christenthum in seiner Begründung und seinen Gegensätzen. В. III. Стр. 141–142.
510 - Baumstark, III, стр. 141.
511 - Срв. Baumstark, III. Стр. 131–132.
512 - В. III, стр. 132.
513 - Baumstark, III. Стр. 137.
514 - 1863. Стр. 584; срв. Baumstark, В. III. Стр. 137.
515 - Стр. 237; у Баумштарка, III, стр. 135.
516 - Христ. Апологетика, II. Стр. 275.
517 - Срв., Baumstark, III, стр. 156.
518 - Geist in der Natur. München. 1850. I. Стр. 298.
519 - Das Christenthum und die moderne Naturwissenschaft. Wien. 1868. Стр. 242 – 243.
520 - Ср. напр. Fr. Delitzsch, System der christlichen Apologetik. Leipzig. 1869. стр. 148 – 150.
521 - Зап. на кн. Бытия. М. 1868. Стр. 73.