



## РЕЛИГИЯ И ПРАВСТВЕННОСТЬ.

### I.

Вопросъ объ отношеніи религии и нравственности долженъ быть признанъ труднымъ по многимъ причинамъ.

Прежде всего вопросъ является труднымъ вслѣдствіе тѣхъ крайностей, до которыхъ доводятся противоположныя мнѣнія, и вслѣдствіе проистекающаго отсюда взаимнаго непониманія противниковъ. Такъ, съ одной стороны, защитники религіозныхъ основъ морали отвергаютъ даже мысль о самостоятельномъ значеніи нравственности, о свободѣ и самобытности этического сознанія: *la morale n'est rien si elle n'est religieuse*. Они утверждаютъ, что только одна религія сдерживаетъ звѣрскіе инстинкты въ человѣкѣ, что стоитъ лишь дать человѣку свободу отъ узъ религіи, снять съ него тяжесть религіозной совѣсти, и онъ погибнетъ въ гнусномъ болотѣ разврата, захлебнется въ крови, задохнется подъ развалинами общества. Возлагая всю надежду на религію, они самое стремленіе человѣка къ автономіи этического сознанія отождествляютъ съ стремленіемъ къ свободѣ разгула и братоубійства; для нихъ усиленіе практическаго разума или философской мысли въ сторону этической автономіи неизбѣжно является отшествіемъ блуднаго сына изъ отчужденнаго дома религіи „на страну далече“, гдѣ онъ расточаетъ свое имѣніе, полученное отъ Бога; они поставляютъ автономную этику въ неразрывную связь съ матеріалистическими доктринами: *les doctrines matérialistes servent de fondement habituel à la morale indépendante*. Они относятъ ее къ области матеріальной культуры, къ области личныхъ усилій человѣка, его земныхъ интересовъ, въ противоположность области религіозно-небес-

ной. Этика самымъ фактомъ освобожденія отъ религии и устремленія къ автономіи падаетъ изъ области святого-небеснаго въ область земную-мірскую, перестаетъ быть святою, становится однимъ изъ проявленій утилитарной работы <sup>1)</sup>. Съ другой стороны, защитники автономной морали не довольствуются свободою этики отъ религии; низводя мораль изъ небесной области въ сферу свободнаго разума, земнаго опыта, они влекутъ за моралью и религію, указываютъ для нея производное значеніе формы религіознаго сознанія. „Напрасно,—говоритъ извѣстный французскій мыслитель Фулье,—напрасно религіозныя ученія помѣщаютъ источникъ морали въ небесахъ, подобно индійцамъ, считавшимъ полноводный Гангъ нисходящимъ съ неба: наука показала намъ, что источники Ганга находятся на земныхъ горахъ, а источники морали на вершинахъ человѣческой мысли“. И затѣмъ онъ разсуждаетъ о непознаваемости Бога, о зависимости вѣры въ святость и истинность божественной воли отъ нравственнаго сознанія, о зависимости повиновенія абсолютной волѣ отъ нравственнаго расположенія нашей воли. Отсюда Фулье дѣлаетъ тотъ выводъ, что „религія и ея требованія зависятъ отъ морали, а не наоборотъ. Въ сущности, пишетъ онъ, религія есть не что иное, какъ символическая мораль, проектированная человѣкомъ въ безконечности. Человѣкъ воображаетъ, что нравственность включена въ религію, что она входитъ въ составъ этой безграничной области, законамъ которой она подчинена: на самомъ же дѣлѣ религія является частью человѣческой нравственности, въ содержаніе которой она включена. Небо, которое мы помѣщаемъ надъ нами, находится въ насъ самихъ, въ нашемъ нравственномъ сознаніи, Богъ есть нашъ внутренній идеаль, перенесенный нами во вселенную“ <sup>2)</sup>.—При такихъ противоположныхъ взглядахъ на автономную этику, ваша рѣчь о самостоятельномъ положеніи этики будетъ различно звучать для

<sup>1)</sup> L' abbé De Broglie *La morale sans Dieu, Ses principes et ses conséquences* pp. 144—159 (ch. III la morale indépendante). На той же точкѣ зрѣнія (keine Sittlichkeit ohne Gott) стоитъ С. Gutberlet въ изслѣдованіи *Ethik und Religion. Grundlegung der religiösen und Kritik der unabhängigen Sittlichkeit*.

<sup>2)</sup> E. Thirion *Morale et religion* выражается грубѣе: La religion a été appelée par les législateurs au secours de la morale (p. 43).

защитниковъ религіозныхъ основъ морали и различно для ихъ противниковъ, изъ которыхъ каждый будетъ понимать васъ по своему; вамъ нужно наблюдать большую осторожность, вамъ будетъ стоить большого труда провести мысль объ относительной самостоятельности морали безъ униженія религіи, о взаимной зависимости религіи и нравственности.

Во-вторыхъ, нашъ вопросъ представляетъ особья трудности вслѣдствіе сложности историческихъ отношеній религіи и нравственности. Эти области человѣческаго духа не проходятъ на протяженіи исторіи въ застывшихъ формахъ, но каждая изъ нихъ постепенно развивается, поэтому развивается и ихъ отношеніе. Последнее, въ силу этого, не можетъ быть опредѣлено одною формулою. Что вѣрно опредѣляетъ отношеніе морали къ религіи на одной ступени духовнаго развитія, то можетъ вполнѣ не оправдаться въ примѣненіи къ другой ступени. Направленіе, полезное человѣку въ однихъ историческихъ условіяхъ, можетъ вести къ духовной убыли при другихъ условіяхъ. Впрочемъ, это не спеціальнѣйшій законъ, опредѣляющій отношеніе вѣры и нравственности, но общій законъ духовнаго развитія,—тотъ законъ, что жизнь духа въ направленіи, въ свободномъ устремленіи, а не въ окостенѣвшей формѣ. Поэтому поступаютъ ошибочно, если оправданное историческимъ дѣтствомъ значеніе религіи для нравственной дѣятельности выставляютъ обязательнымъ для человѣка, въ которомъ уже развито чувство моральной автономіи. Поэтому, далѣе, ошибочно поступаютъ тѣ, которые требуютъ свободы моральнаго сознанія во имя абсолютнаго характера этической автономіи, тогда какъ полезное освобожденіе столь же можетъ привести къ духовному вымиранію, какъ и религіозная гетерономія, если втискивается въ рамки неизмѣнной формы, если освобожденіе, какъ живое направленіе созрѣвшаго духа, возводится въ принципъ абсолютной и неизмѣнной свободы духа. Поэтому же, наконецъ, нѣтъ основаній возражать, утверждаясь на фактахъ прошлаго, противъ автономныхъ требованій развитаго духа, если только эти запросы не претендуютъ на абсолютность, если только въ нихъ предъявляется право на абсолютность субъективную, если не пренебрегаются объективныя границы духа.

Помимо указанныхъ, можно было бы отмѣтить и другія,

менѣ важныя, трудности въ рѣшеніи нашего вопроса. Но мы должны также указать на нѣкоторыя особенныя удобства, которыми наши дни сопровождаютъ поставленную нами задачу. Нынѣ въ ней разобраться легче, чѣмъ было нѣсколько десятилѣтій тому назадъ. Религіозныя ии этическія чувства въ послѣднее время подверглись анализу, тонкость котораго можно сравнить съ успѣхами химіи, смѣнившей алхімію; психологическій анализъ разложилъ сложныя духовныя явленія на простѣйшіе элементы, которые теперь доступны наблюденію и изслѣдованію въ совершенной чистотѣ. Мы оцѣниваемъ вѣру и нравственность безъ предубѣжденій, подходимъ къ нимъ безъ восточнаго этикета, безъ напускнаго тумана: полагаемъ ихъ цѣнность въ томъ, что онѣ даютъ намъ, а не въ томъ, что мы имъ приписываемъ. Эту дѣйствительную цѣнность мы и отыскиваемъ, не боясь подойти къ нимъ съ испытующимъ умомъ. Наша оцѣнка уже не есть благоговѣніе дикаря предъ идоломъ, котораго онъ самъ же ставитъ на пьедесталь, чиститъ и одѣваетъ. Мы ищемъ живую силу, и не хотимъ, чтобы человѣческія слова, переданныя по традиціи, и возведенныя нашими руками надстройки скрывали отъ насъ дѣйствительные источники. Пусть слова, потерявшія смыслъ, разлетаются какъ мыльный пузырь, пусть бездушные идолы падаютъ; мы тѣмъ вѣрнѣе подходимъ къ родникамъ живой воды. Современный разумъ проводитъ свое остріе по той чертѣ, которая отдѣляетъ дарованное небомъ отъ пріобрѣтеннаго человѣкомъ. Ко всему, на чемъ лежитъ печать святости, предъявляется вопросъ: есть ли это голосъ неба, его откровеніе, или это запросъ духа? Вслѣдствіе этого, силы нашего духа теперь открылись полнѣе, чѣмъ когда либо. Никогда прежде съ такою откровенностью человѣкъ не обнаруживалъ своихъ способностей и желаній. Только нынѣ люди стали со всею искренностью, безъ надрыва, отвѣчать на вопросы: чего они хотятъ въ глубинѣ своего сердца и что могутъ своими силами? Безъ жеманства, они сняли съ себя мишурныя украшенія и обнажились другъ предъ другомъ. „Мы ставимъ себѣ задачей, пишетъ Гюйо въ предисловіи къ своему очерку морали,—изыскать, чѣмъ была бы и какую имѣла бы область мораль, въ которой никакой предрасудокъ не имѣлъ бы ни малѣйшей доли участія, въ которой все было бы логично

обосновано и правильно оцѣнено въ смыслѣ ли достовѣрности или въ смыслѣ простой вѣроятности мнѣній и гипотезъ... Вы не колеблете истины морали, когда показываете, что предметъ ея, какъ науки, ограниченъ. Напротивъ, ограничить предѣлы науки нерѣдко то же, что придать ей характеръ большей достовѣрности: химія—не что иное, какъ алхимія, ограниченная доступными наблюденію фактами. Точно также мораль чисто научная не должна притязать объять все; вмѣсто того, чтобы преувеличивать размѣры своей области, она сама должна работать надъ ея ограниченіемъ. Она должна откровенно признаться: въ такомъ то случаѣ я ничего не могу предписать вамъ повелительно во имя долга; тутъ нѣтъ болѣе ни обязанности, ни санкціи; соображайтесь съ самыми глубокими своими инстинктами... начиная съ этого пункта вы предоставлены своему self-government“... Въ истекшія тысячелѣтія человѣчество привыкло молчать о своихъ естественныхъ стремленіяхъ и порывахъ, оно приучено заглаживать въ глубинѣ сердца свои наисильнѣйшія сомнѣнія, оно жило лицемѣрно, боясь признаться въ своей низости, боясь говорить въ слухъ о собственной высотѣ. Какъ часто раздавались „его славословія, смѣшанныя съ рыданіями, благословенія, прерывавшіяся стонами,—отчаянныя мольбы, вздохи умирающихъ грудей, поднимавшіяся вмѣстѣ съ дымомъ кадилъ“. Гдѣ, въ какихъ пустыняхъ, въ какомъ уединеніи ночи можно было подслушать откровенную рѣчь измученнаго и скованнаго человѣчества? Нужны были неимоверныя страданія Іова, чтобы вызвать дерзновенный, хотя все-же неясный, лепетъ его предъ небомъ. Только нынѣ люди заговорили своими „крылатыми“, откровенными словами. Нынѣ мы имѣемъ возможность наблюдать правдивые вздохи и мысли людей,—мы видимъ самое большее, что могутъ люди сдѣлать по собственнымъ побужденіямъ, по собственному разуму,—самое большее, что они требуютъ отъ правды и долга, чтобы дать имъ мѣсто въ своихъ сердцахъ,—самое большее, что можно отъ нихъ требовать во имя правды и долга.

## II.

Религія есть отношеніе человѣка къ всеединому началу жизни, къ универсу. Человѣческое сознаніе, даже на низ-

шихъ ступеняхъ развитія, тѣмъ отличаетъ человѣка отъ другихъ тварей, что въ него входитъ, какъ *conditio sine qua non*, понятіе или представленіе мірового цѣлаго, часть котораго составляетъ человѣкъ. И это не отвлеченное понятіе, какимъ оно является лишь въ позднѣйшей философской рефлексіи; но это — живое отношеніе, выражающееся во всеохватывающемъ чувствѣ. Прежде всего это есть чувство зависимости, и религія есть не что иное, какъ творческая дѣятельность духа, имѣющая цѣлью его самосохраненіе въ міровомъ водоворотѣ. Религія не исчерпывается чувствомъ зависимости; она также образуется чувствами надежды, довѣрія, любви. Въ этихъ послѣднихъ чувствахъ, идущихъ на смѣну безотчетнаго страха, и достигается цѣль религіи. Все остальное—религіозное знаніе, міеологія, культъ—образуетъ лишь измѣнчивую оболочку центральнаго ядра религіи.

Религія, сказано, есть живое отношеніе человѣка къ универсу. Но вѣдь понятіе цѣлаго міра есть результатъ продолжительнаго интеллектуальнаго развитія; на первыхъ ступеняхъ развитія для человѣка „вся земля“—это тотъ небольшой участокъ земли, который ему извѣстенъ, всемірный потопъ—наводненіе, покрывающее обитаемую имъ долину. Какъ же возможна религія для первобытнаго человѣка?... Совершенно не важно, приближается ли понятіе цѣлаго къ дѣйствительной безграничности міра; важно самое представленіе цѣлаго, имѣетъ силу субъективное значеніе представленія. Поэтому, психологически религія дикаря, для котораго границы земли совпадаютъ съ границами его острова и которому сводъ небесный кажется большимъ шатромъ, усѣяннымъ блестящими точками, и религія культурнаго человѣка, постигшаго безграничность міра, имѣетъ одинаковый смыслъ.

Дальнѣйшая кажущаяся несообразность первобытной религіи усматривается въ политеизмѣ. Можно ли говорить о всеединомъ началѣ жизни, если человѣкъ поклоняется многимъ богамъ?.. Несообразность эта устраняется, во-первыхъ, тѣмъ, что каждый моментъ поклоненія одному изъ многихъ боговъ нужно понимать, какъ всеохватывающій, и, во-вторыхъ, тѣмъ, что многіе боги представляются религіозному сознанію въ томъ или другомъ единствѣ. „То обстоятель-

ство, что человекъ чувствуетъ свою зависимость отъ множества различныхъ божественныхъ существъ, можетъ казаться психологической несообразностью политеизма. Одно существо, казалось бы, должно стоять на дорогѣ другому: мысль объ одномъ, казалось бы, должна вытѣснять мысль о другомъ. Въ этомъ смыслѣ уже вытекающая изъ непосредственныхъ побужденій религія съ ея временными и специальными богами можетъ вызывать изумленіе.—Разрѣшеніе загадки заключается въ слѣдующемъ. Въ моментъ переживанія и душевнаго движенія человекъ съ такой полнотою поглощается тѣмъ, что дается въ его представленіи,— что у него не остается мѣста ни сопоставленію, ни сравненію, а, можетъ быть, даже и воспоминанію о другихъ богахъ. Вообще въ психической жизни ритмически смѣняются непосредственное поглощеніе впечатлѣніями и рефлексія. Въ моменты размышленія мы можемъ сопоставлять и сравнивать другъ съ другомъ тѣ представленія, которыя заявляютъ о себѣ въ моменты сильныхъ и глубокихъ настроеній. Впослѣдствіи, быть можетъ, вскрыются противорѣчія; ихъ необходимо уничтожить, и мы стремимся ихъ уничтожить, поскольку новыя переживанія не завладѣваютъ нами съ такой силой, что мы забываемъ трудности и проблемы размышленія. Это справедливо по отношенію ко всѣмъ ступенямъ религіознаго развитія и при всѣхъ религіозныхъ точкахъ зрѣнія. Но во время такой ритмической смѣны одна волна можетъ оказывать вліяніе на другую. Если размышленіе открываетъ реальныя затрудненія, тогда характеръ переживаній можетъ подвергнуться медленнымъ измѣненіямъ; наоборотъ, размышленіе можетъ измѣниться, благодаря опытамъ тѣхъ моментовъ, когда человекъ всецѣло захваченъ переживаніями. При всѣхъ обстоятельствахъ будетъ дѣйствовать произвольная тенденція къ тому, чтобы согласовать различныя представленія, которыя благодаря различію переживаній являются выраженіями объекта чувства. Въ сферѣ политеизма задача разрѣшается такимъ способомъ, что создается представленіе о единствѣ происхожденія боговъ или о единомъ мірѣ боговъ, въ которомъ каждому отдѣльному богу принадлежитъ свое опредѣленное мѣсто. Такой способъ разрѣшенія задачи отыскивается безъ всякихъ затрудненій, потому что здѣсь можно воспользоваться

знакомыми аналогіями изъ отношеній людей. Семья и государство могли послужить образцами гармонической совмѣстной дѣятельности живыхъ существъ; благодаря въ значительной степени именно этимъ аналогіямъ, этически-соціальное развитіе въ свою очередь оказываетъ вліяніе на представленія о богахъ“<sup>1)</sup>).

Религія на протяженіи исторіи переживаетъ развитіе. Мы знаемъ высшій моментъ, до котораго развитіе достигло; съ большею или меньшею вѣроятностью мы угадываемъ его начальныя моменты. Важнѣйшіе фазисы религіознаго развитія—переходъ религіи отъ политеизма къ монотеизму, переходъ отъ естественной религіи къ этической и, наконецъ, переходъ отъ религіи стихійно-народной къ лично-творческой. Конечно, эти переходы не слѣдуютъ одинъ за другимъ строго-хронологически, составляя скорѣе разныя стороны въ единомъ по существу религіозномъ прогрессѣ. О первомъ нѣтъ нужды говорить; о второмъ скажемъ ниже; теперь два слова о третьемъ. Первоначально религія есть плодъ стихійно-народнаго творчества. Подобно какъ органической зародышъ въ началѣ образуетъ неразрывную часть материнскаго организма, такъ и первобытный человѣкъ чувствуетъ свое родство съ природою. Мать-земля сырая—это не пустой звукъ въ его устахъ. Онъ чувствуетъ на себѣ вліяніе солнца, онъ чувствуетъ притягательную силу луны и звѣздъ. Это космическое чувство въ немъ живетъ, бьется въ немъ ритмомъ, вдохновляетъ его. Первобытный человѣкъ обладалъ свойствами, которыя намъ теперь трудно понять: это было существо вдохновенное. Онъ слышалъ голосъ Бога, ходящаго во время дневной прохлады, онъ внималъ небесамъ, видѣлъ ангеловъ, сходящихъ и восходящихъ на небо, онъ жилъ жизнью природы, духъ Божій обиталъ въ немъ. Это не было только созерцаніе универса, понятіе цѣлаго, но духъ Божій окрылялъ его, наполнялъ его сердце, носилъ его. Религіозный гимнъ выливался изъ его сердца произвольно. Онъ жилъ въ религіозной стихіи. Онъ зналъ тайну природы, тайну погруженія въ нее, единенія съ нею. И онъ искалъ этого единенія, онъ искалъ выхода изъ себя, экстаза, безумія, забвенія въ природной, сверхличной жизни.

<sup>1)</sup> Г. Гефдингъ *Философія религіи*, стр. 152—153.



Даже нынѣ поэтъ говоритъ вѣтру:

О, страшныхъ гѣсенъ сихъ не пой  
 Про древній хаосъ, про родимый!  
 Какъ жадно міръ души ночной  
 Внимаетъ повѣсти любимой!  
 Изъ смертной рвется онъ груди  
 И съ безпредѣльнымъ жаждетъ слиться,  
 О, бурь уснувшихъ не буди,—  
 Подъ ними хаосъ шевелится.

А „тогда“ бури еще не дремали.

И это было не индивидуальное творчество, но общественное—народное, племенное, семейное. Въ началѣ противостояли и входили въ общеніе не Богъ и человѣкъ, а Богъ и семья, Богъ и племя, Богъ и народъ. Предъ величіемъ универса, предъ тайной Бога все человѣчество—въ той или другой реальной группѣ—объединялось, какъ стадо жалось другъ къ другу, искало Его въ своей природной жизни, въ брачныхъ отношеніяхъ, въ семейныхъ началахъ, въ народномъ или государственномъ строѣ. Чтобы религіозно вдохновиться, человѣкъ не искалъ уединенія, но общенія. Вдохновеніе было заразительно, оно обнимало собранія. И боги были семейные, народные. Общественный характеръ религіи дѣлалъ неизбѣжными опредѣленныя формы ея и необходимую внѣшнюю власть. Но изъ этого стихійнаго состоянія религія каждаго народа рано или поздно переходитъ на высшую ступень—религіи лично-творческой, разумно-свободной, или духовной. Такова преимущественно религія евангельская, религія Христа-Логоса. На этой ступени религія разрываетъ границы національности, ставитъ человѣка въ личныя, внутренне-непосредственныя отношенія къ Богу и потому приобрѣтаетъ характеръ универсальности: личныя отношенія къ Богу объявляются принципиально доступными для всѣхъ людей, независимо отъ различія въ національности, въ языкѣ, въ общественномъ положеніи. Наивысшій принципъ духовной религіи—личность человѣческая: ея благо, ея свободная жизнь составляетъ высшую цѣль религіи; вмѣстѣ съ тѣмъ личный разумъ человѣка, его собственное творчество признается послѣднимъ началомъ въ опредѣленіи отношеній лица ко всему внѣшне-общественному, ко всякой формѣ. „Не человѣкъ для субботы,

а суббота для человѣка“. „Познайте истину, и истина сдѣлаетъ васъ свободными“. „Сыны свободны“. „Не называйтесь учителями: всѣ вы братья. И отцемъ себѣ не называйте никого на землѣ: ибо одинъ у васъ Отецъ, Который на небесахъ“...

Будучи съ внѣшней стороны универсальною, духовная религія съ внутренней стороны является абсолютною. Здѣсь каждая заповѣдь, теряя условность, возводится къ безусловному, абсолютному выраженію: всѣхъ люби, всегда прощай, никого не суди, люби до смерти. Абсолютность не можетъ имѣть мѣста въ общественныхъ отношеніяхъ, въ социальныхъ учрежденіяхъ, въ заповѣдяхъ, имѣющихъ своимъ предметомъ общественное благоустройство; ея единственный носитель—человѣческая личность. Съ другой стороны, свое полное обнаруженіе человѣческая личность обрѣтаетъ во внутреннихъ отношеніяхъ къ абсолютности. Духовная религія и есть абсолютное содержаніе личной жизни. Въ то время, какъ въ начальныхъ религіяхъ безконечность универса представляется человѣку внѣшнимъ могуществомъ, на высшей ступени религіи онъ устанавливаетъ внутреннее отношеніе свое къ абсолютности, воспринимаетъ ее въ себя,—теперь онъ постигаетъ божественное какъ внутренній принципъ своей жизни.

Мнѣ припоминается одна страница изъ книги Б. Чичерина *Наука и религія*. „Какъ скоро человѣкъ углубляется въ себя, какъ скоро предъ внутреннимъ его сознаніемъ раскрывается глубочайшій тайникъ его души, гдѣ мысль и совѣсть совпадаютъ, такъ онъ не можетъ не чувствовать своей зависимости отъ окружающаго его безконечнаго бытія и стремленія къ единенію съ этимъ бытіемъ. Это чувство составляетъ чистѣйшее выраженіе собственной его природы, ибо человѣкъ, будучи носителемъ абсолютнаго начала, не можетъ не чувствовать присутствія этого начала въ себѣ и своей связи съ нимъ. Отсюда то явленіе, что религиозное чувство находится у людей самыхъ необразованныхъ, также какъ и самыхъ образованныхъ. При недостаткѣ умственного развитія, оно можетъ принимать несоотвѣтствующія истинному понятію формы, но оно распространено во всемъ человѣчествѣ. Религія, въ отличіе отъ философіи, составляетъ достояніе всѣхъ. Отсутствіе религиознаго чувства всегда яв-

ляется искаженіемъ человѣческой природы... Чувство составляетъ однако лишь первоначальную основу религіи. Само въ себѣ, оно не заключаетъ ничего, кромѣ неопредѣленнаго ощущенія духовнаго недостатка и проистекающаго отсюда стремленія къ восполненію этого недостатка. Для того, чтобы это восполненіе могло совершиться, нуженъ предметъ; предметъ же не создается чувствомъ: онъ дается ему извнѣ и притомъ не иначе, какъ посредствомъ разумнаго сознанія. Необходимо представленіе, къ которому бы чувство могло обратиться, а представленіе производится разумомъ. Кто не имѣетъ понятія о Богѣ, тотъ не можетъ и ощущать Его присутствія; понятіе же о Богѣ дается разумомъ, который одинъ раскрываетъ намъ абсолютныя начала бытія. Чувство, отдѣльно взятое, есть выраженіе ограниченности, стремящейся къ единенію съ безконечнымъ; но прилѣпиться къ этому безконечному оно можетъ только тогда, когда въ разумѣ появился опредѣленный его образъ. Религіозное чувство, по самой своей природѣ, есть чувство, проникнутое разумомъ. Оно можетъ принадлежать единственно разумному существу, ибо только разумное существо стремится вытти изъ своей ограниченности и соединиться съ безконечнымъ. Этимъ объясняется и различіе религіи. Религіозное чувство на всѣхъ ступеняхъ одинаково; на низшихъ ступеняхъ оно можетъ проявляться даже сильнѣе, нежели на высшихъ, ибо оно менѣе заслоняется постороннимъ содержаніемъ. Но умственное состояніе у людей разное, а вслѣдствіе того различно и пониманіе Божества. Религія подлежитъ развитію не потому, что развивается чувство, а потому, что развивается разумъ. Богъ открывается человѣку по мѣрѣ того, какъ человѣкъ способенъ Его понимать. Отсюда ясно, что разумное начало въ религіи составляетъ существеннѣйшій ея элементъ. Всякая религія представляетъ извѣстное міросозерцаніе, т. е. извѣстное понятіе о Богѣ и объ отношеніяхъ Его къ міру. Съ этой стороны, религія совпадаетъ съ философіею; содержаніе ихъ тождественно<sup>1)</sup>.

Въ этихъ прекрасныхъ строкахъ нечего измѣнять, но ихъ необходимо дополнить. Въ нихъ разумъ разсматривается, какъ теоретическая способность, хотя и развивающаяся, но

---

1) Б. Чичеринъ *Наука и религія*, стр. 215—216.

свойственная человѣку на каждой ступени его историческаго развитія. Однако, мы также знаемъ разумъ въ качествѣ болѣе специфической способности—логическаго или автономнаго самосознанія, въ которомъ обнаруживается внутренне-свободная личность человѣческая. Это, конечно, не новая способность; но это ступень въ развитіи разума, которой человѣкъ достигаетъ въ совершеннѣйшій личный и историческомъ и котораго онъ не имѣетъ въ дѣтствѣ. Подобно тому, какъ сынъ въ дѣтствѣ фактически не отличается отъ раба, пока не придетъ въ сыновнее самосознаніе, не овладѣетъ сыновней свободой, столь отличной отъ рабскаго произвола и непослушанія,—такъ и вообще разумъ, отличающій человѣка на всѣхъ ступеняхъ его развитія, становится автономнымъ, обращается въ логическое самосознаніе, только на извѣстной ступени развитія. Помимо чисто логическаго самосознанія, съ которымъ связаны логическія формы всеобщности и необходимости, мы можемъ говорить въ этомъ же смыслѣ о нравственномъ автономномъ самосознаніи и о религіозномъ свободномъ самосознаніи. Теперь у насъ рѣчь о послѣднемъ. Нужно признать, что не съ первыми ступенями религіознаго развитія человѣкъ является въ сыновней свободѣ отъ „неможныхъ и бѣдныхъ вещественныхъ стихій“, но въ началѣ своей религіозной жизни онъ бываетъ рабомъ этихъ стихій. Нарожденіе сыновней свободы — это величайшій моментъ въ религіозномъ развитіи, это начало новой—наивысшей религіи. И это есть именно переходъ религіи народно-стихійной въ религію лично-творческую, въ разумно-свободную, внутренне-абсолютную.

Легко видѣть, что нѣтъ основаній понять разумность высшей ступени религіи въ томъ смыслѣ разсудочности, по которому религія вполне совпадала бы съ философіею, исчерпывалась бы философскимъ міросозерцаніемъ. Нѣтъ, религія отличается отъ философій, даже на высшихъ ступеняхъ развитія, какъ жизнь отличается отъ мысли. Религія не мыслима безъ элемента мистическаго, безъ вѣры, безъ живого отношенія къ Абсолютному. Въ то время какъ въ философій миръ есть только объектъ мысли, логическія формы мышленія ставятся выше содержанія и абсолютность принадлежитъ исключительно только имъ, абсолютное является только отвлеченнымъ понятіемъ,—въ религіи абсолютное

силою вѣры переносится изъ міра субъективнаго въ міръ объективный и чувство зависимости отъ Абсолютнаго никогда изъ религіи не исчезаетъ. Религія это философія + вѣра, а вѣра, живая вѣра, всегда имѣетъ характеръ вдохновенности, стихійности. Но при всемъ томъ духовная религія можетъ быть названа разумною не въ одномъ лишь томъ смыслѣ, что она оправдывается разумомъ, а въ смыслѣ болѣе тѣснаго отношенія ея къ разуму,—въ томъ смыслѣ, что она есть плодъ лично-разумнаго творчества. Въ этой религіи духовно-стихійное покоряется разуму, духи повинуются человѣку, абсолютность не давить человѣка какъ внѣшняя сила, но вѣрующій и въ себѣ сознаетъ ту же, сродняющую его съ Богомъ, абсолютность, и потому является сыновно-свободнымъ.

### III.

Правственностью мы называемъ отношеніе человѣка къ человѣку, человѣка къ обществу. Какъ религія есть творческая дѣятельность духа, имѣющая цѣлью его самосохраненіе въ безконечности универса, такъ мораль состоитъ въ творческой дѣятельности духа, направленной на его самосохраненіе, его свободу, въ обществѣ. Правственность составляетъ субъективную сторону общественныхъ отношеній. Она состоитъ въ тѣсной связи съ социальнымъ развитіемъ и общественнымъ строемъ.

Это тѣсное отношеніе морали къ социальной жизни не только признается въ наукѣ, но даже принимается иногда съ нѣкоторыми крайностями, на которыя необходимо теперь же указать. Такъ Герингъ вполне отождествляетъ правственность и общественность. Источникъ нравственнаго императива онъ указываетъ не въ индивидѣ, а въ обществѣ; нормы поведения индивида онъ называетъ привходящими къ нему извнѣ. Онъ не отрицаетъ этической автономіи, но только признаетъ ее результатомъ, а не исходнымъ пунктомъ моральнаго развитія. Онъ пишетъ: „*Исторически* нормы нравственности добыты были не индивидомъ, а обществомъ, и практическое значеніе ихъ заключается въ томъ, что общество требуетъ ихъ соблюденія отъ индивида. Преодоленіе этой противоположности внѣшняго и внутренняго, полное сліяніе индивида съ нравственнымъ закономъ, его автономія, говоря

короче,—есть послѣдняя, высшая форма, которую принимаетъ нравственный законъ. И тѣмъ не менѣе, нельзя отрицать дѣйствительности, нельзя умалчивать о томъ фактѣ, что нравственныя нормы были возложены на индивида извнѣ, какъ велѣніе,—и именно какъ велѣніе общества... Итакъ, всѣ нравственныя нормы въ широкомъ смыслѣ слова (право, мораль, правила общежитія) имѣютъ въ виду исключительно благо и преуспѣяніе общества. Нравственное и общественное—одно и то же; то, что называется нравственнымъ, мы всегда, вмѣсто этого, можемъ назвать и общественнымъ. Всякая нравственная норма—не что иное, какъ общественный императивъ“. Наконецъ Іерингъ считаетъ нравственность плодомъ инстинкта самосохраненія въ примѣненіи его къ обществу. „Инстинктъ самосохраненія есть неотступный спутникъ всякой жизни, стражъ и блюститель, которому природа вручила заботу о ея поддержаніи. Переносъ понятіе жизни на общество, понимая общество какъ личное существо, мы тѣмъ самымъ признаемъ въ немъ инстинктъ самосохраненія. Этотъ инстинктъ проявляется прежде всего въ установленіи нравственнаго порядка: онъ стремится къ созданію жизненныхъ условій, необходимыхъ для общества на данной ступени его развитія. Мораль есть не что иное, какъ высшая форма эгоизма: эгоизмъ общества. Стремленіе къ самосохраненію возвышается до морали, лишь только оно сознаетъ, что индивидуальное самосохраненіе обусловлено общественнымъ. Вотъ тотъ моментъ, когда рождается мораль. Моментомъ, когда моральное начало вступаетъ въ мірозданіе, является переходъ отъ индивида къ обществу“.

Въ этой историко-общественной теоріи многое нуждается въ рѣшительномъ исправленіи. Что исторически мораль происходитъ отъ тѣхъ требованій, которыя предъявляются обществомъ индивидууму какъ необходимое условіе общественнаго и, въ зависимости отъ него, индивидуальнаго существованія, съ этимъ, конечно, должно согласиться; но что и по существу общественное и моральное одно и то же, мораль и право вполне совпадаютъ, это мнѣніе должно отвергнуть. Со стороны содержанія, различіе между этими двумя областями въ томъ, что „право, говоря словами В. С. Соловьева, есть низшій предѣлъ или опредѣленный минимумъ нравственности,—право есть принудительное требова-

ніе реализаціи опредѣленнаго минимальнаго добра, или порядка, не допускающаго извѣстныхъ проявленій зла“. Не даемъ подробнаго раскрытія этихъ мыслей, отсылая читателя къ четырнадцатой главѣ *Оправданія добра*. Со стороны формальной эти области различаются тѣмъ, что право относится къ внѣшнимъ поступкамъ, къ общественному строю, а нравственность—къ внутреннимъ мотивамъ, къ настроенію чело-вѣка. Это—основная мысль книги К. Д. Кавелина *Задачи этики*. Ни Соловьевъ, ни Кавелинъ не упускаютъ изъ вниманія тѣсной связи морали и права. „Правда, нравственность и выгода соединены нерасторжимыми узами“: эти слова стоятъ эпиграфомъ въ книгѣ Кавелина. „Связанныя единствомъ главной задачи, нравственная и объективная дѣятельность работаютъ одна другой въ руку, пишетъ онъ въ своей книгѣ. Приведеніе всѣхъ идеаловъ, субъективныхъ и объективныхъ, къ единству въ одной общей и строгой системѣ будетъ вѣнцомъ, послѣднимъ словомъ знанія, и возможное ихъ проведеніе и осуществленіе въ дѣйствительности, въ жизни, — вѣрхомъ человѣческой мудрости“. Эта связь однако не скрываетъ отъ нихъ и не должна скрывать того различія между моралью и правомъ, которое не позволяетъ свести мораль къ праву, какъ это дѣлаетъ Іерингъ. Въ области права и цѣлью и субъектомъ является общество; субъектъ и послѣдняя цѣль нравственности—индивидуумъ. Право всецѣло направляется на самосохраненіе общества; оно имѣетъ въ виду и благо индивида, но лишь въ той степени, въ какой онъ составляетъ часть цѣлаго,—не болѣе. Поэтому въ правѣ все условно, ограничено и конкретно; оно не имѣетъ дѣла съ отвлеченными истинами и идеалами. „Лишь по недоразумѣнію въ нѣкоторыхъ законодательствахъ существуютъ (на бумагѣ) постановленія, предписывающія воздерживаться вообще отъ пьянства, быть благочестивымъ, почитать родителей“. Право дѣйствительно лишь въ той степени, въ какой оно связано съ наличными условіями жизни. То, что Іерингъ пишетъ въ доказательство общественнаго характера морали, относится исключительно къ праву. Онъ пишетъ: „если индивидъ является цѣлевымъ субъектомъ морали, въ такомъ случаѣ нравственныя нормы, выводимыя изъ абстрактнаго понятія индивида, изъ идеальнаго типа моральнаго чело-вѣка, для всѣхъ должны быть одинаковы; такимъ обра-

зомъ исключается возможность вліянія на нравственный законъ общественнаго момента, какъ на примѣръ, раздѣленія общества на классы и различнаго положенія ихъ. А между тѣмъ нравственный законъ предписываетъ одному индивиду одну, другому другую обязанность; во время войны онъ говоритъ на одномъ языкѣ, во время мира—на другомъ<sup>1)</sup>. Но именно этого нельзя сказать о морали: она говоритъ всегда и всѣмъ на одномъ языкѣ, для нея каждый членъ общества есть человекъ и только. Мораль утверждается на субъективной волѣ, на личномъ разумѣ. Поэтому мораль и только мораль, въ отличіе отъ права, обладаетъ автономіей. Автономно или свободно, и морально одно и то же. Только въ морали мѣсто общимъ, автономно и въ этомъ смыслѣ безусловно выраженнымъ, началамъ дѣятельности, такъ какъ безусловныя начала могутъ быть только субъективными. Какъ въ условномъ характерѣ общества основа для условности права, такъ и въ субъектѣ, въ разумной личности, основа моральной автономіи и безусловности. II послѣдняя цѣль нравственности не общество, а индивидъ, хотя ея ближайшій объектъ — общество<sup>1)</sup>. „Общество, какъ цѣлевой субъектъ морали, охватываетъ собою также и индивида, какъ цѣлевого субъекта, но не обратно, ибо въ цѣломъ заключается часть, а не въ части цѣлое“: этого слишкомъ мало для этики. Сказать: когда будетъ всѣмъ хорошо, и тебѣ будетъ хорошо,—еще не значитъ выразить цѣль нравственности. Субъектъ— послѣдняя, но прямая цѣль морали. Цѣль морали — благо субъекта, достигаемое добромъ. Благо не матеріальное, не внѣшнее, а духовное—свобода духа, его крѣпость, спокойствіе, радость,—все то, что составляетъ жизнь духа. Если ставится цѣлью дѣятельности внѣшнее благосостояніе и средствомъ для этого избирается общее благосостояніе—это простой утилитарный расчетъ. Но достиженіе добромъ личнаго духовнаго блага—мораль. Цѣль права—самосохраненіе общества; цѣль нравственности — духовное самосохраненіе субъекта въ обществѣ. Общественная жизнь имѣетъ тенденцію раздавить личность, стереть въ немъ индивидуальность, поработить его. Съ этою общественною тенденціею субъектъ борется посредствомъ морали. Есть иныя средства борьбы—

1) Cp. *Spir* Moraliät und Religion, S. 11—19; 76—77



высокое общественное положеніе, богатство, честь. Но эти средства въ концѣ концовъ не даютъ духовнаго блага, развѣ самое большое они даютъ самолюбіе; они не оживотворяютъ духа, не создаютъ сильной личности, свободнаго субъекта. Для этой цѣли единственное средство—добро. Общественное положеніе, богатство, честь—это суррогатъ, который слишкомъ часто обманываетъ человѣка; добро—это дѣйствительная сила, дающая власть надъ міромъ. Неложно сказано: „не бойся, малое стадо! ибо Отецъ вашъ благоволилъ дать вамъ царство. Продавайте имѣнія ваши и давайте милостыню“... Въ послѣднемъ итогѣ кроткіе наследуютъ землю. Служащіе добру—истинные цари, и имъ сказано: „всегда радуйтесь“. Значило бы спуститься до дѣтскихъ учебниковъ, если бы мы стали разяснять, что эта власть добра не сопровождается внѣшнимъ блескомъ, что это духовное благо не только не слѣдуетъ отождествлять съ внѣшнимъ благосостояніемъ, а даже не нужно понимать его въ смыслѣ юридической награды, ради которой дѣлается добро. Даже утилитаристы, Милль и Спенсеръ, неоднократно разясняли своимъ читателямъ, что счастье можетъ быть конечною цѣлью дѣйствія, не будучи его непосредственною цѣлью. Въ сочиненіи *Планъ жизни* Лекки пишетъ: „Одно изъ первыхъ и наиболѣе ясно формулированныхъ правилъ, которыхъ слѣдуетъ придерживаться, состоитъ въ томъ, что счастье достигается лучше всего тогда, когда оно не ставится непосредственною цѣлью жизни“. И Толстой, признающій личное счастье послѣднею цѣлью доброй жизни и говорящій о мірскомъ расчетѣ слѣдовать ученію Христа, въ концѣ концовъ не отрицаетъ, что путь добра усѣянъ лишеніями, страданіями, униженіями, гоненіями, трудомъ и борьбою. Если сначала человѣкъ со всею ясностью сознанія поставитъ себѣ цѣлю достиженіе счастья, а потомъ въ качествѣ средства къ ней изберетъ добрую жизнь, онъ конечно ошибется въ своихъ расчетахъ. Сочетаніе добра и личнаго блага предполагаетъ уже развитую духовную личность, имѣющую вкусъ къ духовной красотѣ. Оно не основывается на отвлеченномъ положеніи, что для счастья лучшее или единственное средство есть добро; оно утверждается на опытѣ духовно-развитаго человѣка, который говоритъ: для меня благо возможно только чрезъ добро. Можетъ быть, не имѣть потребности въ добро-

дѣланіи значило бы стоять на болѣе вѣрномъ пути къ достиженію полнаго счастья, такъ что эта потребность должна быть признана крестомъ; но во всякомъ случаѣ, кто ее имѣетъ, для того добро единственный путь къ счастью. Не къ счастью вообще, а къ духовной радости, къ силѣ и свободѣ духовной жизни,—ближайшимъ образомъ къ свободѣ отъ общественнаго давленія. Чтобы сохранить свой духовный обликъ отъ напора людскаго зла, чтобы не растеряться въ той сутолокѣ, которая образуется столкновеніемъ противоположныхъ людскихъ интересовъ, человѣку необходимо людямъ дѣлать добро. Стать въ отношенія къ людямъ на точку зрѣнія *lupus est homo homini*, значить потерять всякую надежду на личное человѣческое достоинство. Я могу быть человѣкомъ въ томъ единственномъ случаѣ, если я въ каждомъ членѣ общества признаю человѣческое достоинство. Только дѣлая добро людямъ, я приобретаю внутренней миръ и крѣпость духовную, становлюсь выше общества, возвышаюсь надъ нимъ въ личномъ достоинствѣ, возвышаюсь изъ состоянія части цѣлаго до самоцѣнной величины. Радость всякаго дружескаго общенія, сила всякаго людскаго союза—вотъ предваренія моральной радости, моральной силы. Чтобы быть моральнымъ субъектомъ, человѣку необходимо не только общеніе съ людьми, но и служеніе людямъ. Поэтому связь моральнаго субъекта съ обществомъ самая тѣсная: если общество, его благосостояніе, и не есть единственная цѣль нравственныхъ дѣйствій, все-же оно есть ихъ ближайшая цѣль. И это несомнѣнно, что въ нѣкоторомъ отношеніи нравственность и общественность совпадаютъ, что нравственные нормы это требованія, которыя общество въ интересахъ своего самосохраненія предлагаетъ индивиду. Но не въ этомъ мораль. Мораль въ томъ, что человѣкъ идетъ навстрѣчу этимъ требованіямъ общества автономно, что онъ служитъ обществу по разумнымъ мотивамъ. Пусть исторически такая автономія есть лишь результатъ общественнаго развитія, это результатъ рокового значенія, имѣющей силу исходнаго пункта новаго развитія. Только съ этого пункта и нужно считать рожденіе моральнаго субъекта, рожденіе нравственности.

Историко-психологическіе корни нравственности уходятъ глубоко въ доразумную подпочву, въ бессознательную область инстинктивныхъ стремленій. Уже въ мірѣ животныхъ мы

находимъ общественную жизнь съ необходимыми жертвами индивидуальных интересовъ на общую пользу. Равнымъ образомъ и въ человѣческой исторіи племенная жизнь, основывающаяся на кровномъ родствѣ,— можно была бы сказать, естественно вырастающая изъ семьи, если бы не была болѣе основательною научная догадка, что не семья предшествуетъ племени, а племя предшествуетъ семьѣ, которая заключаетъ въ себѣ болѣе высокій этической элементъ и предполагаетъ болѣе высокое индивидуальное развитіе,—племенная жизнь предваряетъ то высокое развитіе индивида, при которомъ его этической разумъ можетъ имѣть автономное значеніе. Прежде чѣмъ человѣкъ сознательно поставитъ себѣ вопросъ, почему онъ личными интересами долженъ жертвовать въ пользу общихъ, онъ уже силою необходимости и силою инстинктовъ поставленъ въ систему общества, какъ его часть. И нынѣ, при высокой и могущественной культурѣ, и тѣмъ болѣе на зарѣ исторіи, когда человѣкъ былъ слабъ и безоруженъ, онъ не можетъ лично существовать, бороться съ природою и приобрѣтать средства къ жизни, не состоя неразрывною частью общества, такъ же, какъ общество, самое примитивное, даже общество въ мѣрѣ животныхъ, не можетъ существовать безъ самопожертвованія или самоограниченія индивидовъ. И эта необходимость дѣйствуетъ на первобытнаго человѣка не чрезъ его разумъ, а чрезъ инстинкты. Не такъ нужно представлять дѣло, что люди, живя въ началѣ по-одиночкѣ въ берлогахъ, стали потомъ спланиваться въ общества по убѣжденію въ пользѣ общественной жизни, а такъ, что племенная или семейная жизнь первобытныхъ людей образуетъ самый устойчивый слой личной психики. Сознаніе племенное предшествуетъ развитому индивидуальному сознанію. Дикарь сознаетъ себя не въ качествѣ личности, а въ качествѣ члена своего племени, и всѣ его чувства соотвѣтствуютъ этому сознанію. Въ строгомъ смыслѣ о самопожертвованіи индивида въ первобытномъ обществѣ, какъ объ актѣ воли, нельзя говорить, потому что общіе интересы, не только нивелирующие дикарей, но и спланивающие ихъ, въ каждомъ изъ нихъ психологически сильнѣе интересовъ индивидуальныхъ. Эта общность и составляетъ первоначальную, инстинктивную, племенную этику. Эта этика жизни родовой, племенной, или позднѣе народной, потому именно

есть этика племенная, или родовая, что она опредѣляетъ не отношенія человѣка къ человѣку, а отношенія племень, или родовъ, или народовъ, въ лицѣ ихъ членовъ. Каждый членъ такого племени въ той же самой степени соблюдаетъ правила примитивнаго общежитія по отношенію къ своему племени, въ какой считаетъ обязательнымъ нарушать ихъ по отношенію къ членамъ чужого племени. Не убивать когонибудь изъ своего племени для него такъ же обязательно, какъ обязательно убивать членовъ чужаго племени. Однако и въ предѣлахъ своего племени, которыми ограничивается племенная этика, инстинктивно-общественная жизнь не заслуживаетъ въ собственномъ смыслѣ наименованія этической. Не въ томъ нравственность, чтобы индивидъ жертвовалъ личными интересами въ пользу общества, а въ томъ, чтобы онъ дѣлалъ это по разумнымъ мотивамъ. Когда съ теченіемъ времени въ первобытномъ обществѣ развивается личность и разумъ замѣняетъ мѣсто социальнаго инстинкта, тогда и только тогда нарождается человѣческая нравственность. Это ни переходъ отъ индивидуальной жизни къ общественной, ни переходъ отъ племенной жизни къ индивидуальной; рожденіе нравственности это переходъ отъ инстинктивно-социальной жизни къ разумно-общественной. При этомъ обычай, которымъ опредѣляется и общественный строй и личное настроеніе, распадается на личную нравственность и общественное право. Однако эти области не разрываются, но, различаясь, развиваются въ тѣсной связи. Моральное сознаніе, раскрываясь индивидуально, стремится воплотиться въ общественномъ строѣ, которымъ реализуется минимумъ нравственности. Оторванное отъ общественнаго строя, заключенное въ изолированномъ индивидѣ, моральное сознаніе погибаетъ вмѣстѣ съ физическою жизнью уединеннаго индивида. Но, съ другой стороны, и право заинтересовано не въ томъ только, чтобы воплотить минимумъ моральнаго сознанія передовыхъ членовъ общества, но и дать свободу личнаго этического развитія. Право—это маховое колесо, которое регулируетъ моральную энергію лица при передачѣ ея общественной массѣ. Мораль это активно-прогрессивная сила; право—консервативная. Если мораль безсильна въ жизни, не воплощаясь въ правѣ; то и право, не развивающееся за сознаніемъ передовыхъ умовъ, пророковъ общества, вопло-

щая въ началѣ минимумъ морали, должно обратиться, застывая, въ тормазъ моральнаго развитія общества. При такой тѣсной связи этики съ социальными науками, можно однако настаивать на самостоятельности этики, поскольку она имѣетъ дѣло не съ воплощеніемъ этическихъ началъ въ социальномъ строѣ, не съ передачею личной энергіи на толпу, а съ самыми этическими идеалами.

Развитіе морали выражается въ переходѣ отъ инстинктивныхъ началъ общественной жизни къ морали разумно-автономной. Это весьма сложный процессъ. Въ полный объемъ разумно-этической автономіи входитъ понятіе человѣческаго достоинства, или вообще человѣка, независимо отъ племенной или народной принадлежности. Это понятіе выработалось съ величайшею медленностью, въ непремѣнной зависимости отъ этнографическаго горизонта, отъ постепенно расширяющихся дружественныхъ сношеній народовъ между собою, пока они фактически не объединились, или почти объединились въ одной общечеловѣческой семьѣ. Известно обь ограниченности въ этомъ отношеніи всѣхъ древнихъ народовъ, изъ которыхъ каждый считалъ своихъ сосѣдей варварами. Едва-ли не у Цицерона мы впервые встрѣчаемъ болѣе или менѣе ясное этическое понятіе человѣка, — онъ писалъ: „человѣкъ обязанъ содѣйствовать счастью всякаго другого человѣка, кто бы тотъ ни былъ, на томъ простомъ основаніи, что онъ — человѣкъ“. Намъ нѣтъ, впрочемъ, нужды слѣдить за историческими моментами этого развитія и различать разные этапы на пути разумно-этической автономіи, такъ какъ, завися отъ исторически-развивающихся сношеній между собою всѣхъ народовъ, въ существѣ она не есть количественная всеобщность въ понятіи человѣка, количественная абсолютность, но это качественная абсолютность, субъективная: разумно-этическое отношеніе не есть отношеніе ко всѣмъ людямъ, но собственно отношеніе ко всякому человѣку, какъ *человѣку*, — отношеніе, утверждающееся на качественномъ, субъективномъ, познаніи человѣческаго достоинства. — Во всякомъ случаѣ истинная нравственность есть нравственность автономная, вполне утверждающаяся на собственномъ разумѣ. Противъ моральной автономіи ничего не говоритъ условность историко-психологическаго происхожденія морали; нѣтъ никакихъ основаній

возражать противъ этической автономіи съ этой стороны. Важно уже то, что представители позитивной науки, которые именно могли бы выставить противъ абсолютности моральнаго сознанія этотъ аргументъ, отказываются отъ него, считаютъ его непригоднымъ, обезсиливая его тѣмъ самымъ въ качествѣ доказательства противъ разумныхъ основъ автономной этики. Такъ Гюйо и Фулье, который пишетъ: „этика совсѣмъ не зависитъ отъ вопроса о происхожденіи, она опирается на свойства нашей природы въ томъ видѣ, въ какомъ она является въ настоящее время, и на тотъ конечный идеаль, который мы сами для себя ставимъ: если въ настоящее время мы обладаемъ нравственными достоинствами, то не все-ли равно, отъ кого мы приходимъ: отъ усовершенствовавшейся обезьяны, или отъ „выродившагося Адама“. Въ первомъ случаѣ мы имѣемъ предъ собою перспективу прогресса, уже совершившаго весьма важное превращеніе и, слѣдовательно, въ будущемъ способнаго произвести что-нибудь еще болѣе удивительное. Во второмъ случаѣ, мы являемся жертвами непостижимаго (?) грѣхопаденія и роковымъ образомъ расплачиваемся за него не только физическими недугами, но (что еще важнѣе) и нравственными недостатками“. Само собою понятно, что оставаясь на научной почвѣ мы не можемъ основывать этическую автономію на метафизическихъ предпосылкахъ, не можемъ говорить „объ интуиціяхъ или врожденныхъ нравственныхъ воззрѣніяхъ, не зависящихъ отъ воспитанія и функционирующихъ съ инстинктивной правильностью“, не можемъ говорить „объ абсолютной цѣнности, или абсолютномъ добрѣ, понимая подъ абсолютнымъ — исключительный, независимый отъ всякаго соотношенія“ (Гижицкій). Мы можемъ говорить лишь объ относительномъ добрѣ, т. е. о томъ, которое есть благо для человѣка; мы говоримъ о разумной этической автономіи въ томъ единственномъ смыслѣ, что для разума, для разумнаго сознанія, обязательно разумное, какъ въ теоретическомъ, такъ и въ практическомъ отношеніи. Этика, какъ наука, исходитъ изъ того факта, что человѣкъ, на извѣстной ступени развитія, перестаетъ руководиться инстинктомъ и руководится разумомъ, что идеи разума—силы; исходя отсюда, она идетъ на помощь индивидуальному разуму и разъясняетъ, что для разума обязательно какъ разумное. Этическая автономія въ

обязательности для разума разумнаго, и только въ этомъ. Она начинается съ того момента, когда разумъ достигаетъ логическаго самосознанія, — въ этомъ самосознаніи имѣеть свою опору и потому не зависима отъ вопроса объ историко-психологическомъ происхожденіи морали. Мы принимаемъ моральную автономію лишь въ смыслѣ обязательности для разума разумнаго, въ чемъ совпадаютъ нравственное ученіе Сократа, практическая философія Канта, теорія идей-силъ Фулье и Гюйо. Нужно признать также наивнымъ то возраженіе противъ теоріи автономной морали, что она, распатывая инстинктивныя и номистическія основы жизни, бросаетъ человѣка на неустойчивую почву личнаго произвола, на которой быстро вырастаютъ тернія животныя инстинктовъ, заглушающихъ всякую нравственность. Соглашаясь, что дѣйствительно въ переходныя эпохи отъ номистическихъ началъ жизни къ началамъ свободно-разумнымъ въ толпѣ временно можетъ понижаться нравственный уровень, когда старыя начала распатаны, а новое еще не окрѣпло; нужно принять за общее правило, что разумныя начала жизни не могутъ оказывать ни положительнаго, ни отрицательнаго продолжительнаго дѣйствія на людей, слѣпо повинующихся инстинктамъ и темнымъ чувствамъ, — за которыхъ поэтому нѣтъ основаній опасаться; что, напротивъ, люди, уже вышедшіе изъ-подъ власти инстинктовъ и ставшіе подъ знамя разума, рѣшительно нуждаются въ указаніяхъ автономной этики. Въ этомъ отношеніи слѣдуетъ обратить вниманіе на характеръ того историческаго момента, когда въ сознаніи европейскаго общества XIX вѣка впервые ясно обозначилась идея независимой морали (*le moment où la morale indépendante se formule*) <sup>1)</sup>.

---

<sup>1)</sup> C. Coignet *La morale indépendante dans son principe et dans son objet* pp. 2—4: *L' anarchie des esprits est universelle. Aucune théorie générale ne les relie, aucune foi commune; pas, d'unité, ni dans les aspirations, ni dans les désirs, ni dans les espérances.*

D' une part, nous voyons les débris de la vieille société, fondée sur la vieille transcendance, constituant toute la série des abus et des privilèges sur la série des principes théologiques, entant l' autorité humaine sur l' autorité divine, et ramenant la morale à l' obéissance.

De l'autre, nous voyons la société nouvelle proclamant le droit de l' homme. et bouleversant en son nom toutes les institutions du vieux monde; puis,

Настаивая на моральной автономіи, мы понимаемъ ее такъ, что вмѣстѣ съ тѣмъ можемъ утверждать объективную ограниченность моральнаго сознанія. Моральная автономія есть автономія, основывающаяся на томъ, что для разума обязательно разумное; она не предполагаетъ метафизической абсолютности моральнаго субъекта, или абсолютности объективнаго блага, ея не требуется, чтобы объективныя отношенія человѣка къ внѣшнему міру соотвѣтствовали его претензіямъ, она вполне ограничивается субъективнымъ міромъ. „Я такъ хочу, потому что въ этомъ мое благо“: вотъ въ чемъ автономія разумнаго сознанія. Этимъ далеко не сказано, что мое благо абсолютно. Равнымъ образомъ и содержаніе естественнаго нравственнаго закона нѣтъ основаній понимать въ качествѣ абсолютнаго. „Нѣтъ больше той любви, какъ если кто положитъ душу свою за друзей своихъ“: это не языкъ морали, это языкъ религіи. Съ точки зрѣнія разумной морали нельзя требовать отъ человѣка: „продавайте имѣнія ваши, и дайте милостыню“, нельзя требовать отъ него такого отношенія къ своему богатству, чтобы онъ становился нищимъ. Не разумъ требуетъ отъ человѣка ненавидѣть своего отца, свою мать, жену, дѣтей. Разумная мораль осуждаетъ благотворительность, разоряющую самый источникъ благотворенія (Цицеронъ). Она осуждаетъ благотворительность, которая не обращаетъ вниманія на послѣдствія. „Денежная благотворительность безъ разбора, проявляющаяся въ подачѣ милостыни всякому нищему, будетъ общественно вреднымъ образомъ дѣйствій; она создаетъ профессиональныхъ попрошаекъ, людей, находящихся болѣе удобнымъ, чтобы на нихъ работали другіе, чѣмъ работать самимъ, и подъ конецъ считающихъ уже это прокормленіе чужимъ трудомъ своимъ законнымъ правомъ. Я этимъ, конечно, не хочу сказать, что мы должны отказывать въ помощи всякому, кто о ней насъ проситъ, только потому, что онъ о ней проситъ; я хочу только сказать, что мы не

après avoir vaincu, incapable de constituer la victoire, laissant sa rivale lui en arracher le prix -

Que reste-t-il alors de cette double lutte? La confusion de tous les principes, et l'anarchie de tous les faits.

C'est pour sortir de cette situation... que la morale indépendante a repris la question du droit à son origine.



должны безъ разбору расточать помощь только потому, что насъ о ней просятъ“ (Гижицкій, Фаулеръ и др.). Въ Америкѣ не поощряютъ попрошайничества, но жертвуютъ милліоны на просвѣщеніе и промышленность, уничтожающія нищету. Разумно совѣтуютъ давать нищему не болѣе, но и не менѣе, чѣмъ сколько нужно, чтобы стать ему на ноги и зарабатывать самому. Разумная мораль своею ближайшею цѣлью имѣетъ общественное благоустройство, принимая на себя ограниченность, или условность, необходимо связанную съ общественнымъ дѣломъ. Она отрѣшается отъ дѣла общественнаго благоустройства только въ одномъ моментѣ, въ одномъ направленіи, чтобы почерпнуть внутри духа основы для прогрессивнаго отношенія къ общественнымъ вопросамъ и найти силы въ субъективной автономіи, снова возвращаясь къ социальному благоустройству, какъ своей ближайшей цѣли. Она стремится къ равновѣсію между личностью и обществомъ, защищая не только альтруизмъ противъ эгоизма, но и эгоизмъ противъ неумѣреннаго альтруизма (Спенсеръ), основывая возможность болѣе рѣшительнаго самопожертвованія лишь на избыткѣ личной силы духа и на благѣ риска (Гьюйо). Разумность какъ въ теоретической, такъ и въ практической области существенно сводится къ логической объективности <sup>1)</sup>, и потому высшій принципъ автономной морали—справедливость. Больше этого во имя разума нельзя требовать отъ человѣка. Мнѣ кажется наиболѣе неосновательнымъ въ богословской критикѣ автономной этики упрекъ въ томъ, что ея принципъ ограниченъ. Напротивъ, заслуги научной этики въ томъ, что она „вмѣсто того, чтобы преувеличивать размѣры своей области, сама работаетъ надъ ея ограниченіемъ“. Морали нужна хотя бы ограниченная область, въ которой она могла бы быть автономною. Ея абсолютность, т. е. автономія, чисто субъективнаго характера и относится лишь къ основанію этики, но не къ той ея сторонѣ, которою этика обращена къ общественности, не къ содержанію ея.

Въ заключеніе отдѣла о нравственности, мнѣ хотѣлось бы не только указать на недостаточное раскрытіе нѣкоторыхъ

---

<sup>1)</sup> Ср. талантливый трудъ Н. Г. Городеvsкаго *Нравственное сознание и логичества*, стр. 165 и др.

положеній, требующихъ болѣе специальной обработки, хотя я и старался держаться на почвѣ, общей для разныхъ направленій въ этикѣ,—но и сдѣлать одно замѣчаніе. „У всего прекраснаго въ этомъ мірѣ есть своя карриатура: у доктора шарлатанъ, у патриота бахваль, у вѣрующаго ханжа, у человѣка добродѣтельнаго лицемѣрь, у бѣдняка тотъ вѣчно голодный волкъ, та прожорливая акула, какими являются люди, избравшіе нищенство своимъ ремесломъ“ (Вагнеръ въ *Вопросахъ жизни*). Я бы добавилъ: у духовнаго пониманія религіи—раціонализмъ и у автономной этики—научно-материалистическая этика. Говоря о разумѣ, какъ основѣ морали, мы отличаемъ разумъ отъ науки, имѣющей своимъ предметомъ исключительно внѣшній міръ, включая сюда и человѣка, какъ часть міра. Знаемъ опыты въ обоснованіи этики путемъ такой науки, путемъ эмпирическаго знанія <sup>1)</sup>). Но мы говоримъ о разумѣ, обращенномъ на самого себя, обра-

<sup>1)</sup> Это общая точка зрѣнія эволюціонизма. Въ частности можно указать на книгу М. Berthelot *Science et morale*, которая имѣетъ значеніе отвѣта на извѣстную статью Брюнетьера о банкротствѣ науки (*Science et religion*). Берло всякому мистицизму противопоставляетъ опытную науку, и утверждаетъ, что только она основываетъ истинную нравственность и указываетъ „правила поведения, опирающіяся на неумолимые законы, утвержденные на опытѣ“ (р. 34). Берло не оставляетъ въ насъ никакого сомнѣнія въ томъ, какъ онъ понимаетъ роль науки въ отношеніи къ нравственности, когда пишетъ: *C'est la science qui établit les seules bases inébranlables de la morale, en constatant comment celle-ci est fondée sur les sentiments instinctifs de la nature humaine, précisés et agrandis par l'évolution incessante de nos connaissances et le développement héréditaire de nos aptitudes*. Но такая наука,— для которой человѣкъ—внѣшній объектъ,—не можетъ обосновать нравственности, потому что, разъясняя происхожденіе нравственнаго инстинкта, она ослабляетъ его (какъ это раскрылъ Гюйо въ критикѣ дарвинизма). Разумъ только въ томъ случаѣ можетъ обосновать нравственность, независимо отъ ея происхожденія, если онъ обосновываетъ ее внутренно, логически, самъ по себѣ, автономно. Въ сущности это утверждаетъ, непослѣдовательно, и самъ Берло, когда онъ въ другомъ мѣстѣ, различая два источника познанія—внѣшній и внутренний, говоритъ о послѣднемъ: *dans le monde interne, celui de la conscience, l'homme apparaît seul: son esprit, son sentiment deviennent la mesure des choses... l'homme trouve la morale en lui-même* (pp. 22—27).

Можно было бы еще назвать М. Buisson *La religion, la morale et la science; leur conflit dans l'éducation contemporaine*; но эта книга относится скорѣе къ области политики (публицистики), чѣмъ къ области науки.

зующемъ духовную личность. Говорить объ автономной морали это не значитъ непременно считать единственнымъ методомъ этики историческiй, и всѣ основательныя возраженія противъ этого метода въ этикѣ не могутъ быть приводимы противъ всякой мысли о независимой нравственности <sup>1)</sup>...

*(Окончаніе слѣдуетъ).*

*М. Гартевъ.*

---

<sup>1)</sup> Ср. *C. Coignet* La morale indépendante dans son principe et dans son objet, passim и особ. 115—123.