



ніе—стоить ли ученіе о нравственности того, чтобы создать изъ него особую науку, чтобы удѣлять ему особую каѳедру въ учебномъ заведеніи,—не настолько ли мелко и не широко предметъ этики, что исключеніе послѣдней, какъ самостоятельной науки, изъ системы наукъ, и въ частности изъ круга наукъ богословскихъ, можетъ быть неощутительнымъ? Нѣтъ сомнѣнія, что поводомъ къ такому недоумѣнію послужило и служить для многихъ жалкое состояніе у насъ науки о нравственности. Вотъ фактъ, показывающій отношеніе у насъ къ нашей наукѣ-этикѣ людей разсуждающихъ, пытливыхъ, компетентныхъ. Если же масса занимающихся этою наукою и не сомнѣвается, какъ мы сказали сейчасъ, въ возможности и необходимости существованія особой науки о нравственности, то, надѣемся, не погрѣшимъ, если скажемъ, что весьма значительная часть изъ нея не сомнѣвается только потому, что состоитъ изъ личностей несамостоятельныхъ, подражательныхъ, и потому движущихся въ общемъ потокѣ,—не сомнѣвается потому, что сказано не сомнѣваться, сказано признавать ученіе о нравственности самостоятельною наукою, а не вслѣдствіе собственнаго глубокаго убѣжденія, лажитаго трудомъ отъ занятія этикой. Первый и послѣдній факты говорить о томъ, что у насъ еще не сознана со всею ощутительностію вѣсность слова *воля* (человѣческая). Только тогда, когда она со всею ясностію и ощутительностію будетъ сознана и прочувствована, только тогда мы убѣдимся во всей глубинѣ и во всей широтѣ предмета этики.

Всякое человѣческое дѣйствіе, а слѣдовательно и вся сумма человѣческихъ дѣйствій, т. е. вся дѣятельность человека, вся его жизнь, имѣетъ двѣ стороны—внѣшнюю и внутреннюю. Внутренней сторонѣ принадлежитъ человѣческое дѣйствіе до тѣхъ поръ, пока оно не можетъ быть замѣтнымъ для другаго человека, пока, слѣдовательно, остается внутри существа человека, въ душѣ его, не открываясь во внѣшнемъ явленіи, посредствуемомъ тѣлеснымъ органи-



момъ. До этихъ поръ воля можетъ быть предметомъ только чисто моральнаго сужденія, можетъ быть разсматриваема и обсуждаема только съ чисто этической точки зрѣнія, но не съ эстетической и не съ юридической, и слѣдовательно эстетика и наука о правѣ не имѣютъ еще здѣсь предмета своего. А внѣшней сторонѣ человѣческое дѣйствіе принадлежитъ потоплику, поколику воли, какъ внутреннее самоопредѣленіе, воплощается и производить влияние на окружающую дѣйствующаго человѣка среду, поколику она проявляется во внѣшнемъ мірѣ въ словѣ или въ дѣлѣ. Здѣсь дѣйствіе человѣческое можетъ быть уже обсуждаемо не только съ этической точки зрѣнія, но и съ эстетической и юридической. Если внѣшнія дѣйствія человѣка, сталкивающагося съ разнообразными объектами въ мірѣ, т. е. дѣйствія по внѣшней ихъ сторонѣ, весьма сложны, то не менѣе сложенъ процессъ ихъ и по внутренней ихъ сторонѣ. Здѣсь воля мотивируется, устанавливаетъ цѣли, выбираетъ средства, подчиняетъ себя извѣстной нормѣ, руководствуется извѣстнымъ моральнымъ принципомъ, создаетъ себѣ идеаль, —принимаетъ намѣренія, испытываетъ желанія, укрѣпляется въ рѣшимости, —наживаетъ склонность, похоть, страсть; лишнее и прибавляетъ, что здѣсь затрогиваются и дѣйствуютъ всѣ силы души — умъ, чувство и воля. Такая сложность процесса внутреннего движенія воли, въ связи съ тѣмъ, намѣченнымъ сейчасъ и хорошо извѣстнымъ уже намъ, обстоятельствомъ, что внутренняя сторона человѣческаго дѣйствія по преимуществу, специфически есть предметъ этического обсуждения, между тѣмъ какъ къ обсужденію внѣшней стороны его могутъ примѣшиваться и другія точки зрѣнія для обсуждения предмета (эстетическая и юридическая), заставляетъ обратить тщательное вниманіе на эту сторону человѣческой дѣятельности и дѣлать ее по преимуществу объектомъ этики, главнымъ, существеннымъ предметомъ ея. Между тѣмъ если обратить вниманіе на содержимое нашими богословскими этиками, то найдемъ, что



въ нихъ гораздо больше имѣется дѣло съ видимыми дѣйствами человека, съ вѣшними формами его жизни, чѣмъ съ внутренними процессами воли, предшествующими вѣшнымъ дѣйствіямъ и сопровождающими ихъ. Обратимъ для примѣра вниманіе на статью въ нашихъ „Правственныхъ Богословіяхъ“ о грѣхѣ и добродѣтели, или на ту часть, въ которой содержится такъ называемое „частное изложеніе обязанностей христіанина“. Между тѣмъ на самомъ дѣлѣ въ этикѣ, наукѣ, имѣющей предметомъ своимъ волю въ самой себѣ, волю, какъ внутреннее самоопредѣленіе, должно быть большее вниманіе обращено на *субъективность* дѣятеля, чѣмъ на *дѣйствія* субъекта. Перевѣсъ вниманія къ дѣйствіямъ субъекта долженъ имѣть и имѣть мѣсто въ наукѣ о правѣ. Вотъ причина, почему наши правственные системы огличаются юридическимъ (а отсюда казуистическимъ) характеромъ, вмѣсто моральнаго, — почему онѣ вмѣсто того, чтобы рисовать живой и связный организмъ духовно-правственной жизни, начертываютъ сухую схему, состоящую изъ разъединенныхъ и механически сплоченныхъ мертвыхъ пунктовъ. Первое привлекаетъ и живить, а послѣднее отталкиваетъ и мертвить.

Названное сейчасъ явленіе въ нашихъ правственныхъ системахъ находится въ связи съ тѣмъ обстоятельствомъ, что изъ трехъ основныхъ правственныхъ понятій — правственного блага (высочайшаго блага), правственного долга (обязанностей) и добродѣтели, подъ которыя можетъ быть подводимъ и съ точки зрѣнія которыхъ можетъ быть разсматриваемъ матеріалъ правственного ученія¹⁾, у насъ одно-

¹⁾ „Во всякомъ моральномъ дѣйствіи“, пишетъ *Жанэ*, „могутъ и должны быть различаемы три вещи 1, *объектъ* или *цѣль*, которая преслѣдуется и осуществляется, т. е. то, что мы называемъ *благомъ*; 2, *дѣятель*, который совершаетъ добро и чрезъ это приобретаетъ *навыкъ* или *качество*, которое мы называемъ *добродѣтелью*, и наконецъ 3, *законъ*, который опрѣдѣляетъ отношеніе дѣятеля къ цѣли и есть то, что мы называемъ *долгомъ*. Этими тремя основными



сторонно выдвинуто понятіе нравственнаго долга или обязанностей, съ точки зрѣнія котораго разсматривается и излагается нравственный матеріалъ. Это видно уже изъ опредѣленій нашей науки, даваемыхъ въ нашихъ „Нравственныхъ Богословіяхъ“: нравственное богословіе, говорится тамъ, излагаетъ ученіе о нравственномъ законѣ Божиѣмъ и объ *обязанностяхъ* христіанина¹⁾. Эта точка зрѣнія принадлежала и принадлежить евреямъ (и вообще восточнымъ народамъ) и католикамъ²⁾; она обличаетъ въ тѣхъ, которые руководятся ею, не сына (свободнаго), а раба, слѣдовательно должна быть признана въ настоящее время (и на основаніи свободы, доставленной намъ въ новозавѣтномъ царствѣ, и на основаніи высокой ступени прогрессивнаго развитія, достигнутаго современнымъ поколѣніемъ) отсталюю, анахронизмомъ. Въ самомъ дѣлѣ, ея предполагается на одной сторонѣ внѣшній законодатель, предписывающій правила дѣятельности, а на другой сторонѣ прогивостоящій ему исполнитель закона, соображающійся въ своей дѣятельности съ внѣшними предписаніями. Такое отношеніе дѣйствительно бываетъ и должно быть между воспитателемъ, напр., и питомцемъ, пока послѣдній не носитъ еще въ себѣ болѣе или менѣе самостоятельно выработанныхъ убѣжденій и въ тоже время не обладаетъ еще болѣею или меньшею долей моральной силы слѣдовать этимъ убѣжденіямъ. Такое отношеніе было и между Іеговой и израильскимъ народомъ въ ветхозавѣтное время. Но въ томъ именно и состоитъ задача

идеямъ прогивостоятъ три противоположныя идеи: *зло, пороки и запрещеніе или возбраненіе*“. La moral, p. 1.

¹⁾ См. первую границу любого нашего „Нравственнаго Богословія“. А на основаніи письменныхъ документовъ можно предположить, что такъ опредѣляется наука о нравственности и при устномъ преподаваніи ея въ тѣхъ учебныхъ заведеніяхъ, преподаватели которыхъ находились подъ давленіемъ этихъ письменныхъ документовъ.

²⁾ Изъ мыслителей, занимавшихся моралью она принадлежитъ — изъ грековъ философовъ *Сократу*, а изъ новѣйшихъ *Канту*.



воспитателя, чтобы постепенно дѣлать своего питомца возможно больше самостоятельнымъ, дѣйствующимъ правильно не взирая на внѣшній образъ воспитателя, а прислушиваясь къ голосу собственной совѣсти,—безъ принужденія внѣшнею силою, а по влеченію силы внутренней. Равно времена ветхозавѣтнаго рабства должны были смѣниться и смѣнились временами евангельской свободы. Духъ Божій говоритъ въ Новомъ Завѣтѣ не чрезъ первосвященниковъ и пророковъ, а излить на всякую плоть ¹⁾; новозавѣтный человѣкъ строитъ не *подъ* закономъ, а *въ* законѣ. Мы не говоримъ, конечно, въ пользу абсолютизма человеческой личности, въ пользу полной автономіи его. Какъ въ Ветхомъ Завѣтѣ спеціальнымъ возвыщеніемъ божественной воли посредствомъ первосвященниковъ и пророковъ не уничтожалось Моисеево законодательство, а восполнялось, индивидуализировалось и субъективировалось, такъ и въ Новомъ Завѣтѣ лично-индивидуальнымъ факторомъ въ нравственномъ законѣ, посредствуемомъ совѣстью каждаго въ частности человѣка, положительный объективный и общій законъ не исключается, а предполагается, дополняется, индивидуализируется, субъективируется (поколикъ человѣкъ, какъ личность, не можетъ быть чистою копіею общаго объективнаго закона). Пока въ совѣсти человѣка будетъ слышаться свидѣтельство о *зависимости* его отъ чего-то высшаго, пока въ ней будетъ ощущаться тотъ величественный императивъ, который не можетъ быть сокрушенъ всѣми силами нашего существа, всѣмъ вообще міромъ, и которымъ, слѣдовательно, предполагается власть и сила, царящія не только *въ* человѣкѣ, въ его ограниченной сферѣ, но и *надъ* человѣкомъ, въ области, простирающейся далеко за предѣлы человѣка, до тѣхъ поръ будетъ сохранять власть и силу свою противостоящій человѣку объективный законъ, которому человѣкъ долженъ подчиняться. Мы говоримъ только о томъ, что въ нравственной системѣ христіанской не

²⁾ Ср. Іоан. 2, 28.



должно быть односторонно выдвигается на передній планъ понятіе долга, обязанности, но оно должно быть уравниваемо другими нравственными понятіями, которыя указаны нами недавно и которыя овладѣли западною этикою—какъ философскою, такъ и богословскою—до такой степени, что и доселѣ не перестаютъ служить для многихъ западныхъ моралистовъ принципомъ для распредѣленія въ систему матеріала правоученія и даже признаются единственно научнымъ началомъ для этой цѣли ¹⁾, именно понятіями добродѣтели ²⁾ и блага ³⁾. Въ понятіи добродѣтели мыслится человѣческая личность, внутренне проникнутая и одушевленная нравственною идеей и соотвѣтственно нормѣ, извлекаемой изъ этой идеи. дѣйствующая въ своей жизни и укрѣпляющаяся въ этомъ направленіи. А въ понятіи нравственного блага (высочайшаго блага ⁴⁾) мыслится совершенство, идеаль, составляющій предметъ желаній и цѣль стремленія человѣческой личности и по мѣрѣ достиженія его, живаго соединенія съ нимъ, доставляющій человѣку удовлетвореніе, счастье (блаженство), покой. Такъ какъ всѣ указанныя понятія—блага, добродѣтели и обязанности—чисто формальнаго свойства, то значитъ каждое изъ нихъ можетъ быть примѣнено ко всякому пункту нравственного ученія, ко всякой нравственной идее, смотря потому, съ какой точки зрѣнія мы будемъ смотрѣть на нее; и значитъ каждое изъ нихъ само по себѣ будетъ односторонно выражать основную нравственную идею, которая должна проходить чрезъ всю

¹⁾ Укажемъ для примѣра на энциклику *Pope Мартенсена, Вейделя, Жанэ*. Несостоятельность этого начала для организации правоучительной системы показана у *Вуттке* и *Эттингена*—изъ богослововъ, у *Гербата*—изъ философовъ.

²⁾ Понятіе добродѣтели развито преимущественно—изъ древнихъ мыслителей у *Аристотеля*, а изъ новыхъ у *Фихте*.

³⁾ Понятіе блага преобладаетъ у *Платона* изъ древнихъ философовъ и у *Гегеля* изъ новыхъ.

⁴⁾ Bonum supremum или bonum consummatum.



правственную систему и органически развѣтвлягся въ ней, будетъ выражать только одинъ изъ моментовъ, содержащихся въ этой идеѣ, и слѣдовательно всѣ онѣ должны быть соединены вмѣстѣ и наполнены специфическимъ содержаниемъ, чтобы послужить адекватнымъ выраженіемъ основной идеи. Изъ этой-то основной идеи и должно быть выведено понятие о нашей науцѣ, т. е. этикѣ, должно быть извлечено начало для разграниченія и организации материала правоученія и долженъ быть замѣшанъ масштабъ для сглаживания и уравнивленія тѣхъ крайностей, тѣхъ переходовъ, которыя являются неизбѣжнымъ слѣдствіемъ односторонняго вынаруженія въ правственной системѣ одного котораго нибудь изъ разсмотрѣнныхъ нами правственныхъ понятій,—въ нашихъ богословскихъ этикахъ—понятія обязанности, долга.

А съ указанною особенностью нашей богословской этики, односторонне руководящейся точкою зрѣнія обязанности, долга, находится въ необходимой связи то обстоятельство, что изъ факторовъ движенія правственной жизни — универсальнаго или божескаго, родоваго или социальнаго, въ соединеніе съ космическимъ или факторомъ видимой природы, на почвѣ которой живетъ и развивается человѣческій родъ, и индивидуальнаго или субъективнаго (личнаго)—въ ней односторонне выдвигаются на передній планъ тѣ факторы и тѣ стороны въ факторахъ, которые наиболѣе соотвѣтствуютъ понятію долга, обязанности, которые совмѣщаютъ въ себѣ наибольшее число представленій, заключающихся въ понятіи долга, обязанности. „Универсально религиозный или божескій факторъ наиболѣе соотвѣтствуетъ“, выражаясь словами *Эттингена*, „понятію высочайшаго блага, такъ какъ цѣль всякаго правственнаго стремленія состоитъ въ достиженіи идеала совершенства, мыслимаго божескимъ, въ осуществленіи его и въ нравственномъ обладаніи имъ, словомъ— въ совершенномъ общеніи съ Богомъ... Коллективнымъ, далѣе, факторомъ, объемлющимъ собою земную жизнь человѣческаго общества, формируется для индивиду-



ума, для нравственного субъекта, общегодный законъ, какъ развѣтвленная группа обязывающихъ нормъ и нравственныхъ задачъ,—вслѣдствіе чего долгъ составляетъ какбы область общественной жизни, такъ сказать только въ историческомъ формированіи человѣческаго общества пріобрѣтаетъ плоть и кровь. Если же, наконецъ, поставяется на передній планъ въ общемъ понятіи о нравственности индивидуально—личный факторъ, слѣд. то, что мы называемъ самодѣятельною волею личности, тогда начинается сфера добродѣтели, какъ дѣльности личнаго настроенія и годности къ исполненію долга и къ пріобрѣтенію высочайшаго блага. Такимъ образомъ добродѣтель характеризуетъ нѣкоторымъ образомъ субъективную сторону въ общемъ понятіи о нравственности, долгъ — социальную сторону, высочайше блага — универсальную сторону¹⁾. Но, конечно, „нѣкоторымъ только образомъ“, какъ основательно прибавилъ *Эттингенъ* и какъ мы объяснили выше, указавши на чисто формальное значеніе этихъ трехъ понятій и на необходимость соединенія ихъ въ одной высшей идеѣ²⁾.

1) D. christl. Sittenlehre, s. 82.

2) „По отношенію къ каждому изъ трехъ факторовъ нравственности (которые суть—Богъ, человѣчество и индивидуальное „я“), можно провести такую точку зрѣнія—блага, долга и добродѣтели. Святая воля Божія, какъ абсолютная общегодная норма жизни, рассматривалась бы подъ точкою зрѣнія долга, еслибы я ее, какъ обязывающую силу совѣсти, противопоставилъ несовершенному еще нравственному состоянію чловѣка. Она, дѣйствительно, составляетъ сущность добродѣтели, когда, проникая и воодушевляя волю чловѣка, вливаетъ въ него силу къ нормальной жизни. Наконецъ ее можно назвать высочайшимъ благомъ, когда я рассматриваю ее, какъ осуществленный идеаль совершенства, остаивающій чловѣка, находящагося въ общеніи съ нимъ. Такую же параллель можно провести относительно общественныхъ правъ и личнаго убѣжденія нравственнаго субъекта. Рассматриваемые какъ нравственно обязывающая задача, они становятся обязанностію; рассматриваемые какъ нравственная сила, они становятся добродѣтею; а рассматриваемые какъ нравственный результатъ, какъ достигнутая цѣль жизни, становятся высочайшимъ благомъ“. *Эттингенъ*, *ibid.*, s. 81. 82.



Изъ сказапнаго слѣдуетъ, что въ нашей богословской этикѣ, односторонно руководящейся понятіемъ долга, обязанности, долженъ перевѣшивать факторъ соціальный, родовой. Но факторъ этотъ, вслѣдствіе несовершеннаго направленія нашего богословія вообще и въ частности богословской этики, господствуетъ въ послѣдней далеко не во всемъ своемъ объемѣ, а только въ той формѣ своего проявленія, которая называется церковью, слѣд. господствуетъ только церковный факторъ, законодательство церкви. Этою религіозною формою человѣческаго общества оттѣсняются и за-сложняются другія формы человѣческаго общества, не религіозныя, мірскія, но находящіяся въ такой же тѣсной связи съ нравственною жизнью человѣка, какъ и первая форма. А съ соціальнымъ факторомъ мы соединили выше космическій факторъ, жизнь природы, на лонѣ которой живетъ и развивается человѣческій родъ. Но мало обращая вниманія на тѣ формы человѣческаго общества, которыя не запечатлѣны непосредственно религіознымъ характеромъ, наша богословская этика, натуральное дѣло, еще меньше вниманія должна обращать и обращаетъ на область физической природы и на отношеніе ея къ духовно-нравственной области; между тѣмъ эти двѣ области связаны между собою неразпутаннымъ образомъ, слѣд. между ними должно быть глубокое отношеніе. Въ нашей этикѣ и до сихъ поръ въ силѣ дуализмъ. Такъ, какъ, далѣе, представленіе о церкви непосредственно направляетъ мысль нашу на Основатели ея, такъ какъ религія не возможна безъ вѣры въ верховное существо, такъ какъ ученіе христіанской религіи и церкви основывается на библии, а библия предполагается сообщенною Богомъ, то потому въ нашей богословской этикѣ играетъ весьма видную роль, даже самую видную, универсальный или божескій факторъ. Но Богъ является здѣсь не столько благомъ, составляющимъ предметъ свободнаго и любовнаго живаго соединенія съ Нимъ, сколько законода-телемъ, противостоящимъ человѣку со сжимающими предпи-



саній, съ которыми онъ (человѣкъ) долженъ собираться въ различныхъ случаяхъ своей дѣятельности; вмѣсто автономіи нравственно дѣйствующаго субъекта, вытекающей изъ соединенія въ любви человѣческой воли съ волею божескою и слѣд. составляющей въ этомъ одно съ теоміей, здѣсь господствуетъ этерномія; здѣсь создаются идеальныя положенія, сообщаются откровенныя нормы, но крайне неудовлетворительно указываются историческія и личныя условія усвоенія и осуществленія ихъ человѣкомъ. Построенная на такомъ началѣ, этика называется суиранатуральною, исключительно только богословскою. Что касается, наконецъ, индивидуальнаго, личнаго фактора, то на него наименѣе обращается вниманія въ нашихъ богословскихъ этикахъ, какъ на живую, гибкую, многоподвижную силу,—силу, даьше, свободную, но надобно задать себѣ трудъ выяснить понятие свободы, а не довольствоваться тою мізеріей, какая предлагается намъ о столь важномъ предметѣ въ нашихъ этикахъ; индивидуумъ играетъ въ нашихъ этикахъ роль раба, исполняющаго или неисполняющаго, и имѣющаго полную возможность исполнить или не исполнить по своему произволу, приказанія своего господина, и соотвѣтственно этому награждаемаго господиномъ или наказываемаго имъ.

Если сообразимъ всѣ эти обстоятельства, то найдемъ, что въ нашей этикѣ недостаетъ много интересныхъ и важныхъ предметовъ, которые могутъ и должны войти въ область ея, и наоборотъ—найдется довольно такого, что безъ ущерба предмету можетъ и должно быть выброшено изъ нея. Для примѣра укажемъ на этику *Мартенсена*, въ которой содержится довольно новыхъ интересныхъ предметовъ—не говоримъ сравнительно съ нашими этиками, а съ нѣмецкими, и даже съ лучшими изъ нихъ; а старыя предметы освѣщаются съ другихъ точекъ зрѣнія, представляются въ другомъ видѣ. Видно, что тамъ люди живутъ, а не дремлютъ или погрязаютъ въ предрассудкахъ и рутинѣ,—жи-



вуть не практики только, но и теоретики, не философы только, но и богословы, не догматисты только, но и моралисты,—видно, что тамъ и богословы интересуются культурой и стараются соображаться съ нею. Между тѣмъ наши богословы хотятъ почивать на „островахъ блаженныхъ“ (*Платонъ*), вмѣсто того, чтобы войти въ многосложный и многотрудный процессъ жизни; хотя бы сохранивъ нетронутымъ—ни убавленнымъ, ни прибавленнымъ, ни видоизмененнымъ—наслѣдіе предковъ, забывая, что все живое можетъ сохраниться не портясь и не замирая не иначе, какъ въ томъ случаѣ, когда оно живетъ, растетъ, т. е. когда въ немъ происходитъ постоянное и непрерывное обновление, метаморфоза, преобразование. Какъ проста эта истина, но какъ однако трудно бороться ей съ предрасудками и рутиной. Гармоническое сочетаніе консерватизма и прогресса—вотъ задача наша въ настоящемъ случаѣ. *Medium tenuere beati*, повторимъ и здѣсь.

Доказавши въ началѣ нашей статьи существованіе особаго, спеціальнаго предмета этики, мы тамъ же указали было на важность его. Важность предмета этики, т. е. нравственной жизни, у насъ стоитъ непоколебимо въ сознаниі; но признана она съ ясностію не во всей широтѣ и глубинѣ. При указанномъ нами односторонно-богословскомъ направленіи нашей этики вниманіе направлено въ ней почти исключительно на ту область, которая носитъ на себѣ печать непосредственно религіозныхъ дѣйствій; между тѣмъ нравственная идея должна проникать всю безъ малѣйшаго исключенія область жизни человѣческой, ни одинъ моментъ въ жизни человѣка, ни одно движеніе его не можетъ и не должно быть изъято безъ области нравственной, не можетъ и не должно не носить духа, характера и направленія нравственныхъ. А вслѣдствіе этого важное значеніе нравственности является въ нашихъ этикахъ абстрактнымъ, отвлеченнымъ для дѣйствительной, реальной жизни человѣка, вмѣсто того, чтобы заявить себя въ конкретной формѣ, въ воплощенномъ видѣ, жизненнымъ.



Вотъ замѣчания на счетъ отношенія нашихъ богослововъ — правоучителей къ первому изъ указанныхъ нами въ своемъ мѣстѣ условий, отъ которыхъ зависитъ научная судьба этики. Второе условие состоитъ въ рѣшеніи вопроса, насколько ли устойчивъ предметъ этики, что онъ допускаетъ возможность научнаго построения послѣдней? Вопросъ, значить, о законахъ, господствующихъ въ той области, которая составляетъ предметъ этики. А предметъ этики — человеческая воля (въ процессъ внутренняго осуществленія ея идеи блага), слѣд. вопросъ о законахъ въ области воли. Что у насъ не сознава еще съ ясностію та истина, что и въ области нравственной, въ области воли, существуютъ столько же всеобщіе и необходимые законы, какъ и въ области естественной, въ области физики, но что рядомъ съ этимъ можетъ быть сохранено нерушимымъ ученіе о свободѣ — на этотъ фактъ уже указано нами выше. Въмѣсто того чтобы открывать законы, связывающіе явленія нравственнаго міра, мы довольствуемся показаніемъ сосуществованія ихъ (явленій) или временнаго слѣдованія ихъ другъ за другомъ, вмѣсто того чтобы разбивать цѣпь явленій или членовъ въ представленной отъ вѣка причинной связи создавать заключенный въ себѣ и объединенный глубокою внутреннею связью организмъ, мы удовлетворяемся описаніями единичныхъ, отрывочныхъ явленій. Свобода воли такъ часто смѣшивается у насъ съ произволомъ, мы такъ часто смотримъ на нее, какъ на *tabula rasa*. На результаты статистическихъ изслѣдованій совсѣмъ не обращается вниманіе, между тѣмъ какъ изученіе ихъ очень полезно и необходимо и для богослова ¹⁾). Задача наша — избѣжать крайностей и социалистической, натуралистической (пантеистической) этики, игнорирующей вѣчное интенсивное значеніе личнаго духа и приносящей его въ жертву коллективной волѣ, богатое поле нравственной жизни жертвующей той

¹⁾ Чит *Moralstatistik von Oettingen*, S 66—80



цивелирующей тенденціи, которая разрушает прекрасное органическое разчленение бытія, равно какъ и индивидуальную свободу и способность выѣпненія индивидуума, и разлагаетъ ихъ въ процессъ историческаго движенія“, ¹⁾—и этики субъективистической, атомистической, „грезящей о воображаемой свободѣ и самостоятельности индивидуума, не принимая въ расчетъ органическихъ и историческихъ условий, подъ которыми человекъ возрастаетъ и становится нравственнымъ существомъ“. ²⁾ Наша богословская этика тяготеетъ къ послѣднему; прекраснымъ коррективомъ можетъ послужить для нея „соціальная“ этика *Эттингена* ³⁾

Обращаясь за тѣмъ къ методу изложенія нашихъ богословскихъ этикъ, найдемъ, что и въ этомъ отношеніи (формальномъ) онѣ весьма неудовлетворительны. Въ своемъ мѣстѣ мы нашли и признали необходимымъ участие въ построеніи науки двухъ факторовъ—эмпирическаго, апостериорнаго, и спекулятивнаго, апріорнаго,—индуктивнаго и дедуктивнаго. Таковъ законъ построенія каждой науки, и слѣдъ каждая безъ исключенія наука въ этомъ отношеніи смѣннаго характера. Но если обратимъ вниманіе на предметъ каждой въ частности науки, то найдемъ, при сходствѣ, и значительную разницу между ними въ методическомъ отноше-

1) *Эттингенъ*, D. christl. Sittenlehre, s. 72 77. 78.

2) *Ibid*, s. 78.

3) Первое направленіе возникаетъ въ этикѣ въ томъ случаѣ, когда оцѣночно выдвигается на передній планъ родовая факторъ движенія нравственной жизни, а второе—въ томъ случаѣ, когда односторонне выдвигается факторъ личный, индивидуальный,—но тогъ и другой—въ полномъ ихъ объемѣ, въ исключающей существенное (субстанціальное) значеніе другихъ факторовъ противоположности. Слѣд. настоящее мѣсто не находится въ противорѣчій со сказаннымъ нами выше о недостаточномъ обращеніи у насъ вниманія на индивидуальный факторъ. Соответственно господствующему въ насъ богословской этикѣ понятію долга, обязанности, у насъ должно обращаться и обращаться вниманіе на всѣ три (указанные выше) фактора нравственной жизни,—но только на тѣ три, изъ которыхъ стороны въ каждомъ факторѣ, которыя подходятъ къ установленному у насъ понятію объ этикѣ и предметъ ея, слѣд. на тѣ существенные факторы, въ которыхъ содержится наибольшее количество, входящихъ въ это понятіе



ніе. Самая замѣтная разница окажется между науками о видимой природѣ и науками о духѣ,—въ первыхъ перевѣшиваетъ первый факторъ, а въ послѣднихъ—послѣдній; и чѣмъ ближе къ центру извѣстная наука въ группѣ извѣстной категоріи наукъ, тѣмъ больше преобладаетъ въ ней, сравнительно съ другими науками этой группы, послѣдній факторъ. Такъ напр. въ математикѣ или логикѣ преобладаетъ синтетико-дедуктивный методъ, между тѣмъ въ естественныхъ наукахъ (въ физикѣ, въ химіи, въ зоологіи, въ ботаникѣ)—аналитико-индуктивный. Что касается этики, то она принадлежитъ къ числу основныхъ наукъ, занимаетъ, какъ мы видѣли въ своемъ мѣстѣ, первое, центральное мѣсто въ группѣ такъ называемыхъ практическихъ наукъ о духѣ. Значить въ ней должно быть довольно мѣста для дедукции, для синтеза,—больше, чѣмъ напр. въ исторіи или наукѣ о правѣ. Но нѣтъ сомнѣнія, что дедуктивные выводы будутъ тѣмъ совершеннѣе, тѣмъ прочнѣе, тѣмъ научнѣе, чѣмъ больше они будутъ опираться на широкое базисъ индуктивныхъ изслѣдованій, чѣмъ больше синтезу будетъ предшествовать богатая аналитическая работа. Эта истина съ ясностію сознана въ настоящее время, съ достиженіемъ богатыхъ и прочныхъ результатовъ естествоизслѣдованія, опирающагося на широкое основаніи индукции, анализа, потому желаютъ и гребутъ въ настоящее время, и требуютъ основательно, по праву, чтобы и науки о духѣ высказывали и излагали свои положенія не по гегелевски, а по бэкововски,—доходя даже до противоположной крайности, какъ видѣли мы выше. Вообще, извѣстная наука, слѣд. и этика, будетъ тѣмъ совершеннѣе, чѣмъ больше она будетъ пользоваться тѣмъ и другимъ методомъ, индуктивнымъ и дедуктивнымъ, которые вовсе не исключаютъ и не дѣлаютъ излишнимъ другъ друга, а дополняютъ и требуютъ другъ друга. Что касается нашей богословской этики, то мы охарактеризовали ее въ своемъ мѣстѣ терминомъ—схоластическая, слѣд. въ ней преобладаетъ дедуктивный методъ, а



вслѣдствіе этого—отвлеченность, безжизненность; ей не достасть анализа фактовъ дѣйствительной жизни, заключеній по индукціи. И въ этомъ существенный недостатокъ нашей богословской этики. Въмѣсто же собранія и анализа фактовъ и выводовъ отсюда путемъ дедукціи раціональныхъ результатовъ, она занимается собраніемъ текстовъ изъ библіи и отеческихъ твореній и довольствуется систематическимъ изложеніемъ ихъ. Долго кружила себѣ голову наша богословская наука, и въ частности этика, въ томъ туманѣ, которымъ окутала ее средневѣковая схоластика, пора же выбраться ей на вольную атмосферу. Довольно того не расположеніи и даже отвращеніи, которое поселено въ обществѣ и даже въ средѣ воспитанниковъ духовно-учебныхъ заведеній къ богословской наукѣ и въ частности къ этикѣ богословской—не особенностью только предмета ихъ, но главнымъ образомъ (по нашему мнѣнію)—метода изложенія его; пора же наконецъ ей сойтись съ обществомъ, повратиться изучающимъ ее, сознавши, что и „богословіе“, поколику оно хочеть быть *наукою*, должно подчиниться всѣмъ условіямъ современнаго построения науки, а не представлять собою анахронизмъ. Обратимся къ факту. Раскрываемъ лучшее у насъ руководство по богословской этикѣ (*Согласію*) и читаемъ первый попавшійся параграфъ—„о отношеніи между нравственнымъ и догматическимъ богословіемъ“. Въ первыхъ строкахъ высказывается по этому предмету слѣдующее *положеніе*: при „огличеніи“ этихъ двухъ наукъ другъ отъ друга между ними есть и „тѣсная связь“,—„ученіе вѣры представляетъ собою какбы фундаментъ или основаніе“, а „нравственность есть какбы зданіе“. Читатель или слушатель—ученикъ *согласился* съ этимъ положеніемъ, т. е. принялъ его на вѣру и ждетъ *разъясненія* этого положенія, перевода вѣры въ *знаніе* (и въ правѣ ъдагы этого, такъ какъ ему преподается *наука*, которая стремится *познавать* вещи). Но вмѣсто этого ему продолжаютъ: и библія („слово Божіе“) свидѣтельствуеть о „тѣсной и неразрывной



связи между ученіемъ вѣры и ученіемъ нравственности¹, и затѣмъ приводится цѣлая страница текстовъ изъ разныхъ библейскихъ книгъ. Читатель или слушатель еще больше *погружается* этому положенію, такъ какъ оно *засвидѣтельствовано* теперь *высшимъ авторитетомъ*, но ни на волосъ почти не подвинулся въ знаніи, въ пониманіи этого положенія (между тѣмъ, повторяемъ, ему приподается наука, которая имѣетъ въ виду дать ему возможность *знать* предметъ), такъ какъ ему не высказано ничего больше, какъ тоже самое, уже слышанное имъ, положеніе, только въ *другой формѣ*, именно *словами библии* ¹). Читатель или слушатель начинаетъ томиться тавтологіей и многословіемъ; тѣмъ не менѣе терпѣливо ждетъ дѣла. Но опять не дѣло; ему продолжаютъ: „также представляли ученіе вѣры и нравственности и св. отцы и учителя церкви“, и затѣмъ слѣдуетъ *больше страницъ* выписокъ изъ разныхъ отеческихъ твореній, и этою скучною матеріей дѣло заканчивается, вопросъ рѣшенъ (!) ²). Какое впечатлѣніе производитъ такое рѣшеніе вопроса на читателя или слушателя? Неудовлетворенный духъ его изне-

¹) Правда, приводя на извѣстный предметъ тексты изъ библии, мы иногда нѣсколько разъясняемъ этотъ предметъ, такъ какъ и въ библии содержатся нѣкоторые разсужденія, т. е. показаніе оснований или причинъ дѣйствій или слѣдствій разныхъ предметов и явленій. Но, во первыхъ, это не всегда бываетъ; болѣею же частію, приводя текстъ изъ библии на извѣстный предметъ, мы не разъясняемъ этотъ предметъ (по его основанію или причинѣ, по его дѣйствию или слѣдствию), а только повторяемъ другими словами (словами библии) то положеніе, которое высказано нами объ извѣстномъ предметѣ; слѣд., приводя много подобныхъ текстовъ, мы много разъ повторяемъ въ положительной формѣ одно и тоже. А во вторыхъ, разсужденія библии бываютъ слишкомъ просты, слишкомъ категоричны, чтобы ими можно было достаточно выяснить извѣстный предметъ.

²) Что сказано о выпискахъ текстовъ изъ библии, это надобно сказать и о выпискахъ текстовъ изъ отеческихъ твореній. Правда, въ отеческихъ твореніяхъ можно найти болѣе разсужденій научнаго характера, чѣмъ въ библии; но неизбѣжное при выпискахъ изъ отеческихъ твореній многословіе не выкупается тою пользою, какая доставляется этими выписками для научнаго уясненія предмета.



могаетъ, знаніе не достигается, и потому любознательность притупляется; не получившее отвѣта ожиданіе переходитъ въ раздраженіе и за нимъ въ ожесточеніе, и наконецъ учащійся и вообще интересующійся наукою вполнѣ отгалкивается отъ такой ненаучной науки ¹⁾. Хорошаго въ результатѣ оказывается только то, что читатель или слушатель приобрѣлъ кое-какія свѣденія по своему вопросу изъ библии и пастристики; но такъ какъ онъ не того ожидалъ, такъ какъ ему преподается не историческая наука, а систематическая, положительная, то указанныя свѣденія теряютъ интересъ для него; а если ужъ стать на историческую почву, то все ли нужное передается тутъ изъ огромнаго періода исторіи вопроса, коль скоро цѣль ограничивается только вѣками библейскими и патристическими (хотя и основоположными). И при всемъ томъ находятся между нашими преподавателями „Нравственнаго Богословія“ такія личности, которыя утверждаютъ, что ученики ихъ „охотно слушаютъ“ (!) ²⁾ лекціи, имѣющія подобный указанному сейчасъ видъ. Такимъ преподавателямъ мы отвѣтимъ, что они обманываютъ сами себя, что они находятся въ самообольщеніи; стоить только заглянуть имъ въ любую педагогику, чтобы убѣдиться, что подобное преподаваніе слишкомъ противорѣчитъ влеченію и стремленіямъ здоровой природы человѣческой, чтобы оно могло нравиться; стоить только раскрыть имъ исторію педагогики, чтобы освѣдомиться, что еще Ратихъ и Коменскій, жившіе за два съ лишнимъ столѣтія до нашего времени, а за ними цѣлый рядъ другихъ педагоговъ, громко проповѣдывали, что подобное преподаваніе не можетъ нравиться, такъ какъ оно „противоестественно,“ и значитъ можетъ нравиться развѣ тѣмъ изъ учениковъ, у которыхъ подобнымъ

¹⁾ Говоримъ это не а priori, а на основаніи опыта—и собственнаго, и чужаго.

²⁾ Выраженіе изъ антикритики автора одного изъ нашихъ новѣйшихъ „Нравственныхъ Богословій“ (Халкомиванова).



преподаваніемъ извращена здравая природа человѣческая и ея требованія.

Мы не сомнѣваемся въ томъ, что въ понятіи нравственности, а слѣд. и въ построеніи науки о нравственности, необходимо участіе универсально-религіознаго или божескаго фактора; а такъ какъ божеское слово о бытіи и жизни высказано для всѣхъ временъ въ библии, то значить *христіанская* этика (какъ богословская, такі, по нашему мнѣнію, отчасти, посредственно, и философская даже) должна признагь однимъ изъ источниковъ своихъ и нормою своего ученія библию, и при томъ какъ Новый, такъ и Ветхій За-вѣтъ, такъ какъ оба они взаимно освѣщаютъ и дополняютъ другъ друга, и Основатель христіанства объявляесть, что Онъ пришелъ „не нарушить законъ и пророковъ, а исполнить“ ¹⁾. И если припомнимъ сказанное нами въ своемъ мѣстѣ о вѣрѣ, какъ о послѣднемъ основаніи человѣческаго (условнаго, относительнаго) знанія, то не станемъ удивляться нашему требованію, чтобы наука опиралась, между прочимъ, на авторитетъ библии. Мы видѣли тамъ, что и всякая наука не производитъ, не творить объекта своего спекулятивнымъ мышленіемъ, а получаетъ его готовымъ, *даннымъ*, слѣдовательно съ одной стороны, объективной, предполагается откровенеіе объекта, а съ другой стороны, субъективной—вѣра въ него. Потому натурально, если христіанская наука, и въ частности этика, черпаетъ содержаніе свое и изъ библии, источника откровеннаго и воспринимаемаго вѣрою. Тутъ значить *пока* не можетъ быть упрека въ ненаучномъ характерѣ и въ ненаучныхъ приемахъ исканія истины, въ логическомъ *petitio principii*.

Вторымъ факторомъ движенія нравственной жизни мы признали общество, среди котораго живетъ индивидуумъ. А такъ какъ жизнь общества движется въ формѣ *историче-*

¹⁾ Мате. 5, 17 ср. Іоанн. 5, 39.



скаго развития, то значить долгъ индивидуума—внимать голосу истории, а голосъ истории заключенъ въ *традиции*, отсюда долгъ индивидуума—подчиняться и съ вниманiемъ и уваженiемъ относиться къ традиции, содержащей въ себѣ сокровище приобретѣннѣй, сдѣланныхъ исторiей. А такъ какъ одна изъ формъ историческаго общества есть церковь, то отсюда долгъ христіанскаго мыслителя—прислушиваться къ *церковной традиции*. Извѣстно, что въ наши дни, дни быстраго прогресса и автономіи челоуѣка, замѣчается большое нерасположеніе къ традиции, напоминающей о правѣ консерватизма и о подчиненіи авторитету,—замѣчается стремленіе къ „испроверженію заповѣди о почитаніи отца и матери“, „къ совершенію отцеубійства и матереубійства“, по выраженію *Мартиенса* ¹⁾. По направленіе это, клонящееся къ радикализму, къ революціи, забываетъ о *живой связи*, кою соединены между собою все моменты исторіи, не выяснило себѣ категоріи развитія (хотя послѣдняя и сдѣлалась господствующею въ наши дни), требующей для прогресса опоры въ прошедшемъ, въ данномъ, въ существовавшемъ и присутствующемъ.

Вотъ нѣсколько небезынтересныхъ словъ объ этомъ предметѣ изъ этики *Эттинена* „Внутреннее соотношеніе (contact) между христіаниномъ и содержаніемъ библіи не можетъ состояться безъ посредства историческаго и церковнаго преданія, безъ живаго *свидѣтельства* въ средѣ развивающагося общества послѣдователей Христа, потому что не письменный документъ, а живое слово, не абстрактная авторитетная истина, а конкретная сила нравовъ, не буква, а духъ порождаютъ жизнь и нравственное познаніе. Если бы Христосъ и Его духъ на основаніи библейскаго свидѣтельства не оправдывали себя непрерывно въ церковномъ обществѣ, какъ возрождающую силу, то ничего не помогла

¹⁾ D christl Ethik, Allg Th., s 637 639.



бы апелліація къ библейскому авторитету. Библія стала бы „бумажнымъ папой“, языческимъ оракуломъ, волшебною книгою, разрушающею истинную нравственность, если бы мы вырвали ее изъ историческаго порядка, нормировать который она назначена по божеской волѣ, открытой во Христѣ. Христосъ повелѣлъ апостоламъ не біблію распространять и разносить въ народѣ писанія, а проповѣдывать и свидѣтельствовать о Немъ до концовъ земли. Проникнутые Его духомъ, они должны были исповѣдывать вѣру, которая ихъ воодушевляла, и должны были быть готовы давать каждому отчетъ объ основаніи надежды, которая жила въ нихъ“.

„Потому и для этическаго познанія біблія служить богоутрежденнымъ источникомъ не изолированно, а въ связи съ историческимъ и церковно-историческимъ развитиемъ нравственной идеи христіанской. Безъ отношенія къ *церковной традиціи*, къ практической жизни церкви въ ея великой міровой и культурной миссіи св. Писаніе не можетъ быть понятно. Въ особенности конфессіональное формированіе этического содержанія бібліи въ борьбѣ и возрастаніи общества Христова не должно быть игнорируемо. Иначе біблія останется для насъ непонятною магическою книгою, силу и авторитетъ которой мы должны принимать на вѣру, не имѣя возможности вывѣдывать и наблюдать дѣйствія ея“.

„Какъ для общаго правоученія мировая исторія есть, по выраженію *Шлейермахера*, „иллюстрація“, изъ которой этика заимствуетъ свои общегодныя „формулы“, такъ для христіанина и для христіанскаго богословскаго правоученія церковно-историческое развитіе и господствующіе въ немъ христіанскіе нравы суть тотъ источникъ познанія, который соотвѣтствуетъ соціальному фактору нравственной жизни. Отсюда необходимость конфессіонально-церковнаго выраженія этическаго сознанія. Отсюда невозможность образованія богословской морали, совершенно игнорируя конфессіональныя различія. Это значило-бы топириться назадъ, за пре-



дѣлы того состоянія этического сознанія, которое по настоящее время фактически приобрѣтено въ христіанствѣ путемъ генетическаго и историческаго развитія. Это значило бы неразвитое моральное сознаніе предпочитать развитому, убѣгать отъ духовной борьбы и насильственно возстановлять тѣ церковныя формы, въ которыхъ было заключено христіанское общество въ давнопрошедшее, начальное время своего развитія. Новѣйшая тенденція произвести безконфессіональность или нивелированіе конфессіональных различій есть въ сущности не что другое, какъ неясное предпочтеніе неразвитаго еще содержанія христіанской истины, принадлежащаго фазѣ несовершеннѣйшаго христіанскаго сознанія, развитому содержанію ея, созрѣвшему въ борьбѣ до ступени мужескаго возраста и отчетливѣе фиксированному. Это было бы ретрограднымъ движеніемъ, свидѣтельствомъ отсталости отъ достигнутаго по настоящее время прогресса“¹⁾.

Но мы видѣли въ своемъ мѣстѣ, что вѣра представляетъ намъ предметы въ ихъ общности, нераздѣльности, а потому неясно, неотчетливо; слѣд. въ ней нѣтъ еще и поднаго познанія. Но именно потому, что она содержитъ въ себѣ познаніе, какъ существенный элементъ свой (въ составѣ другихъ элементовъ), она нудитъ человека расширять и возвышать познаніе до возможной истинности и полноты, и этимъ самымъ возвышать и укрѣплять вѣру. Мы видѣли дальше, что критерій истинности и достовѣрности нашихъ познаній лежитъ въ самосознаніи. А область самосознанія есть область *индивидуальнаго* фактора. Такимъ образомъ дѣло сводится съ библейскаго (божескаго) и традиціоннаго (церковнаго и вообще соціальнаго, родового), вообще со всякаго объективнаго фактора, опирающагося на авторитетъ, на субъективный (личный) факторъ, основывающійся на самостоятельномъ постиженіи предмета. Хотя, съ одной сто-

¹⁾ D. christl. Sittenlehre, s. 324, 325.



роны, богословская этика опирается въ послѣднемъ основаніи своемъ на откровенномъ ученіи библіи, но это служить для богослова моралиста (какъ будетъ выяснено ниже) только *исходнымъ* пунктомъ, началомъ его мышленія; въ другомъ же отношеніи, именно относительно *конца* или *цѣли* процесса движенія его мысли, богословская этика (какъ и философская) опирается въ послѣднемъ основаніи своемъ на собственномъ самосознаніи моралиста, на его „я“.

Наше „я“ есть органъ всякаго знанія, слѣдоват. и богословскаго; и этимъ замѣчаніемъ опредѣляется господство индивидуальнаго фактора во всякомъ познаніи, во всякой наукѣ. А что между человѣческимъ и божескимъ факторомъ, между разумомъ и вѣрою не можетъ быть противорѣчія, и слѣд. содержаніе послѣдняго можетъ быть проведено чрезъ область перваго и согласовано съ нимъ, это слѣдуетъ изъ тождества законовъ, логики, равно присущей и первому и послѣднему, всему вообще бытію. Не между разумомъ, какъ разумомъ, и откровенною истиною можетъ быть противорѣчіе, а между *тенденціей* разума естественнаго человѣка“, по выраженію *Эттингена*, и послѣднею (откровенною истиною) ¹⁾. Тертуліановское *credo quia absurdum* есть абсурдъ. А если, далѣе, и въ богословской области дѣло рѣшается, какъ видимъ, индивидуальнымъ „я“, силою самосознанія, то значить и богооткровенная истина, и объектъ богословской вѣры долженъ пройти чрезъ очистительный огонь сомнѣнія, такъ какъ сомнѣніе поставлено нами въ своемъ мѣстѣ *исходнымъ* пунктомъ мышленія и познанія (*Декартъ*). Если же мы захотѣли бы оспаривать такое господство индивидуальнаго „я“ въ области богословскаго познанія, то это равнялось бы уничтоженію богословской науки. И библіей отнюдь не воспрещается проводить содержащуюся въ ней истину чрезъ очистительный огонь научной критики, а напротивъ предполагается это и тре-

¹⁾ D. christl. Sittenlehre, s. 311



буется ею. Ею мы нерѣдко вызываемся „испытывать“ содержащуюся въ ней истину, а апост. *Павелъ* говоритъ, что онъ въ состоянн и готовъ давать „отчетъ“ о своей вѣрѣ. Конечно, воспріятіе и усленіе разумомъ богооткровенной истины, переведеніе вѣры въ знаніе должно совершаться постепенно, прогрессивно; но такъ-же совершается переведеніе и всякой вообще вѣры (на кѣррой, какъ мы видѣли, коренится въ послѣднемъ основанн знаніе человѣка) въ знаніе. На вопросъ „не слѣдуетъ ли намъ, въ виду печальнаго опыта невозможности построенія міра чисто а priori, чисто спекулятивнымъ путемъ, и выражающагося отсюда георетическаго огчальнн и скепсиса мыслителей, или лировать къ непосредственному божественному откровенію, ручательство котораго обезпечиваетъ за *богословскою* наукой монополно непогрѣшимаго познанія объективной истины“, *Эттингенъ* отвѣчаетъ: „это значилобы рѣшиться на ниспроверженіе науки, такъ какъ жизненный перлъ всякой науки—это интересъ къ постоянному прогрессивному изслѣдованію. Всякое честное заблужденіе, родившееся не изъ конфузии и не терпящее человѣка въ хаосъ спутанныхъ понятій, ты сичу разъ важнѣе для состоянн науки и достойнѣе благодарности, чѣмъ положительное сообщеніе истины, основывающееся на мнимой непогрѣшности и уклоняющееся отъ изслѣдованія и испытанія ея или боящееся критики. Да и откровенію будетъ оказана этимъ плохая услуга; потому что оно, какъ исторически живое и реальное, осуществляющее и оправдывающее себя чрезъ прогрессивную связь свою, не можетъ и не хочетъ быть всеобъемлющимъ теоретическимъ сообщеніемъ истины и тѣмъ болѣе—освободить насъ отъ изслѣдованія и научнаго обоснованія содержанія его. А что касается способа и объема этого обоснованія, то и они всегда должны бытъ признаваемы несовершенными и въ эминентномъ смыслѣ погрѣшительными“ ¹⁾.

¹⁾ D. christl Sittenlehre s 301 302



Что при методѣ изложенія предмета, господствующемъ въ нашихъ богословскихъ этикахъ, индивидуальный факторъ далеко не достигаетъ принадлежащаго ему права—это весьма ясно. Какъ извѣстно, въ нашихъ этикахъ господствуетъ такой порядокъ: каждая этическая мысль, даже частнѣйшая, подтверждается соотвѣтствующимъ текстомъ изъ библіи (иногда и изъ отеческихъ твореній), а очень часто и цѣлымъ рядомъ текстовъ. Такой приѣмъ (глубоко укоренившійся въ нашей богословской наукѣ), съ одной стороны, въ высшей степени непріятенъ, а съ другой—ненаученъ; произведенія такого сорта могутъ производить на читателя не иное впечатлѣніе, какъ отталкивающее. Во первыхъ, тутъ происходитъ смѣшеніе „библейскаго“ богословія (и въ частности библейской этики) съ „научно-систематическимъ“ богословіемъ, — смѣшеніе, значить, двухъ разныхъ вещей, вслѣдствіе чего, натуральное дѣло, ни та, ни другая вещь не можетъ быть надлежащимъ образомъ обработана. Безспорно, что основательное изученіе библіи совершенно необходимо богослову и въ частности моралисту; но изученіе это должно составлять *предварительную* работу его, которую онъ долженъ оставить позади себя, приступивши къ новой работѣ, именно—къ изложенію научно-систематической этики, если не хочетъ, чтобы его новая работа постоянно разстраивалась вторженіями старой работы. Во вторыхъ, внутренній ходъ и внутренняя связь развиваемыхъ мыслей приносятся въ жертву отрывочности, дробности (текстовъ); мѣсто вольнаго, нестѣсняемаго развитія (необходимо требуемаго наукой) занимаетъ скрупулезность. Чего думаютъ достигнуть, когда въ богословской наукѣ, и въ частности этикѣ, всякую частную мысль „подпираютъ“ текстомъ изъ библіи? Во первыхъ, думаютъ утвердить въ чистотѣ вѣру въ высказываемую и подтверждаемую текстомъ изъ библіи истину, — утвердить тѣмъ, что высказываемая истина свидѣтельствуется *божескимъ* авторитетомъ; во вторыхъ, по всей вѣроятности надѣются, что они *выясняютъ* этимъ высказы-

ваемую истину ¹⁾. Но они забываютъ, что имѣютъ дѣло не въ проповѣди, а въ наукѣ,—что имѣютъ дѣло не съ дѣтьми, а съ людьми разсуждающими ²⁾. Область же науки—область знанія, задача ея—воспріятіе предмета путемъ самосознанія, слѣдов. возможное исключеніе вѣры во вѣншній авторитетъ;

1) Вѣдь было бы уже „слишкомъ“ предположить, что *выясненіемъ* преподаваемой истины въ нашихъ этикахъ вовсе не интересуются, а удовлетворяются категорическою передачей и пассивнымъ воспріятіемъ ея со стороны читателя.

2) Да и прилично и полезно ли въ настоящее время и проповѣдь набивать безъ нужды текстамъ изъ библіи, вмѣсто того, чтобы изливать изъ собственного внутренняго существа живую, глубоко проникнутую библейско-христіанскимъ духомъ, рѣчь. „*Письмена мертвятъ, а духъ животворитъ*“, говорится же въ самой библіи. Не преступно ли слѣдовать воспитательной методѣ сервилізма, направленной на то, чтобы дѣлать дитя безотвѣтнымъ рабомъ (а не сыномъ) авторитета, вмѣсто того, чтобы постепенно и по мѣрѣ возможности возбуждать, расширять и укрѣплять слабое самосознаніе его.—Кстати еще слово объ отношеніи между изложеніемъ предмета изъ нравственной области въ проповѣди и изложеніяхъ его къ наукѣ о нравственности, въ этикѣ. Говорять (не ручаясь за достовѣрность), что послѣднее наше руководство по „Правственному Богословію“ составлено изъ проповѣдей, говоренныхъ авторомъ и имѣвшихъ цѣлю назиданіе народа въ храмѣ. И въ одной изъ библиографическихъ замѣтокъ сказано, что это руководство „далеко не лишнее пособие при составленіи церковныхъ бесѣдъ“,—что оно „очень полезно для нравственно назидательнаго чтенія“ (Странникъ, 1872, т. 3, стр. 165). Вообще сочиненіе на тему изъ нравственной области очень легко можетъ принять и принимать топь и характеръ назиданія, такъ какъ область нравственности есть область практической дѣятельности. Между тѣмъ извѣстно, что чѣмъ болѣе сочиненіе принимаетъ характеръ назиданія, тѣмъ болѣе оно лишается научнаго характера, такъ какъ въ этомъ случаѣ оно оставляетъ почву науки, область отвлеченнаго мышленія, и впадаетъ въ область искусства, въ область практики. Хотя предметъ этики—практическая дѣятельность, но, какъ наука, она не имѣетъ непосредственною цѣлю своею назидать человека, улучшить его жизнь (какъ имѣютъ это проповѣди и вообще нравственно-назидательныя сочиненія), а имѣетъ прямою цѣлю (какъ и всякая другая наука)—изслѣдованіе отвлеченнымъ мышленіемъ извѣстныхъ принциповъ и законовъ, именно—принциповъ и законовъ нравственно-практической дѣятельности человека. Интеллектуальная и моральная области суть области различныя, и потому не должны быть смѣшиваемы.



тутъ всякая ошибка, всякое колебаніе, сопровождающія *добросовѣстное* исканіе истины, гораздо цѣннѣе, чѣмъ непрекословная вѣра въ авторитетъ. А въ тѣхъ пунктахъ, гдѣ человеческое знаніе окажется недостаточнымъ для воспріятія истины и слѣд. должно быть дополнено вѣрою, вѣра должна быть не первоначальная, непосредственная, наивная, дѣтская, а прошедшая путь исканія и колебаній, посредствуемая знаніемъ, опирающаяся на убѣжденіе, слѣд и тутъ главную роль играетъ индивидуальный факторъ, опорою служить намъ „я“, а не внѣшній авторитетъ; слѣд. рядъ противустоящихъ намъ выписокъ изъ библии, подпирающихъ каждую частную мысль, теряетъ тутъ всякій смыслъ. А еще меньше, во вторыхъ, дается выясненіе предмета посредствомъ выписокъ текстовъ изъ библии, такъ какъ тексты, слѣдующіе за извѣстнымъ высказаннымъ положеніемъ, только повторяютъ въ другой формѣ (словами библии), какъ сказано выше, это положеніе, ничего существеннаго не прибавляя для уясненія предмета—по его основанію и дѣйствію, по причинѣ и слѣдствію; слѣд. ничего больше не производятъ, какъ только многословіе и тожесловіе, какъ только скуку. Въ этомъ отношеніи, т. е. относительно *логическаго уясненія* предмета, выписки изъ библии имѣютъ не больше значенія, какъ и выписки изъ произведеній напр. философовъ и поэтовъ, изъ твореній христіанскихъ и языческихъ писателей; слѣд. библия не пользуется въ этомъ отношеніи какою-нибудь особенною привилегіей, чтобы мы изъ нея именно выписывали тексты. Мало того. Можно сказать даже, что въ *названномъ отношеніи* произведенія философовъ, поэтовъ, языческихъ писателей имѣютъ большее значеніе и силу, чѣмъ библия, такъ какъ первыя суть плодъ стремленія къ знанію, къ постиженію предмета разсудкомъ, и при томъ стремленія усиленнаго, между тѣмъ послѣдняя признается откровенною, данною готовою, требующею воспріятія вѣрою. Такимъ образомъ опять теряетъ всякій смыслъ рядъ выписокъ текстовъ изъ библии послѣ всякой частной мысли, высказываемой въ богословской системѣ.



Какъ же богословъ¹⁾, и въ частности моралистъ, долженъ относиться къ библіи (и преданію), какъ источнику содержанія своего богословствующаго мышленія? Мы уже сказали, что изученіе библіи, и притомъ *основательное*, совершенно необходимо для него; но онъ долженъ помнить, что между библіей и его богословскою системою посредствуетъ *живая личность* его, чрезъ которую должно быть переведено содержаніе библіи, прежде чѣмъ отразится въ богословской системѣ. А проходя чрезъ живую личность, оно (содержаніе библіи) комбинируется съ другими элементами, заимствованными изъ другихъ источниковъ, и съ собственнымъ сознаніемъ богослова и вообще съ его личностію, и въ этой осложненной и модифицированной формѣ изливается въ богословскую систему. Только въ этомъ случаѣ послѣдняя выйдетъ такъ сказать, изъ одной славки, сохранить цѣлость, единство, выйдетъ жизненною, интересною и привлекательною, и будетъ представлять собою прогрессивное движеніе внутренне связнаго содержанія развиваемыхъ мыслей. На этой-то внутренней необходимой связи развиваемыхъ мыслей и должна опираться научная аргументація и научные выводы, но отнюдь не на отдѣльныхъ отрывочныхъ изреченіяхъ библіи. Тутъ *вся* (цѣлая) система будетъ свидѣтельствоваться и подтверждаться *всей* (цѣлою) библіей, и *вся* библія будетъ отражаться во *всей* системѣ; тутъ во *всей* системѣ—начиная съ самыхъ общихъ положеній ея до возможныхъ частныхъ—будетъ дышать библейскій, строго-христіанскій духъ, который и будетъ ощущаться читателемъ (и будетъ животворить его); слѣд. не будетъ надобности тыкать ко всякому частному положенію сухую и тормозящую свободное теченіе мыслей выписку изъ библіи, не будетъ даже надобности и общія положенія подпирать текстами, такъ какъ передаваемые категорически тексты изъ библіи не суть

¹⁾ Описаніи и философіи, какъ сказали мы и какъ увидимъ ниже.



средство произвести убѣжденіе въ читателѣ въ извѣстной истинѣ, а наоборотъ—получаютъ смыслъ свой и могутъ закрѣплять убѣжденіе въ томъ случаѣ, когда въ немъ напередъ произведено уже убѣжденіе путемъ научныхъ приѣмовъ, средствами логическими. А кто захотѣлъ бы провѣрить согласіе богословской системы съ библіей и ознакомиться съ спеціальнымъ ученіемъ объ извѣстномъ предметѣ библии, тогѣ долженъ обратиться къ „библейскому“ богословію, или къ экзегетическому, или, наконецъ, къ самой библии ¹⁾. Мы не думаемъ впрочемъ, произвести полное, безусловное изгнаніе библич. текстовъ изъ богословскихъ системъ, и въ частности изъ богословской этики, а только требуемъ—во первыхъ, значительно и значительно ограничить приведеніе ихъ въ послѣднихъ, а во вторыхъ—усвоить приведенію ихъ тамъ рациональное значеніе. Что касается перваго пункта, то надобно помнить, что жемчугъ слишкомъ дорогъ, чтобы метать имъ куда ни попало, чтобы утратить его; во вторыхъ, хотя богословская наука, и въ частности этика, опирается на библию, но библия служитъ ей, какъ замѣчено выше и какъ выяснено будетъ ниже, только началомъ, исходнымъ пунктомъ для человѣческаго мышленія; вышедши же изъ этого начала, мышленіе свободно движется (и должно двигаться, если хочетъ создавать науку), слѣдуя общимъ логическимъ законамъ, наприобрѣтенномъ имъ основаніи. А на счетъ втораго пункта сдѣлаемъ слѣдующ. замѣчанія. Во первыхъ, убѣжденіе въ истинности извѣстнаго этического, и вообще богословскаго, положенія производится, какъ сейчасъ замѣчено, не текстами изъ библии, а логическими доводами; тексты же, такъ сказать, запечатлѣваютъ убѣжденіе, подтверждаютъ истинность рациональнаго мыш-

*) Для облегченія же читателя авторъ можетъ дѣлать въ подстрочныхъ примѣчаніяхъ ссылки на тѣ мѣста библии, въ которыхъ говорится о трактуемомъ предметѣ, какъ дѣластъ ихъ и на другія сочиненія.



ленія высшимъ авторитетомъ, показываютъ согласіе перваго съ послѣднимъ, и потому текстъ можетъ слѣдовать только тогда, когда путемъ логики произведено убѣжденіе въ извѣстной истинѣ. Или иначе. текстъ (т. е. библейское учение объ извѣстномъ предметѣ), долженъ составлять *положеніе* (фактъ), изъ котораго мы исходимъ въ богословствованіи нашемъ и которое обязаны разъяснить путемъ разумнаго самосознанія, создавая богословскую науку. Потому-то мы обличаемъ въ несовершенствѣ научнаго построения (господствующаго у насъ) тѣ богословскія системы, въ которыхъ дѣло ведется такъ: сначала высказывается положеніе объ извѣстномъ предметѣ, а затѣмъ представляются доказательства—а) изъ „откровенія“ (библіи), б) изъ ученія „отцовъ церкви“ и с) изъ „разума“¹⁾. Можно ли ставить въ одинъ уровень (въ параллель) доказательства изъ разума и доказательства изъ откровенія (и изъ традиции)? Не суть ли такъ называемыя „доказательства изъ откровенія“ и „доказательства изъ традиціи“, собственно говоря, только *фактъ*, а „доказательства изъ разума“ — вотъ *объясненіе факта* ²⁾? Какимъ же образомъ можно смѣшивать эти двѣ различныя вещи? Извѣстно, какъ много происходило въ исторіи человѣческаго мышленія сумятицы и промаховъ вслѣдствіе этого смѣшенія. Не говоримъ уже о схоластичности указанной формы изложенія богословской системы. Во вторыхъ, приведеніе текстовъ изъ бібліи, точно также какъ и выписки мѣстъ изъ другихъ письменныхъ памятниковъ какъ христіанскихъ, такъ и языческихъ писателей,

¹⁾ По такому плану составлена, между прочимъ, вышедшая въ прошломъ году „богословская этика“ *Гофмана* (Theologische Ethik; Abdruck einer im Sommer 1874 gehaltenen Vorlesung).

²⁾ Если читатель помнитъ, то въ рѣчи о методѣ построенія науки мы различали два момента въ задачѣ научнаго изслѣдованія: во первыхъ, изысканіе фактовъ (какъ матеріала для работы), а во вторыхъ, объясненіе, переработка ихъ логическимъ мышленіемъ.



оживляетъ и разнообразитъ рѣчь, дѣлаетъ ее болѣе содержательною, болѣе полною, болѣе фактичною; въ этомъ случаѣ библія трактуется какъ древній памятникъ, но имѣетъ то преимущество предъ другими, что онъ есть самый древній изъ письменныхъ памятниковъ, слѣд. возбуждаетъ къ себѣ особенный интересъ. Изъ сказаннаго вытекаетъ, что тексты изъ библіи должны быть приводимы по возможности непринужденно, по возможности свободно, приводимы такъ, чтобы почти незамѣтно было, что мы выступаемъ изъ области знанія, основывающейся на собственномъ разумѣ человѣка, въ область вѣры, опирающейся на внѣшнемъ авторитетѣ,—должны производить не тавтологию и многословіе, а по возможности замѣнять собою собственные слова автора, которыя онъ долженъ былъ бы создать для выраженія своихъ мыслей, по которыя онъ удобно можетъ выразить словами библіи. А если мы сравнимъ этику съ догматикой, то найдемъ, что этика можетъ и должна быть еще больше свободна отъ библейскихъ текстовъ, чѣмъ догматика, такъ какъ истинны эгическія ближе къ общечеловѣческому сознанію, чѣмъ истины догматическія ¹⁾).

Послѣ сказаннаго читатель можетъ догадываться уже, каковъ нашъ взглядъ на отношеніе между богословскою и философскою этикой. Объ отношеніи между философией и богословіемъ много спорили и писали ²⁾); не считаемъ нуж-

¹⁾ Когда мы обмѣняли эту статью, мы получили только-что вышедшее новое католическое руководство по этикѣ *Линдсмана*—*Lehrbuch der Moraltheologie*, Friburg im Breisgau, 1878. Намъ очень пріятно стало, что и въ католическомъ, наконецъ, правоученіи мы встрѣтили параграфъ (6-й), трактующій о несовершенствѣ католической богословской науки и необходимости въ ней, какъ наукъ, многорыхъ улучшеній.

²⁾ Создались даже цѣлыя книги по поводу споровъ о философіи и богословіи, напр. по поводу спора между *Куномъ* и *Клемисомъ*—*Die Wahrheit in dem von Kuhn angeregten Streite über Philosophie und Theologie von Clemens*, Munster, 1860, и *Philosophie und Theologie; eine Streitschrift, von Kuhn*, Tübingen, 1860.



нымъ входить въ разборъ и критическую оцѣнку всѣхъ этихъ споровъ и различныхъ мнѣній, высказанныхъ по настоящему предмету,—ограничимся только выводомъ тѣхъ слѣдствій объ отношеніи между философскою и богословскою этикой, которыя сами собою вытекаютъ изъ сказаннаго нами о методѣ научнаго построения этики и науки вообще, и которыя необходимо должны быть выведены изъ требованій здраваго разума, опирающагося на фактахъ дѣйствительности.

Когда человѣческіе индивидуумы или человѣческія общества переживаютъ низшія ступени въ развитіи умственнаго и нравственнаго существованія своего, тогда они и психически и исторически (условіями практической жизни) сильно расположены къ тому, чтобы коситься другъ на друга, чтобы подозрѣвать и подавлять другъ друга; „я“ и „ты“, „мое“ и „твое“—эти слова занимаютъ первое мѣсто въ ихъ лексиконѣ, и коллизіи между этими двумя силами—это самый богатый матеріалъ, изъ котораго слагается драматизмъ ихъ жизни. Правда то, что въ иныхъ случаяхъ реакція вызывается туго законнымъ негодованиемъ противъ несправедливостей противника; но въ большей части случаевъ источникъ свой она имѣетъ въ узости взгляда человѣка на себя и другихъ, въ несовершенствѣ сужденій его о достоинствѣ и отношеніи вещей (различныхъ предметовъ) въ цѣди бытія, склоняющемъ его къ эгоистическому преслѣдованію собственныхъ интересовъ,—въ непониманіи, далѣе, или нежеланіи понять того благоразумнаго и возвышеннаго требованія, что и „плевелы“ должны быть терпимы ради „пшеницы“. Это то столкновение—характерное, говоримъ, для совмѣстнаго вообще существованія двухъ силъ въ низшихъ формахъ бытія и жизни—неизбѣжно должно было высказываться и нерѣдко высказывалось въ исторіи и въ преслѣдованіи людьми различныхъ частныхъ интересовъ теоретической и практической жизни, и, между прочимъ, въ сужденіяхъ объ отношеніи между философскою и



богословскою областью и въ соответствующей практикѣ философовъ и богослововъ. Выраженіемъ—философскій и богословскій *исери* мѣтко обозначаютъ натянутое положеніе дѣла, когда идетъ рѣчь объ отношеніи между философскими и богословскими науками, и въ настоящее время, время далеко подлинувшееся впередъ въ научномъ отношеніи по сравненію съ прежними временами. Безспорно, что христіанская истина (предметъ богословія), какъ имѣющая вѣчное значеніе и достоинство, не должна быть поставляема въ услугу мѣняющимся философскимъ системамъ,—въ виду прогрессивнаго направленія философской мысли, она должна заявить себя въ этомъ случаѣ консервативною силою. Безспорно также, что сущность христіанства облекалась по временамъ въ исторіи въ такія формы, которыя въ здоровомъ, непредвзятомъ человѣкѣ возбуждали серьезное сомнѣніе въ истинности христіанства, а иногда даже производили отталкивающее впечатлѣніе на нравственную и эстетическую натуру. Но слѣдуетъ ли отсюда, что изъ за взаимной критики философскихъ системъ должна быть отвергнута и вообще философія, какъ философія? Слѣдуетъ ли отсюда, что изъ-за формы христіанства, иногда не гармонирующей съ идеей его, должна быть презрѣна и идея христіанства,—изъ-за временнаго явленія—и сущность? Кромѣ того, какъ *науки* (понимаемая въ современномъ смыслѣ этого слова), не совпадаютъ ли философія и богословіе, и въ частности философская и богословская этика, въ большемъ количествѣ пунктовъ, чѣмъ это можетъ показаться на первый взглядъ, особенно для младенчествующаго или по крайней мѣрѣ не вполнѣ зрѣлаго ума, и чѣмъ обыкновенно у насъ практикуется сведеніе ихъ въ гармонию? Мы не хотимъ сказать безусловно, безъ всякой оговорки, того, что философія и богословіе, и въ частности философская и богословская этика, при *настоящемъ* состояніи жизни человѣческой и науки должны быть соединены, обезразличены; глѣмъ не менѣе нашъ взглядъ на этотъ предметъ та-



ковъ, что богословіе и въ особенности богословская этика должны быть больше проникнуты философией, если хотять быть дѣйствительными науками, чѣмъ это обыкновенно у насъ бываетъ, — что богословіе и философія дружелюбнѣе, если будемъ смотрѣть на нихъ съ высшей точки зрѣнія, чѣмъ обыкновенно намъ представляется. Если *Гегель* безусловно слилъ эти двѣ науки, а *Шлейермахеръ* рѣшительно разграничилъ ихъ, то мы имѣемъ въ виду выяснить средній, истинный взглядъ на этотъ предметъ.

Различіе между двумя названными категоріями наукъ (богословіемъ и философией, богословскою и философскою этикой) мы полагаемъ собственно не въ предметъ изслѣдованія и не въ методъ изслѣдованія ¹⁾, а только въ *исходномъ пунктѣ* изслѣдованія и въ *направленіи* ²⁾ его (изслѣдованія), — слѣд. больше во внѣшней, случайной сторонѣ, чѣмъ во внутренней, существенной. Богословіе, имѣющее предметомъ своимъ сферу христіанства (христіанскаго учения и христіанской жизни), предполагаетъ *откровеніе*, т. е. *готовую* сообщенную людямъ въ извѣстное время истину, заключенную въ библіи и передаваемую путемъ традиціи изъ рода въ родъ; между тѣмъ философія *ищетъ* еще истину, въ началѣ предполагаетъ ее *неизвѣстною*, слѣд. исходнымъ пунктомъ для нея служитъ искомое *ж.* Выходя изъ такихъ началъ, богословіе и философія идутъ, натурально, по двумъ противоположнымъ направленіямъ: философія идетъ отъ неизвѣстнаго къ извѣстному, изъ темноты невѣдѣнія въ свѣтлую область

¹⁾ Понимая слово „методъ“ въ собственномъ, тѣсномъ смыслѣ этого слова (—анализъ и синтезъ въ различныхъ видахъ).

²⁾ При дидактическомъ изложениіи учебнаго матеріала его (направленіе) обыкновенно называютъ *планомъ* обученія. Можно совмѣстить его и въ понятіи „методъ“, но въ такомъ случаѣ терминъ „методъ“ будетъ понятъ въ широкомъ смыслѣ, и оно (направленіе) будетъ выражать въ этомъ случаѣ внѣшнюю сторону въ методѣ, между тѣмъ анализъ и синтезъ будутъ занимать собою внутреннюю сторону въ методѣ.



познанія истины, чтобы такимъ образомъ жить въ сродной человѣческому существу сферѣ знанія, соответствія мысли съ дѣйствительностію; а богословіе наоборотъ — отъ извѣснаго къ неизвѣстному, изъ свѣтлой области въ темную сферу неяснаго сознанія и совершеннаго даже невѣдѣнія, чтобы освѣтить эту область свѣтомъ истины и показать способность ея къ этому свѣгу и средство ея съ нимъ. „Философія“, какъ выразился *Эттингеръ*, „идетъ отъ периферіи къ центру, а богословіе — отъ центра къ периферіи“¹⁾. Въ намѣченныхъ положеніяхъ высказано и возможное различіе между богословіемъ и философіей, и глубокое средство между ними, влекущее ихъ къ соединенію. Выяснимъ то и другое, имѣя, въ частности, въ виду богословскую и философскую этику.

Богословіе, сказали мы, исходитъ изъ откровенія, какъ изъ данной готовою истины; между тѣмъ философія предполагаетъ ее въ началѣ неизвѣстною, какъ неизвѣстно и все, чѣмъ человѣкъ еще не занимался, о чемъ не думалъ еще, и пытается найти ее, выяснить себѣ. Потому моралистъ-богословъ, исходя на дѣлю свое, уже имѣетъ въ сознаніи своемъ ясное представленіе о волѣ личнаго Бога и содержаніе этой воли — съ одной стороны, о волѣ личнаго человѣка и необходимости гармоніи ея съ волею Бога — съ другой, — уже напередъ знаетъ о нравственномъ законѣ (открытомъ ему въ библіи) и о долгѣ подчиненія ему свободы человеческой, — и это-то напередъ извѣстное составляетъ для него исходный пунктъ; между тѣмъ моралистъ — философъ исходитъ изъ нравственнаго сознанія такъ называемаго „естественнаго человѣка“, предъ которымъ не раскрыта еще и которому не видима еще съ ясностію истина нравственнаго міра, но къ которой онъ тяготеетъ по силѣ врожденной ему совѣсти. Поэтому-то обыкновенно выражаются, что богословъ опирается на *вѣру* (такъ какъ откровеніе на сто-

¹⁾ D. christl. Sittenlehre, s. 353. 354



роцѣ объективной предполагаетъ, какъ мы гдѣли въ своемъ мѣстѣ, вѣру на сторонѣ субъективной), между тѣмъ философъ осполивается на *знаніи*.

Нельзя, въ самомъ дѣлѣ, не видѣть изъ сказаннаго, что есть разница между богословіемъ и философией, между богословскою и философскою этикой. Въ своемъ мѣстѣ мы говорили, что и такъ называемыя знанія основываются въ послѣдней инстанціи на вѣрѣ, но есть разница между отношеніемъ субъекта и объекта въ *самосознаніи* и отношеніемъ ихъ между собою въ сознаніи, т. е. въ сознаніи человека о *другихъ* предметахъ (а не о своемъ собственномъ „я“), — разница, состоящая въ томъ, что въ самосознаніи субъектъ и объектъ стоятъ ближе другъ къ другу, чѣмъ въ сознаніи (о стороннемъ предметѣ), раздѣлены между собою меньшею пропастью, чѣмъ въ послѣднемъ случаѣ; есть поэтому разница въ увѣренности въ томъ, что *я самъ* знаю, сравнительно съ тѣмъ, что мнѣ говорятъ *друге*, разница та, что я увѣреннѣе въ первомъ и неуѣреннѣе въ послѣднемъ. Не говоримъ уже о томъ, что есть разница между отношеніемъ человеческого сознанія къ предметамъ и явленіямъ міра видимаго, чувственнаго, и отношеніемъ его къ предметамъ и явленіямъ міра невидимаго, сверхчувственнаго, — разница та, что отношение сознанія къ первымъ, бываетъ нагляднѣе, яснѣе, отчетливѣе, недвусмысленнѣе, сравнительно съ отношеніемъ его къ послѣднимъ; не распространяемся объ этомъ потому, что и философія имѣетъ предметомъ своимъ сферу невидимаго, трансцендентальнаго бытія, и, наоборотъ, богословіе, какъ увидимъ скоро, обязано тщательнѣе наблюдать проявленіе невещественнаго принципа въ разнообразныхъ формахъ видимаго міра, — хотя, впрочемъ, философія обыкновенно въ большихъ размѣрахъ пользуется наблюденіемъ наглядныхъ фактовъ эмпирической дѣйствительности, чѣмъ богословіе, до сихъ поръ характеризующееся любилемъ дедукцій. Потому философія и философская этика, которыя въ изслѣдованіяхъ своихъ основываются на разумѣ



(самосознаний) и на самомъ широкомъ базисѣ наблюдений надъ опытною дѣйствительностію, т. е. на такихъ отношеніяхъ между субъектомъ познающимъ и объектомъ познания, которыя отличаются непосредственностію (относительною, конечно) и очевидностію, доставляютъ большее удовлетвореніе испытующему духу человѣческому, убѣдительноѣ для него, научнѣе, чѣмъ богословіе и богословская этика, опирающіяся на заключенномъ въ библии откровеніи и на церковной традиціи. И обстоятельство это, т. е. то, что человѣкъ основывается въ научныхъ изслѣдованіяхъ своихъ не только на знаніи (философія) но и на вѣрѣ (богословіе) отнюдь не есть ненормальное, неразумное явленіе отнюдь не служитъ въ униженіе человѣку (если, конечно, будемъ разсматривать человѣка, какъ *человѣка*, а не какъ высшее по сравненію съ нимъ существо), отнюдь не доказываетъ несогласности богословія, какъ науки, какъ ограниченное, условное существо, какъ живущій въ такомъ мірѣ, который не соотвѣтствуетъ своему идеалу, человѣкъ всегда будетъ ощущать (покоянику будетъ жить на землѣ) раздвоеніе въ себѣ, всегда будетъ сознавать, что въ вѣдѣніи его есть нѣчто недовѣдомое, трансцендентное, что, поэтому, живя въ семъ мірѣ, онъ всегда будетъ нуждаться воспоинять философію свою богословіемъ, разумъ откровеніемъ. Однимъ словомъ—въ мірѣ условнаго не у мѣста безусловное. При настоящихъ условіяхъ существованія человѣкъ не можетъ вступать въ такое полное единеніе со всею совокупностію бытія, чтобы въ немъ, какъ въ „монадѣ“, съ ясностію и полною отражающею все бытіе. Отношеніе между разумомъ и откровеніемъ, какъ руководительными началами испытующаго ума человѣческаго, мы можемъ и должны представлять себѣ по аналогіи съ отношеніемъ между воспитываемымъ вѣнцомъ и воспитывающимъ его воспитателемъ. И опытъ¹⁾ показываетъ, и здра

¹⁾ Какъ надъ единичными индивидуумами такъ и надъ ихъ группами и надъ общими принципами.



вая психологія учить, что безъ воспитательнаго вліянія на дитя зрѣлаго умомъ и волею взрослого человека, который бы служилъ питомцу путеводною звѣздою, идеаломъ, къ которому долженъ возвыситься онъ (питомецъ), послѣдній не созрѣлъ бы умственно и нравственно. То же самое надобно сказать и объ отношеніи ищущаго истины ума къ откровенію: коль скоро человекъ есть прогрессивное существо, а не жизнь покоящаяся, заключенная въ себя, довольная въ самой себѣ, и коль скоро онъ побуждается въ движеніи своемъ не вынуждающею силою физической необходимости, а мотивами, вызывающими добротное извѣщеніе его, то свобода его необходимо предполагаетъ возбужденіе и нормированіе ея отрывающеюся ему высшею моральною необходимостью. Потому то по сказанію библіи Богъ еще до паденія человека являлся ему въ раю и сообщалъ необходимое для духовно-нравственнаго возрастанія его откровеніе о Себѣ.

Но если философія и богословіе исходятъ изъ различныхъ пунктовъ, опираются на различныхъ началахъ, то слѣдуетъ ли отсюда, что онѣ суть нѣчто чуждое другъ другу, не сродное, не родственное, что онѣ не могутъ смотрѣть другъ другу въ лице съ спокойствіемъ и довольствомъ между собою, что онѣ не могутъ даже переливаться другъ въ друга, образовывать собою относительное, по крайней мѣрѣ, тожество,—слѣдуетъ ли, еще хуже, что онѣ необходимо должны представлять собою два враждебныхъ и непримиримыхъ лагеря?

Что уже въ исходныхъ пунктахъ, съ которыхъ начинаются философское и богословское изслѣдованія, въ началахъ, на которыхъ опираются философія и богословіе, есть сродство, относительное тожество, это слѣдуетъ изъ того, что въ егосемъ мѣстѣ связанъ нами объ отношеніи между знаніемъ и вірою. Мы видѣли, что и знанію присуша вѣра (въ вѣдѣніи недостатокъ у человека творческой способности производить знаніе объ объективномъ мірѣ изъ



самаго себя); „кто не хочетъ вѣрить въ Бога и Его откровеніе“, мѣтко замѣтилъ *Мартенсенъ*, „тотъ необходимо долженъ вѣрить въ міръ, въ разумъ, въ природу, и развивается изъ этого предположенія знаніе свое; между тѣмъ тотъ, кто вѣритъ въ Бога и Его откровеніе, развиваешь соотвѣтствующее этой вѣрѣ знаніе“. ¹⁾ Потому-то требованіе—вѣрить не можетъ производить и не производитъ на человѣка впечатлѣнія чего то ненатуральнаго, несороднаго, чуждаго душу человѣческому; напротивъ—оно родственно ему, втихомолку выжидается имъ.

Но еще больше убѣдимся мы въ сродствѣ и относительномъ тождествѣ богословія и философіи, богословской и философской этики, если обратилъ вниманіе на направленіе, которымъ идутъ онѣ, выходя изъ своихъ началъ (указанныхъ нами), и на конецъ, къ которымъ онѣ приходятъ въ результатахъ своихъ. Задача „систематическаго“ (а не историческаго) богословія и богословской этики отнюдь не ограничивается простымъ анализомъ откровеннаго ученія библіи (въ связи съ ученіемъ церковнаго преданія), приведеніемъ только въ систематическій порядокъ того, что содержится въ библіи (какимъ богословскія этики бывали до сихъ поръ у насъ). Въ послѣднемъ случаѣ получилось бы богословіе не *научно богословское*, а „*библейское*“; между тѣмъ эти понятія не покрываютъ другъ друга. Во первыхъ, „би-

¹⁾ D. christl. Ethik; Specieller Theil, zweite Abtheilung, Gotha, 1878, s. 331.—Нѣсколько ниже *Мартенсенъ* продолжаетъ: Кто *видѣлъ* атомъ, и при томъ атомы *вѣчныя*? Никто. Между тѣмъ натуралисты говорятъ о существованіи вѣчныхъ атомовъ; слѣд. говорятъ о вещахъ *невидимыхъ*, значить о такихъ, которыхъ нельзя знать; такимъ образомъ выходитъ, что они *вѣрятъ* въ существованіе атомовъ. Точно также они *вѣрятъ* въ матерію. Хотя мы видимъ вещи, называемыя матеріальными, но самой матеріи, матерія *вѣчной*, и ея безконечной дѣятельности никто не видѣлъ. Того самое надобно сказать о *вѣрѣ* въ безконечно, безначальное время, въ безначальный и безконечный рядъ причинъ, о *вѣрѣ* въ многе миллионы лѣтъ, въпредѣлахъ которыхъ образовывался земной шаръ и т. п...



блейское" богословие и въ частности „библейская этика уже по объему богословия вообще и въ частности богословской этики; они представляют собою только какъ бы эскизы послѣднихъ, не исчерпываютъ всего разнообразия человѣческихъ отношеній, всей полноты прогрессивно движущейся человѣческой жизни¹⁾. Во вторыхъ, окровленное библейское учение есть *готовое* учение, положительно сообщенное человѣку, какъ *непосредственный данный фактъ* который долженъ былъ приниматься человѣкомъ на вѣру. Но наука не можетъ удовлетвориться такимъ простымъ, такимъ младенческимъ учениемъ, непосредственно данные факты служатъ для нея только матеріаломъ, который предлежитъ наукѣ разрабатывать логическимъ мышлениемъ, и потому она это дѣлаетъ, лишь потому что она и становится наукою безъ этого же условия научное сознание производится на степені популярнаго сознания, которое не задается вопросами по чему и для чего, а довольствуется простымъ воспріятіемъ явленія, какъ непосредственно даннаго факта, безъ надлежащаго объясненія. Потому богословие и богословская этика, если хотѣть быть наукою, и наукою въ современномъ

¹⁾ „Раннѣшее развитіе“, пишет *Вундт* содержитъ въ себѣ болѣе, чѣмъ три, изъ которыхъ одно различіе, но одно тому опроверженіе (содержащееся въ отбросѣ) различіе между прѣдставленіемъ различнаго сознанія и темъ, что *Вундт* болѣе точно изложилъ, который думаетъ, что вся чуждая извѣстность предстаетъ въ потемнѣвшей формѣ все содержаніе прѣдставленія соединитъ. Конечно, безъ все содержаніе внутреннюю опроверженіе не адекватности въ себѣ что нѣтъ существенно поваго, что въ адекватности не содержитъ бытъ и не каменности отъ рождения, — то *только въ зародышѣ* требующемъ еще своего развитія. *Handbuch d. christl. Sinneslehre*, 1 Bd., S. 380 — Ученіе *Вундта* изъясняетъ различіе между этими прѣдставленіями различнаго „*Истории*“ (с. 45000), или вообще не то мѣсто, гдѣ говорится о „*универсальности*“ и „*индивидуальности*“ (или „*каждый*“) факторовъ общаго (общаго) и индивидуальнаго (индивидуальнаго), или отъ ихъ расхожденія въ общія формы прѣдставленія — то „*универсальности*“ и „*индивидуальности*“ — то „*универсальности*“ и „*индивидуальности*“.



смыслъ этого слова, такую наукою, которой не стыдно и не страшно было бы явиться на судъ современнаго ученаго міра, должны войти въ широкую сферу общаго разумнаго сознанія и жизни человѣческой и подчиниться всѣмъ условіямъ построенія науки вообще (къ какой бы категоріи она ни относилась). А въ этомъ случаѣ богословіе и богословская этика совпадаютъ съ философіей и съ философскою этикой и въ формальномъ отношеніи, и относительно предмета.

Въ первомъ отношеніи богословіе и богословская этика прежде всего подлежатъ, несомнѣнно, указаннымъ нами въ своемъ мѣстѣ общимъ законамъ логическаго мышленія и общимъ логическимъ категоріямъ. Есть одинъ только разумъ въ бытіи (какъ мы видѣли въ своемъ мѣстѣ), требованія котораго остаются равными себѣ, на какой бы предметъ онѣ ни направлялись, и значить все рѣшительно, входящее въ сознаніе человѣческое, должно быть проведено чрезъ чистительный огонь разумнаго мышленія и испробовано огнемъ логики; и въ случаѣ что нибудь окажется противорѣчающимъ разумному сознанію, разстраивающимъ логику, оно должно быть признано абсурдомъ, ложью, и слѣд. должно быть исключено изъ науки, такъ какъ наука ищетъ истину, а не ложь. Въ этомъ отношеніи нѣтъ, значить, разницы между философіей и богословіемъ, между философскою этикой и богословскою; во главѣ всякой науки, сказали мы въ своемъ мѣстѣ, стоитъ логика. Не полагаемъ мы разницы между философскою и богословскою этикой и въ методѣ изслѣдованія ¹⁾. Анализомъ и синтезомъ, индукціей и дедукціей должны пользоваться какъ философъ, такъ и богословъ, если хотятъ создавать науку живую, осязательную, наглядную, содержательную — съ одной стороны, органическую

¹⁾ Полагаемъ слово методъ, повторимъ еще разъ, въ собственномъ, истинномъ смыслѣ этого слова.



строгую, плодотворную—съ другой. Всѣ науки, замѣтили мы въ своемъ мѣстѣ, смѣшаннаго характера въ методическомъ отношеніи, и многосложность метода, опять сказали мы, обличаетъ не бѣдность, а богатство судительной силы, многосторонность, полноту ея, слѣд. должна быть не избегаема, а преслѣдуема.

Нѣтъ, по нашему мнѣнію, различія между философіей и богословіемъ, между философскою этикой и богословскою и въ предметъ изслѣдованія; т. е. мы отнюдь не думаемъ, будто исключительный предметъ богословія и богословской этики есть сфера христіанскаго ученія и христіанской жизни, а исключительный предметъ философій и философской этики есть область естественнаго разума человѣческаго. Съ одной стороны, философія и философская этика отнюдь не въ правѣ и не могутъ безъ существеннаго ущерба своему достоинству игнорировать специфическую область христіанства. Онѣ могли бы быть свободны отъ рѣчи о христіанствѣ въ томъ случаѣ, еслибы создавались въ до христіанскую эпоху; но коль скоро онѣ создаются на почвѣ христіанства, въ христіанскую эру, коль скоро, далѣе, христіанское ученіе и христіанская жизнь такъ многосложно и тѣсно переплелись съ новѣйшимъ культурнымъ сознаніемъ и культурною жизнью, что современная гуманность не мыслима отрѣшенно отъ христіанства и была бы невозможна и необъяснима безъ него, коль скоро, затѣмъ, задача философій и философской этики въ томъ и состоитъ, чтобы оправдать христiанское ученіе (предположивши, что философія ищетъ истину, и что истина содержится въ христіанствѣ), коль скоро, наконецъ, и звенья, по которымъ философія переходитъ отъ предмета къ предмету, въ концѣ концовъ вводятъ ее въ область, воспринимаемую вѣрою,—то и специфическая область христіанства, специфическій предметъ богословія и богословской этики должны входить въ составъ философій



и философской этики ¹⁾ Съ другой стороны, и богословіе и богословская этика существенно повредили бы себѣ, если бы при изслѣдованіяхъ своихъ не входили въ сферу общаго гуманнаго сознанія, въ сферу общечеловѣческой жизни. Онѣ могли вести дѣло такимъ образомъ въ прежнее время, въ вѣка схоластики, когда человѣкъ готовъ былъ довольствоваться сухимъ, абстрактнымъ и голословнымъ ученіемъ, отрѣшеннымъ отъ жизни; но въ настоящее время богословскія науки съ такимъ содержаніемъ не удовлетворяютъ испытующій разумъ человѣческій, не будутъ выслушаны образованными современниками и не возбуждать интереса въ нихъ, даже съ презрѣніемъ будутъ оттолкнуты. Вѣдь въ томъ и состоитъ задача богословскихъ наукъ, чтобы оправдывать откровенное христіанское ученіе предъ естественнымъ разумомъ человѣческимъ и предъ общечеловѣческою жизнью, чтобы доказать, что христіанская идея есть общечеловѣческая идея, годная и необходимая для всѣхъ, что христіанскій идеаль и есть тотъ идеаль гуманности, который ищется народами и всѣмъ человѣчествомъ въ исторіи. Но эта задача не выполнима, если богословскія науки не выйдутъ изъ тѣснаго круга библейскаго богословія, какъ системы въ готовности данныхъ и принимаемыхъ на вѣру положительныхъ истинъ, и не войдутъ въ широкую область жизни и знанія, такъ какъ въ этомъ случаѣ мы будемъ имѣть одинъ только элементъ. но будетъ не доставать другаго элемента для сопоставленія, для сравненія.

Такимъ образомъ мы приходимъ къ тому заключенію, что различіе между богословскою и философскою этикой и вообще между богословіемъ и философіей заключается, какъ

¹⁾ Вѣдь не ограничивается же философія логикой, т. е. ученіемъ чисто формальныхъ законахъ мысленія; вѣдь должна же она имѣть и имѣть реальное содержаніе, и это содержаніе ищется изъ всего существующаго, изъ всего дѣйствительнаго.



мы объяснили, только въ исходномъ пунктѣ изслѣдованія и въ направленіи послѣдпяго. Но, впрочемъ, такъ какъ разница между богословскою и философскою областями все-таки есть (сейчасъ указанная), то эта разница не можетъ не производить нѣкоторой разницы и въ предметѣ и далѣе—въ методѣ изслѣдованія,—разницы не существенной, но тѣмъ не менѣе замѣной, касающейся не сущности содержанія, а формы или объема его. Именно: такъ какъ философія и философская этика имѣютъ первымъ и непосредственнымъ предметомъ (содержаніемъ) своимъ учение такъ называемаго естественнаго разума челоѣка и сферу общечеловѣческой жизни (отсюда исходятъ), а въ область откровеннаго христіанскаго ученія входятъ собственно для того, чтобы, такъ сказать, запечатлѣть учение естественнаго разума, чтобы показать присущее уму и духу челоѣческому влеченіе къ созданію въ мысленіи и дѣйствіяхъ челоѣческихъ гармоніи съ тѣмъ, что говорится на этотъ счетъ въ откровенномъ ученіи христіанства, чтобы доказать научнымъ образомъ, что естественное учение и естественная жизнь челоѣческая очищаются и возвышаются по мѣрѣ того, какъ воспринимаютъ въ себя элементы христіанства, чтобы откровеннымъ ученіемъ христіанства (библии) дополнить, какъ необходимою составною частью, естественное учение разума челоѣческаго,—то онѣ (философія и философская этика) не могутъ входить въ такіа частности откровеннаго христіанскаго ученія и специфически христіанской жизни, въ какія могутъ и должны входить богословіе и богословская этика, не могутъ вдаваться въ индивидуальныя формы и въ конкретныя явленія этого ученія и этой жизни, въ которыя могутъ и должны входить богословіе и богословская этика, а остаются въ сферѣ общихъ понятій и абстрактныхъ формъ, и вслѣдствіе этого получаютъ особый характеръ и особый тонъ, отличные отъ характера и тона богословскихъ наукъ. Если, напр., моралистъ—философъ слѣдуя нашему мнѣнію объ отношеніи



между философскою и богословскою областями, станеть говорить въ своей этикѣ и объ отношеніи между закономъ и евангеліемъ, и объ обращеніи человѣка—грѣшника и необходимости возрожденія, и о живомъ идеалѣ нравственной жизни (Христѣ) и послѣдованіи Ему и т. п., то онъ не можетъ доходить до тѣхъ частныхъ чертъ и сторонъ этихъ предмстовъ и исчерпать ихъ въ полнотѣ, до которыхъ доходить и которыя исчерпываетъ моралистъ—богословъ. И наоборотъ: такъ какъ богословіе и богословская этика имѣютъ первымъ и непосредственнымъ предметомъ (содержаніемъ) своимъ откровенное ученіе и жизнь христіанства (откуда исходятъ), а на ученіе и жизнь „естественнаго человѣка“ направляютъ вниманіе потому собственно, чтобы оправдать откровенное христіанское ученіе, чтобы объяснить, что оно не есть ничто непримиримое съ естественнымъ разумомъ человѣческимъ, чтобы доказать, что оно освобождаетъ духъ человѣческій и имѣетъ значеніе общечеловѣческой нравственной идеи, чтобы приблизить его къ человѣку и сдѣлать болѣе яснымъ и понятнымъ для сознанія его,—то онѣ (богословіе и богословская этика) не могутъ, безъ нарушенія стройности системы, входить во всѣ частности проявленія естественнаго сознанія и естественной жизни человѣка, имъ неудобно исчерпывать вполне широкую область индивидуальных формъ и конкретныхъ явленій этого сознанія и этой жизни и обстоятельно излагать въ своихъ системахъ процессы научныхъ изслѣдованій въ этой области (что составляетъ задачу философіи и философской этики), онѣ пользуются, въ большей или меньшей степени, результатами философскихъ изслѣдованій по этому предмету. Если, потому, моралисты ставятъ вопросъ—которая изъ этикъ шире по объему, богословская или философская, и отвѣчаютъ на этотъ вопросъ различно, то, по нашему мнѣнію, въ одномъ отношеніи (указанномъ сейчасъ) можетъ быть названа болѣе широкою богословская этика, а въ другомъ (тоже указанномъ) философская.



А показанная разница въ содержаніи (предметѣ) бого-словской и философской этики необходимо вызываетъ нѣкото-рую разницу и въ методѣ изслѣдованія. Хотя всезнайки, сказали мы въ своемъ мѣстѣ, смѣшаннаго характера въ методическомъ отношеніи, но тѣмъ не менѣе, смотря по свойству предмета и по направленію изслѣдованія, въ од-нѣхъ наукахъ имѣетъ перевѣсъ одинъ методъ (анализъ), а въ другихъ — другой (синтезъ). Если вспомнимъ сказанное нами выше объ исходномъ пунктѣ и о направленіи изслѣ-дованія богословской и философской этики, изъ которыхъ первая исходитъ изъ данной путемъ откровенія готовую истину, а послѣдняя ищетъ путемъ философствованія истину, какъ неизвѣстное *с*, то должны предположить, что анали-тико индуктивный методъ будетъ имѣть болѣе широкое при-мѣненіе въ философской этикѣ, а синтетико — дедуктивный — въ богословской этикѣ. Но это не значить, повторяемъ, что эти два метода исключаютъ другъ отъ друга; они требуютъ другъ друга и должны быть гармонически сочетаваемы; слѣд. не объ исключеніи, а только о перевѣсѣ можетъ быть рѣчь.

Разницей въ исходномъ пунктѣ и въ направленіи из-слѣдованій философской и богословской этики объясняется, далѣе, возможность коллизій между тою и другою этикой и ненормальныхъ состояній той и другой. Такъ какъ фило-софская этика (и вообще философія) исходитъ изъ неизвѣст-наго *х* и стремится постигнуть его путемъ и средствами разумнаго самосознанія человѣческаго, а между тѣмъ мы видѣли въ своемъ мѣстѣ, что человѣческое знаніе, опираю-щееся на самосознанія, не есть безусловное, такъ какъ тутъ нѣтъ полнаго тождества между субъектомъ и объектомъ, то на пути къ искомому пункту, т. е. къ истинѣ, она мо-жетъ болѣе или менѣе уклониться отъ прямого пути и на-толкнуться на которую нибудь изъ точекъ на радиусѣ, исхо-дящемъ отъ центра истины, и принявъ ее за самый центръ истины; и изъ исторіи этики извѣстно, что не рѣдко такъ



дѣйствительно и бывало; мало того, она (философская этика) можетъ прийти къ прямо противоположному истинѣ полюсу. Въ этомъ случаѣ она находится въ ненормальномъ состояннн, и моралистъ философъ, творецъ ея, повиненъ въ такомъ состояннн сѧ. Повиненъ тѣмъ, что онъ не созналъ или игнорировалъ неисчерпаемость человѣческимъ знаніемъ глубины истины и необходимость восполненія знанія вѣроу, вѣроу въ истину открытую абсолютно вѣдущимъ существомъ. Если бы въ познаннн дѣло ограничивалось исключительно логикой, какъ чисто формальными средствами мышленія, тогда философъ былъ бы въ состояннн проикать всю глубину истины, такъ какъ логика, какъ видѣли мы въ своемъ мѣстѣ, одна и для субъективнаго и для объективнаго бытія; но такъ какъ кромѣ логической необходимости есть еще, какъ опять видѣли мы, фактическая необходимость, и фактъ долженъ быть данъ, открыть человѣку (условному существу), то значить философъ не въ состояннн справиться въ познаннн истины силою одной только логической необходимости и не въ правѣ требовать на основаннн одной только этой необходимости подчиненія своей теоріи познающаго человѣческаго ума. Потому то моралистъ—философъ никогда не въ состояннн былъ бы окончательно рѣшить собственными средствами напр. вопросовъ о происхожденн зла и о побѣдѣ надъ нимъ. Наоборотъ и богословская этика (и вообще богословіе) можетъ находиться въ ненормальномъ состояннн и быть повинною въ коллизіи своей съ философскою этикой. Такъ какъ богословская этика исходить изъ данной готово истины, то ей предлежитъ возможность заключиться въ тѣсномъ кругу вѣры въ откровенную въ библіи истину и не сознавать или игнорировать необходимость переведенія языка вѣры на языкъ знанія и оправданія первой изъ послѣдняго,—возможность требовать подчиненія себѣ философской мысли на основаннн одного только авторитета, а не на основаннн произведеннаго ею удовлетворенія этой мысли; и изъ исторіи этики извѣстно, что эта опасная для



науки возможность перѣдко и осуществлялась въ дѣйствительности; въ этомъ состоятъ, видѣли мы, недостатки и современнаго состоянія этики въ нашемъ отечествѣ. Если бы въ познаніи все ограничивалось воспріятіемъ и запоминаніемъ открываемыхъ фактовъ, тогда другое дѣло; но цѣль науки состоитъ въ уясненіи, въ уразумѣніи фактовъ субъективнымъ мышленіемъ. Сколько бы, напр., ни повторялъ моралистъ—богословъ, что законъ нравственной дѣятельности человѣческой лежитъ въ волѣ личнаго Бога и сколько бы ни подѣрживалъ авторитетомъ библіи и церкви истинность этого положенія, но онъ до тѣхъ поръ не заслужитъ вниманія философа и вообще мыслящаго человѣка и будетъ повишенъ во враждебномъ рѣздовеніи философской и богословской областей, пока не докажетъ несостоятельности автономіи человѣка и недостаточности безличнаго абсолютнаго принципа.

Изъ частыхъ коллизій между философскою и богословскою этикой, случавшихся въ исторіи человѣческаго мышленія и случающихся на нашихъ глазахъ, съ очевидностію слѣдуетъ, какъ трудно сохранить правильныя и мирныя отношенія между философіей и богословіемъ, между философскою и богословскою этикой, удерживать ихъ въ надлежащихъ границахъ, „и одно дѣлать, и другаго не оставлять“, — какъ трудно мыслителю надлежащимъ образомъ сочетавать знаніе и вѣру. И нѣтъ сомнѣнія что тутъ играть, между прочимъ, не послѣднюю роль субъективное душевное настроеніе мыслителя. Припомнимъ сказанное нами въ своемъ мѣстѣ о зависимости, между прочимъ, логической силы мышленія и ея направленія отъ моральной силы убѣжденія. Если, по тому, *Этининъ* говоритъ, что „при опредѣленіи границы между богословскою и философскою областями дѣло не касается противоположности субъективнаго настроенія богословскаго и философскаго изслѣдователя“¹⁾, то тѣмъ не менѣе, по нашему мнѣнію, и по сказанному нами въ

¹⁾ D christl Sittenlehre, s 353



своемъ мѣстѣ о знаніи и вѣрѣ и объ отношеніи ихъ между собою, установленіе правильныхъ отношеній между богословскою и философскою областями находится въ зависимости, между прочимъ, и отъ субъективнаго настроенія мыслителя.

Изъ всего сказаннаго нами объ отношеніи между богословскою и философскою этикой слѣдуетъ, что есть пункты, которые дѣлаютъ невозможнымъ полное, безусловное отождествленіе этихъ двухъ этикъ, уничтоженіе всякаго различія между ними,—невозможнымъ точно также, какъ невозможно для человѣка при настоящихъ условіяхъ полное переведеніе вѣры (изъ которой исходитъ богословіе) въ знаніе (изъ котораго исходитъ философія). Хотя и богословіе, видѣли мы, направлено на то, чтобы выяснитъ воспринятую вѣрою откровенную истину путемъ разумнаго самосознанія, но откровенная истина никогда не можетъ быть всецѣло постигнута въ настоящее время разумомъ человѣческимъ. Что Шлейермахеръ сказалъ объ отношеніи между „физикой“ и „этикой“—это мы должны повторить, говоря объ отношеніи между богословскою и философскою этикой, между вѣрою и знаніемъ. Только тогда, когда наступитъ „исполненіе вселенскаго“ по выраженію апостола, только тогда „физика“ сдѣлается „этикой“, говоритъ Шлейермахеръ, и „этика“ сдѣлается „физикой“, т. е. то, что будетъ существовать въ дѣйствительности, будетъ тѣмъ, что должно существовать, и наоборотъ—то, что долженствуетъ существовать, будетъ тѣмъ, что существуетъ уже въ дѣйствительности. Потому-то обыкновенно писались и пишутся или „богословскія“, или „философскія“ этики, и тѣ и другія отличались и отличаются особеннымъ духомъ, особеннымъ характеромъ, особеннымъ направленіемъ, даже особенностію въ содержаніи или предметѣ и въ методѣ.—Но нѣтъ сомнѣнія, что „христіанское“ нравоученіе будетъ достигать тѣмъ высшаго совершенства, чѣмъ больше оно будетъ представлять собою живое соединеніе философскаго и богословскаго



изложенія“, какъ замѣтилъ еще *Вуттке* ¹⁾, такъ какъ эти два вида изложенія правоученія представляютъ собою двѣ части одного цѣлаго; нѣтъ сомнѣнія, что чѣмъ больше правоученіе будетъ удовлетворять указанному требованію, тѣмъ больше оно будетъ приближаться къ своему идеалу (къ идеалу науки) и тѣмъ больше будетъ удовлетворять духъ человѣческій; несомнѣнно, далѣе, что и философія приводитъ мыслителя въ концѣ концовъ къ необходимости признанія вѣры въ истину (это мы видѣли); несомнѣнно, наконецъ, что между двумя какими бы то ни было сродными предметами нельзя положить непреходимыхъ границъ, они переливаются другъ въ друга. Отсюда слѣдуетъ, что возможно и желательно такое изложеніе правоученія, которое представляло бы собою живое и гармоническое соединеніе и богословской и философской этики, которое съ равнымъ правомъ могло бы бытъ отнесено и къ философіи и къ богословію. Что такое изложеніе правоученія возможно, это слѣдуетъ уже изъ того, что оно существуетъ. Укажемъ на этики *Хамбеуса*, *Фихте* младшаго, *Мартенсена* и на нѣкоторыя другія, явившися въ послѣдніе годы. Такому изложенію правоученія мы весьма симпатизируемъ, такъ какъ оно наиболее, повторяемъ, къ идеалу и наиболее способно удовлетворить духъ человѣческій. Ясно, что тутъ потребуетъ возможное ограниченіе того, чѣмъ разнятся между собою богословская и философская этика, и возможное наруженіе того, въ чемъ онѣ сходятся. Ясно также, что построенная такимъ образомъ этика должна быть названа и не богословскою этикой, и не философскою, а — *христіанскою*.

М. Олесницькій.



¹⁾ Handbuch d. chr. Sittenlehre, 1 Bd. s. 16.