Изъ лекцій
по Нравственному Богословію.

(Prolegomena).

Проф.-Прот. Н. СТЕЛЛЕЦКАГО.

Цѣна 1 р. 50 к.

ХАРЬКОВСКАГО ... ИНСТИТУТА
БИБЛІОТЕКА
УЧЕБНИКОВЪ

ХАРЬКОВЪ.
„Епархіальная Типографія", Каплуновская улица, д. № 2.
1913.

Пров. 1959

Пр.

ВЗ
1201

ОГЛАВЛЕНІЕ.

ВВЕДЕНІЕ.

Стр.

I. Опредѣленіе Нравственнаго Богословія, какъ науки. Задача его. Различныя названія науки. Понятіе о нравственности и отличіе ея отъ нравовъ и обычаевъ. 1

II. Нравственность и религія 8

III. Нравственность и право; право и религія 29

IV. Отношеніе Нравственнаго Богословія къ Догматикѣ и къ нравственной философіи 35

V. Значеніе и важность Нравственнаго Богословія . . . 46

VI. Историческій очеркъ науки Нравственнаго Богословія . . 53

VII. Источники, методъ и раздѣленіе науки Нравственнаго Богословія. 64

ЧАСТЬ ПЕРВАЯ.

О внутренней сущности нравственности вообще и объ общихъ началахъ нравственности христіанской.

VIII. Свобода воли человѣческой.

Свобода, какъ основная черта или условіе нравственной природы и дѣятельности человѣка.—Бытіе въ человѣкѣ свободы, какъ силы нравственнаго самоопредѣленія.—Индетерминизмъ и детерминизмъ.—Побужденіе не исключаетъ собою свободы.—Нравственная статистика.—Свобода, какъ творческая причина нашихъ дѣйствій.—Истинная свобода—нравственная свобода.—Сущность нравственной свободы состоитъ въ стремленіи къ высочайшему нравственному благу 72

IX. Внутренній или естественный нравственный законъ.

Понятіе о естественномъ нравственномъ законѣ.—Отличіе его отъ законовъ природы.—Основаніе и сущность естественнаго нравственнаго закона въ волѣ Божіей.—Дѣйствительное бытіе этого закона, его происхожденіе и достоинство. 106

X. Совѣсть. Стр.

Проявленіе естественнаго нравственнаго закона въ совѣсти.—Исторія научной разработки вопроса о совѣсти.—Понятіе о совѣсти и различные смыслы, усвояемые этому термину.—Дѣйствія совѣсти.—Различныя состоянія совѣсти и причины различія въ обнаруженіяхъ ея.—Погрѣшима ли совѣсть, или непогрѣшима?—Можно ли говорить о совѣсти въ лицѣ І. Христа?—Значеніе совѣсти для нравственной жизни человѣка 128

XI. Недостаточность естественнаго нравственнаго закона въ падшемъ человѣкѣ. Проявленіе нравственности внѣ христіанства . 165

XII. Краткій очеркъ нравственныхъ воззрѣній въ языческихъ религіяхъ 172

XIII. Нравственныя воззрѣнія философскія—деизма, пантеизма и матеріализма 189

Такъ называемыя „научныя" теоріи нравственности.

XIV. Мораль эвдемонизма или утилитаризма 201

XV. Этическій эволюціонизмъ. Эволюціонно-монистическая этика . 213

XVI. Моральныя системы сенсуализма 225

XVII. Автономная мораль Канта 238

XVIII. Этика современнаго индивидуализма 246

ВВЕДЕНІЕ

I.

Опредѣленіе Нравственнаго Богословія, какъ науки. Задача его. Различныя названія науки. Понятіе о нравственности и отличіе ея отъ нравовъ и обычаевъ.

Подъ именемъ *Нравственнаго Богословія*, какъ науки, разумѣется систематическое изложеніе православно-христіанскаго ученія о нравственности или о нравственной жизни человѣка; частнѣе же—о нравственномъ законѣ Божіемъ, какъ общей нормѣ человѣческаго поведенія, и объ основанныхъ на немъ частныхъ нравственныхъ отношеніяхъ и обязанностяхъ человѣка—христіанина.

Раскрывая и объясняя человѣку нравственный законъ Божій и нравственныя взаимоотношенія или обязанности, Нравственное Богословіе тѣмъ самымъ должно систематически изложить православное ученіе о томъ, „что есть воля Божія, благая, угодная и совершенная“ (Рим. 12, 2) касательно нашей жизни и дѣятельности, „какъ“, слѣдовательно, „должно поступать въ домѣ Божіемъ, который есть Церковь Бога живаго“ (1 Тим. 3, 15). Отсюда, наша наука, въ качествѣ *задачи* своей, должна указать нравственный идеалъ христіанина и формы его обнаруженія,—„да совершенъ будетъ Божій человѣкъ, на всякое дѣло благое уготованъ“ (2 Тим. 3, 17).

Но христіанскій нравственный идеалъ, какъ и само христіанство, не смотря на свои неизмѣнныя и вѣчныя основы, есть явленіе историческое. До христіанства и послѣ него были и являются иные нравственные идеалы. Сопоставленіе ихъ совершенно необходимо для уясненія харак-

тера и содержанія христіанскаго идеала. Такимъ образомъ нравственныя воззрѣнія древнихъ религій и позднѣйшая философская и, такъ называемая, научная мораль необходимо соприкасаются съ внутреннимъ содержаніемъ нашей науки и должны имѣть въ ней мѣсто. Далѣе,—христіанскій нравственный идеалъ осуществлялся въ исторической дѣйствительности въ разнообразныхъ формахъ. Носители и представители нравственныхъ началъ христіанства оставили намъ множество примѣровъ христіанской жизни самаго разнообразнаго характера (особенно въ области христіанскаго подвижничества или аскетизма). Разнообразіе это зависѣло не только отъ *личнаго* характера ихъ, личнаго одушевленія и проникновенія духомъ евангельскимъ, но отчасти и отъ *духа* переживаемой ими *эпохи*. Итакъ, типическія обнаруженія христіанской нравственности подлежатъ, съ одной стороны,—*историческому* методу изслѣдованія, съ другой—своего рода *психологическому* анализу.

Нравственный идеалъ прежде всего данъ намъ, какъ *психологическій* фактъ, какъ потребность души. Для того, чтобы надлежаще понять эту потребность, надобно знать ту общую почву, на которой она возникаетъ, т. е. духовную природу человѣка, знаніе которой необходимо для правильнаго разрѣшенія этическихъ проблемъ. Но нравственные идеалы представляютъ собою не только психологическую потребность, но, какъ мы сказали, и *историческое* явленіе. Они существовали всегда, у всѣхъ народовъ, измѣняя лишь свои формы, въ зависимости отъ разнообразныхъ условій жизни человѣчества. Въ особенности разнообразными являются обнаруженія *христіанской* нравственной жизни, если разсматривать ее въ ея цѣломъ историческомъ ходѣ.

Христіанство не дало опредѣленныхъ формъ для общественной жизни,—это было ниже его задачи. Религія вѣчныхъ идеаловъ жизни—не опредѣляетъ преходящихъ формъ ея, измѣняющихся подъ вліяніемъ разнообразныхъ историческихъ условій человѣческой жизни. Однако эти преходящія формы не могли не видоизмѣниться подъ вліяніемъ новыхъ евангельскихъ началъ. Но, какъ и всякія новыя начала, они не могли быть вдругъ поняты и осуществлены въ жизни народовъ. Усвоеніе ихъ совершалось постепенно, оно продолжается доселѣ и будетъ продол-

жаться. Такимъ образомъ нравственныя начала христіанства могли не одинаково пониматься въ различныя времена христіанской исторіи. Съ другой стороны жизнь христіанскихъ обществъ не всегда положительно стремилась къ идеаламъ христіанства, иногда уклонялась отъ нихъ, создавая свои нравственные идеалы. Каждая эпоха производила свои образцы и положительнаго и отрицательнаго пониманія христіанскихъ нравственныхъ началъ. Это своеобразно—отрицательное пониманіе нравственныхъ началъ чаще всего выражается въ художественно-литературныхъ типахъ. Разборъ этихъ нравственныхъ типовъ, сопоставленіе ихъ съ нравственными идеалами христіанства —также могутъ имѣть свое значеніе для нашей науки, если только эти типы дѣйствительно служатъ выраженіемъ нравственныхъ воззрѣній времени. Въ самомъ дѣлѣ художественная литература рисуетъ намъ картину жизни человѣка, открываетъ нѣдра его души, показываетъ, какъ происходятъ процессы моральнаго возрожденія и паденія, какія обстоятельства такъ или иначе вліяютъ на нравственную жизнь, чего хочетъ и чего не хочетъ человѣческая душа. Особенно важную услугу можетъ оказать намъ обращеніе къ литературнымъ типамъ при разрѣшеніи различныхъ недоумѣнныхъ вопросовъ нашей совѣсти („Преступленіе и наказаніе“ Достоевскаго) [1]).

Изъ многочисленныхъ *названій* данной науки наиболѣе употребительны—это *нравственное, моральное и этическое* Богословіе, хотя филологическое значеніе прилагательныхъ: этическій, моральный и нравственный не даетъ опредѣленнаго понятія о нравственности, какъ предметѣ нашей науки. Греческое названіе этическій (отъ ἦθος, или въ

---

[1]) См. *А. Х.* „Задача Нравственнаго Богословія, какъ науки“. „Христ. Чт.“ 1863 г., мартъ, стр 355—366; *П. В. Левитова.* „Введеніе въ христіанское Нравственное Богословіе“. „Христіанское Чтеніе“ 1909 г., февраль, стр, 284—285. Вопросъ о задачахъ Нрав. Богословія, кромѣ того, выясняется проф. *А. И. Гренковымъ* въ его статьяхъ по поводу учебника Халколиванова („Прав. Собесѣдникъ“ 1872 и 73 гг.) и отчасти этимъ послѣднимъ (тамъ же 1872 г.) и другими въ „Прав. Обозрѣн.“ 1881 г.. „Нравственный вопросъ“. Ср Проф *М. Ф. Ястребова.* „Новая точка зрѣнія въ системѣ Нрав. Богословія“. Труды Кіев. дух. Академіи“ 1897 г., ноябрь и 1898 г., апрѣль.

іоническомъ діалектѣ ἔθος [1]) не библейскаго происхожденія, хотя оно три раза встрѣчается въ св. Писаніи (1 Кор. 15, 33, Дѣян. 16, 21; 26, 3). Названіе это отъ ἔζω—сажать (въ формѣ средняго залога ἔζομαι сидѣть) первоначально, именно у *Гомера*, означало осѣдлость, постоянство мѣстопребыванія и только у позднѣйшихъ писателей оно получило значеніе образа жизни, обычая, характера дѣятельности. Въ этомъ послѣднемъ значеніи τὰ ἤθη или ἦθη—нравы, обычаи, вообще нравственно-свободныя дѣйствія, стали противополагать τὰ πάθη—страстямъ, влеченіямъ, вообще не свободному состоянію духа, но еще не разумѣли собственно-нравственныхъ нормъ. *Аристотель*, подѣлившій науку на физику, этику и логику, первый подалъ мысль о раздѣленіи всѣхъ истинъ на теоретическія и этическія [2]), что принято было позднѣйшими писателями и затѣмъ отцами Церкви. По крайней мѣрѣ *св Григорій Нисскій*, подобно *Кириллу Іерусалимскому* и другимъ отцамъ, уже раздѣляютъ все христіанское ученіе на двѣ части: теорическую или догматическую и нравственную. Сообразно съ этимъ раздѣленіемъ вся совокупность нравственныхъ истинъ стала извѣстна подъ именемъ моральныхъ истинъ, моральнаго Богословія—Theologia moralis. Это послѣднее названіе—moralis [3]), очевидно, получило начало отъ латинскаго слова moralitas, mos—нравъ, которое въ свою очередь происходитъ отъ movis, moveo—двигать и, по свидѣтельству филологовъ, указываетъ ближе всего на движеніе, слѣдовательно, на силу или волю движущую,—а затѣмъ уже на поведеніе и обычай. Въ разъясненіи смысла латинскаго слова mos нельзя не обратить вниманія на древне-индійскій корень „ma“, заключающій въ себѣ представленіе объ измѣреніи, мѣрѣ. Соотвѣтственно этому понятіе „mos“ могло бы давать представленіе о нѣкоторой

---

[1]) Соотвѣтствуетъ древне-индійскому слову svaldhà - обычай (см. у *Кэстлина*, „Christliche Ethik“. Berlin, 1899, s. 11 12.

[2]) См. у проф. *А. А. Бронзова*, „Аристотель и Ѳома Аквинатъ въ отношеніи къ ихъ ученію о нравственности“. Спб. 1884 г., стр. 1 и дал. Ср. *Luthardt*, „Kompendium der theologischen Ethik“. 2 Aufl. Leipzig. 1898, s. 2.

[3]) *Цицеронъ* въ своемъ „De fato“ говоритъ, что онъ составилъ слово „moralis“ по образцу греческаго ἠθικός, чтобы обогатить латинскій языкъ (см. у Вундта въ „Этикѣ“. Спб. 1887 г., отд. 1, стр. 27)

мѣркѣ, масштабѣ, съ которымъ человѣку надобно сообразовать свои дѣйствія [1]). Вообще какъ латинское, такъ и греческое названіе нашей науки, не даетъ точнаго понятія о своемъ предметѣ [2]). Нѣсколько точнѣе опредѣляетъ этотъ предметъ русское слово: нравственный, которое своимъ сродствомъ съ глаголомъ *нравиться* и съ существительнымъ *нравъ* или, что тоже, *обычай* указываетъ на силу или волю, ищущую себѣ удовлетворенія въ томъ, что *нравится* [3]), что пріятно или привлекательно, и потому становится дѣломъ обычнымъ. Но и наше слово не указываетъ характеристическихъ особенностей нравственныхъ истинъ, такъ какъ обнаруживаетъ смѣшеніе нравственно-добраго съ внѣшнимъ достоинствомъ. Правда, нравственное добро *нравится* „внутреннему“ или духовному человѣку, который по Апостолу „находитъ удовольствіе въ законѣ Божіемъ“ (Рим. 7, 22); но за-то оно иногда очень и очень не нравится человѣку плотскому, „душевному“, „видящему въ членахъ своихъ иной законъ, противоборствующій закону ума его и дѣлающій его плѣнникомъ закона грѣховнаго“ (—ст. 23). Въ глубинѣ души всякій, даже самый тяжкій грѣшникъ, сознаетъ, что все нравственное прекрасно и совершенно, что именно оно должно быть цѣлью нашей жизни, но его грѣховная природа влечетъ его въ другую сторону, въ сторону зла. Въ виду этого терминъ „нравиться“, какъ простирающійся, при данномъ грѣховномъ состояніи человѣческой природы и имѣющій въ обычномъ словоупотребленіи нѣсколько чувственный смыслъ, нельзя считать характернымъ при уясненіи понятія о нравственно-добромъ. Впрочемъ, глаголъ „нравиться“ можетъ указывать на привлекательный характеръ нравствен-

[1]) „Христ Чт.“ 1899 г., декабрь, 1909 г.

[2]) Впрочемъ, греч. слово ἦθος, по словамъ одного западнаго моралиста, имѣетъ передъ латинскимъ названіемъ то преимущество, что оно уже въ древне-греческомъ языкѣ указывало болѣе и прямо на внутреннее состояніе субъекта, на индивидуальность характера и души (*Jul. Kostlin*, „Christliche Ethik“ Berlin, 1899, s. 11).

[3]) У грековъ понятіе добродѣтели выражалось словомъ ἀρετη (отъ ἀρεσκω), которое также указываетъ собственно на качество, которымъ предметъ *нравится*. Значитъ и греческое словоупотребленіе обнаруживаетъ въ этомъ случаѣ первоначальное смѣшеніе добраго съ внѣшнимъ блескомъ, съ тѣмъ, что возбуждаетъ восторгъ.

наго добра не въ наличномъ, *эмпирическомъ* поведеніи человѣка, а, такъ сказать, въ его *идеальномъ* состояніи.

Что же касается усвоенія нашей наукѣ названія *Богословія*, то оно совершилось по примѣру усвоенія подобнаго же названія Догматикѣ и выражаетъ мысль о Божественномъ или сверхъестественномъ откровеніи истинъ, излагаемыхъ въ немъ. Это названіе усвоено нашей наукѣ собственно католическими богословами, именующими ее: „Moraltheologie“ или „Theologia moralis“. Протестанты же, перемѣняя это опредѣлительное слово въ подлежащее, называютъ нашу науку обыкновенно: „Theologische Moral“ (Ethik) или „Christliche Ethik“. Это различіе въ наименованіяхъ происходитъ отъ разныхъ цѣлей, преслѣдуемыхъ тѣми или другими богословами. Католическое названіе имѣетъ въ виду главнымъ образомъ придать христіанскому нравоученію церковно-богословскій характеръ, показать, что нравоученіе есть доктрина, имѣющая значеніе опредѣленной заповѣди, какъ святой воли Божіей; истина нравственная есть составная часть общаго ученія вѣры. Протестантское же названіе старается высвободить нравоученіе изъ сферы Богословія, показать, что нравственность есть нѣчто, существующее само по себѣ, независимо отъ религіи, сообщающей ей лишь свой особый характеръ. Уже въ XVIII столѣтіи можно встрѣчать западныхъ моралистовъ, которые христіанское нравоученіе прямо противополагаютъ Богословію и думаютъ, что названіе его Богословіемъ несправедливо. Таковъ, напримѣръ, ясненскій богословъ *Петръ Николя*. Изъ отечественныхъ моралистовъ такое же мнѣніе отчасти высказываютъ проф. *Гренковъ*[1]) и протопресв. *І. Л. Янышевъ*[2]). Православное названіе нашей науки: „Нравственное Богословіе“ воспроизводитъ католическое, какъ болѣе соотвѣтствующее существу предмета.

Какъ бы то ни было, принимая во вниманіе этимологическое значеніе слова *нравственность* въ вышеуказанныхъ (русскомъ, латинскомъ, греческомъ и древне-индійскомъ) языкахъ, подъ понятіемъ *нравственности* должно разумѣть *согласное съ нравственнымъ закономъ Божіимъ, какъ нор-*

---

[1]) „Правосл. Собесѣдникъ“ 1875 г., апрѣль, стр. 390—391.

[2]) „Православно-христ. ученіе о нравственности“, 2-е изд. СПБ. 1906 г., стр. 4—6

мой человѣческаго поведенія, болѣе или менѣе прочное настроеніе воли человѣка, возбуждающее въ немъ извѣстныя пріятныя чувствованія и выражающееся въ извѣстныхъ внѣшнихъ дѣйствіяхъ или поступкахъ[1]) Это болѣе или менѣе постоянное и устойчивое настроеніе воли человѣка, выражающееся во внѣшнихъ его дѣйствіяхъ, можно уподобить тому дереву, о которомъ Іисусъ Христосъ сказалъ, что „его можно узнать по плодамъ его“ (Мѳ. 7, 17—20). Какъ всякое дерево доброе приноситъ и плоды добрые, а худое дерево приноситъ и плоды худые, такъ и нравственное качество даннаго настроенія человѣка опредѣляется извѣстными его поступками, выражающими это настроеніе. Что же касается тѣхъ чувствованій пріятныхъ или непріятныхъ, которыя вызываются въ человѣкѣ даннымъ настроеніемъ его воли и свидѣтельствуютъ въ свою очередь о качественномъ достоинствѣ какъ самого настроенія, такъ и его выраженія въ поступкахъ, то ихъ можно сравнить съ тѣмъ *окомъ* въ душѣ человѣческой, о которомъ Господь говорилъ, что оно „есть свѣтильникъ для тѣла“. „Итакъ, если око твое будетъ чисто; то все тѣло твое будетъ свѣтло. Если же око твое будетъ худо; то все тѣло твое будетъ темно. Итакъ, если свѣтъ, который въ тебѣ, тьма; то какова же тьма?“ (Мѳ. 6, 22—23).

Такъ понимаемую нравственность нужно отличать отъ существующихъ у каждаго народа *нравовъ и обычаевъ*. Каждый человѣкъ, какъ извѣстно, выростаетъ въ футлярѣ нравовъ и обычаевъ, обвивающихъ его, какъ пеленки обвиваютъ младенца. Въ формѣ нравовъ и обычаевъ норма для дѣйствій воли человѣка выступаетъ, какъ нѣчто уже совершенно принятое, привычное въ человѣческомъ обществѣ. Поэтому нравственность не исчерпывается нравами и обычаями, которые касаются больше видимыхъ дѣйствій и внѣшняго образа жизни, чѣмъ внутренняго настроенія воли человѣка или того, что собственно составляетъ предметъ нравственности. Нравы и обычаи, образующіеся въ человѣческихъ обществахъ въ опредѣленное время по взаимному ли согла-

---

[1]) *І. .І. Янышевъ.* „Православно-христ. ученіе о нравственности“. Изд 2. СПБ. 1906 г., стр. 16. Ср. *Мартенсенъ*, „Христ. ученіе о нравственности“, т. І. СПБ. 1890 г., стр 1.

шенію людей, или по волѣ какой-либо выдающейся исторической личности, суть только производныя нормы для воли человѣка (normae normatae), тогда какъ въ основѣ нравственности лежитъ прирожденная нашему духу идея, которая, какъ такая, ведетъ свое начало не изъ опыта или практики, а скорѣе сама служитъ безусловной нормой для практической дѣятельности. Эта идея, по своему происхожденію, тѣснѣйшимъ образомъ связана съ самою идеею человѣка, „созданнаго по Богу въ правдѣ и въ преподобіи истины“ (Ефес. 4, 24), съ послѣдней, т. е. вѣчной цѣлью его бытія, къ которой онъ предназначенъ. Эта послѣдняя задача или конечная цѣль для воли человѣка есть *добро*. Добро есть то, что хорошо; а хорошо то, что соотвѣтствуетъ своему назначенію, своей цѣли. Въ этомъ значеніи мы примѣняемъ это слово не только къ нравственнымъ дѣяніямъ человѣка, но и ко всему, что таково, какимъ оно должно быть. Идея нравственности, по выраженію ап. Павла, у людей „написана въ сердцахъ“ (Рим. 2, 15), такъ что они, по самой природѣ своей, не могутъ не знать и не осуществлять ея (ст. 14) [1]).

II.

Нравственность и религія.

Вопросъ о *взаимномъ отношеніи* между религіей и нравственностію—одинъ изъ важнѣйшихъ вопросовъ въ наукѣ Нравственнаго Богословія: отъ того или другого рѣшенія его зависитъ то или другое ученіе о нравственности.

При опредѣленіи взаимнаго отношенія между религіей и нравственностію надобно отдавать должное какъ религіи, такъ и нравственности и не умалять одной на счетъ другой. Есть моральныя теоріи, въ которыхъ нравственность какъ бы намѣренно принижается предъ религіей, съ цѣлью содѣйствовать большему возвышенію послѣдней. Появленіе этихъ теорій въ значительной мѣрѣ обусловливалось крайностями ученія протестантскихъ реформаторовъ объ оправданіи человѣка одною вѣрою. Это старопротестантское ученіе, выдвигая вѣру, какъ единственно необходимое условіе

[1]) *Г. Мартенсенъ*. „Христіанское ученіе о нравственности“, т. I. стр. 2

въ дѣлѣ нашего оправданія и вмѣстѣ съ тѣмъ считая добрыя дѣла въ этомъ отношеніи не имѣющими значенія, тѣмъ самымъ нѣкоторымъ образомъ унижало нравственное начало на счетъ религіознаго. То ученіе православной Церкви, по которому человѣкъ, при помощи божественной благодати, оправдывается не вѣрою только, но и добрыми дѣлами, по протестантскимъ символическимъ книгамъ, лишь унижаетъ искупительныя заслуги Спасителя (Confess. Aug. III, 29). Протестантскіе же антиномисты XVI вѣка считали добрыя дѣла даже вредными для спасенія [1]). Подобныя воззрѣнія, угрожавшія большою опасностію для нравственнаго развитія людей, не только не могли возвышать значеніе религіи, но подали поводъ къ униженію ея. По крайней мѣрѣ впослѣдствіи, особенно со времени *Канта*, въ противоположность этимъ крайнимъ воззрѣніямъ, развились ученія, отдававшія рѣшительное преимущество нравственности предъ религіей. „Мораль“,—стали говорить,—„независима отъ религіи и не нуждается въ *костыляхъ религіи*“ [2]).

Впрочемъ, воззрѣнія, принижающія религію на счетъ нравственности, непрерывною нитью тянутся еще изъ языческой древности. Таково ученіе *Будды*, по которому все въ дѣлѣ религіи сводится къ одной моральной задачѣ—къ освобожденію человѣка и животныхъ отъ бѣдствій. Таково же ученіе *Конфуція*, сущность котораго составляетъ такъ называемая „трезвая мораль“, занимающаяся почти исключительно вопросами о полезномъ и цѣлесообразномъ въ соціально-практическомъ смыслѣ и умалчивающая о религіи. Въ новое время односторонній моралізмъ получилъ широкое развитіе среди англійскихъ деистовъ, по мнѣнію которыхъ даже полный рѣшительный атеизмъ не отвергаетъ доброй нравственности. „Можно быть атеистомъ“,—говоритъ одинъ изъ этихъ писателей—*Шефтсбери*, „и быть все-таки добродѣтельнымъ, потому что атеизмъ никогда не заставляетъ любить и уважать въ качествѣ прекраснаго, благороднаго и достойнаго что-нибудь такое, что на самомъ дѣлѣ отврати-

[1]) См. *Dorner*. „Geschichte der protestantischen Theologie“ 1867, s. 336—347.

[2]) *Катрейнъ*. „Die katholische Weltanschauung in ihren Grundlinien mit besonderer Berucksichtigund der Moral“. Freiburg im Breisgau, 1909. s. 503.

тельно, неблагородно и достойно осужденія. Ложная-же религія можетъ увлекать ко злу, потому что тотъ чье божество себялюбиво и мстительно, чрезъ могущество этого образа и самъ, наконецъ, будетъ считать самыя жестокія и несправедливыя дѣла не только справедливыми и дозволенными, но даже образцовыми и чисто божественными" [1]). Особый видъ подобнаго же морализма находимъ въ піэтизмѣ *Шпенера* (1635—1705 г.), который на своихъ такъ называемыхъ „частныхъ собраніяхъ" (collegia pietatis) настаивалъ на мысли о тождественности всего существеннаго содержанія религіи съ благочестивою (моральною) дѣятельностію. Въ философіи *Канта* подобныя воззрѣнія получили уже научное обоснованіе. По ученію философа, „религія по матеріи или по объему ничѣмъ не отличается отъ морали, такъ какъ общій предметъ той и другой составляютъ нравственныя обязанности; отличіе религіи отъ морали только формальное. Оно состоитъ по Канту въ томъ, что религія побуждаетъ человѣка смотрѣть на свои нравственныя обязанности не просто какъ на требованія нравственнаго долга, но какъ на предписанія Божества" [2]). Далѣе всѣхъ пошелъ въ приниженіи религіи предъ нравственностію *Фейербахъ*. Онъ не только проводитъ ту мысль, что вѣра не внушаетъ человѣку никакихъ нравственныхъ расположеній, что часто становится она въ противорѣчіе съ нравственностію, но старается доказать, что религія будто бы систематически губитъ нравственность [3]). Мысль о поглощеніи религіи нравственностію высказывается и въ настоящее время. „Если въ наши дни",— пишетъ французскій философъ *Гюйо*,—„религіозная вѣра въ собственномъ смыслѣ слова клонится къ исчезновенію, то она во многихъ умахъ замѣщается вѣрой моральной. Абсолютное перемѣстилось; оно перешло изъ области религіи въ область этики" [4]). Такого же ученія, между прочимъ держится и нашъ гр. *Л. Н. Толстой*, который сводитъ все хри-

---

[1]) *А. Гусевъ*. „Религіозность, какъ основа нравственности". Казань, 1894 г., стр. 10.

[2]) „Religion innerhalb der Grenzen der reinen Vernunft" 1794. s. 164.

[3]) *Гусевъ*. „Религіозность, какъ основа нравственности", стр. 10.

[4]) *Гюйо*. „Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction", ed. F. Alcan Paris, 1905, p 116.

стіанство къ одной морали и всю христіанскую этику включаетъ въ извѣстныя пять нравственныхъ заповѣдей Іисуса Христа изъ нагорной проповѣди.

Не только въ теоріи стараются отдѣлить мораль отъ Бога и религіи, но существуютъ многочисленныя организаціи, которыя пытаются и на практикѣ придать важное значеніе „независимой морали“. Даже хотятъ ввести въ школы нравоученіе, независимое ни отъ какихъ религіозныхъ вѣрованій. Во Франціи эти стремленія уже осуществлены, такъ какъ тамъ всякая религія изъ школъ изгнана и на ея мѣсто поставлено преподаваніе гражданской морали (instruction morale et civique). Въ особенности заслуживаютъ упоминанія такъ называемыя „общества этической культуры“, а также „этическія общества“, которыхъ множество въ Америкѣ, Англіи, Франціи, Германіи, Австріи и т. д. и которыя преслѣдуютъ явную цѣль—вырвать этику изъ „помочей догматики“. Невѣрующіе автономисты нашего времени желаютъ, какъ сказано въ основныхъ положеніяхъ названныхъ обществъ, „развить этическую культуру, независимо отъ всякихъ различій въ жизненныхъ отношеніяхъ, а равно отъ *религіозныхъ* и политическихъ воззрѣній“. Существуетъ уже и большой „Этическій союзъ“, обнимающій всѣ этическія общества и объединяющій ихъ для совмѣстной борьбы въ пользу автономной морали. Главное основаніе, на которое опираются поборники независимой морали, заключается въ томъ, что мораль есть общее достояніе всѣхъ людей безъ исключенія, между тѣмъ какъ въ отношеніи религіи они отличаются другъ отъ друга, какъ небо отъ земли. Если бы мораль обусловливалась религіей, то по различію религіи и мораль должна бы быть различна [1]). Рѣшеніе этого вопроса зависитъ отъ правильнаго понятія о взаимномъ отношеніи между религіей и моралью [2]).

---

[1]) *Катрейнъ*. „Die katholische Weltanschauung“, s. 503—505 ср. Проф. *П. Струве*. „Этическое движеніе новѣйшихъ временъ. Его исторія и ученіе“. „Вѣра и Разумъ“ 1902 г №№ 1, 2 и 3.

[2]) Но говоря объ этомъ взаимоотношеніи, мы имѣемъ въ виду, главнымъ образомъ, общечеловѣческую естественную мораль въ отношеніи ея къ религіи, а не собственно христіанскую, такъ какъ связь этой послѣдней съ христіанской религіей настолько очевидна, что не нуждается ни въ какихъ объясненіяхъ. Христіанская мораль обнимаетъ заповѣди Христа, предписывающія намъ, „дабы мы увѣро-

Психологическою основою религіи служитъ религіозное чувство, а нравственности—нравственное чувство. Религіозное чувство характеризуется стремленіемъ къ безконечному; нравственное чувство — стремленіемъ къ истинно-доброму. Конечная цѣль религіозныхъ стремленій—общеніе или единеніе съ Божествомъ, а цѣль нравственныхъ стремленій—достиженіе возможнаго богоподобнаго нравственнаго совершенства (Мѳ. 5, 48). Однако религія и нравственность, не смотря на столь существенное различіе, находятся въ такой тѣсной связи между собою, что ихъ можно отдѣлять только въ теоріи; въ дѣйствительности же онѣ неотдѣлимы. При этомъ онѣ взаимно вліяютъ или дѣйствуютъ другъ на друга. Это взаимодѣйствіе ихъ простирается до того, что дѣлаетъ невозможнымъ ни существованіе совершенной нравственности безъ религіи, ни истинной религіи безъ соотвѣтствующей ей нравственности. Религія и нравственность существуютъ совмѣстно; гдѣ нѣтъ послѣдней, тамъ нѣтъ и первой, какъ на это указываетъ ап. Іоаннъ, говоря: „не любящій брата своего, котораго видитъ, какъ можетъ любить Бога, котораго не видитъ? И мы имѣемъ отъ Него такую заповѣдь, что-бы любящій Бога любилъ и брата своего“ (1 Іоан. 4, 20—21). Любовь къ ближнему или къ брату есть душа нравственности, а любовь къ Богу—душа религіи. Обѣ онѣ неразрывно связаны между собою, но именно поэтому обѣ онѣ и не составляютъ одного и того же, хотя и не могутъ быть одна безъ другой, такъ какъ служатъ восполненіемъ другъ другу. Можно сказать: нравственность безъ религіи есть дерево, оторванное отъ своего корня; религія безъ соотвѣтствующей нравственности—дерево безъ плода.

Если нерѣдко встрѣчаются въ обыденной жизни примѣры несоотвѣтствія между нравственною и религіозною жизнію людей, то эти примѣры доказываютъ только несо-

вали, что Іисусъ есть Христосъ, Сынъ Божій, и вѣруя, имѣли жизнь во имя Его (Іоан. 20, 31),—дабы мы крестились въ Него, принимали всѣ остальныя, установленныя Имъ, таинства, повиновались учрежденной Имъ Церкви, любили Его, слѣдовали Ему, и т. д. Всѣ эти заповѣди предполагаютъ вѣру въ Христа, въ Его Божество, въ Его искупительное дѣло, въ Его благодатныя средства, въ Его Церковь, въ Его второе пришествіе для суда и воздаянія. Поэтому безъ христіанской религіи не можетъ быть христіанской морали точно также, какъ человѣкъ не можетъ быть безъ души.

вершенство общаго—и религіознаго, и нравственнаго развитія такихъ людей, а вовсе не то, какъ думаютъ протестантскіе писатели[1]) и нашъ Толстой въ своемъ „Евангеліи“, что религія и нравственность, по самому своему существу, могутъ находиться въ разладѣ и противорѣчіи между собою. Ханжество такъ называемыхъ святошъ, повидимому набожныхъ, а въ дѣйствительности склонныхъ къ самымъ безнравственнымъ поступкамъ, нужно строго отличать отъ истинной религіозности, всегда свидѣтельствуемой доброю нравственностію. Но кромѣ обмана фарисейскаго лицемѣрія, есть и другія, болѣе общія и существенныя причины, достаточно объясняющія отмѣченное превратное направленіе религіозно-нравственной жизни людей. Искреннее желаніе благочестивыхъ людей—жить такъ, какъ предписываетъ религія, большею частью вытекаетъ у нихъ изъ ихъ, такъ сказать, натуральной, природной религіозной воспріимчивости. Но эта воспріимчивость есть только первая ступень, ведущая къ истинной религіозности, но не самая религіозность. Вотъ почему такія натуры въ извѣстное время и при извѣстныхъ условіяхъ бываютъ въ высшей степени воспріимчивы къ вліяніямъ религіозно-нравственнымъ; въ другое же время и при другихъ обстоятельствахъ оказываются столь-же воспріимчивыми къ дурнымъ вліяніямъ. Такихъ людей Господь сравниваетъ то съ *каменистой* землей, на которой упавшее сѣмя, хотя и скоро всходитъ, но не имѣя достаточно глубокаго корня и влаги, такъ же скоро и засыхаетъ отъ солнечнаго зноя,—то съ полемъ *тернистымъ*, на которомъ выросшее терніе совершенно заглушаетъ посѣянное сѣмя (Мѳ. 13, 1—23; Мрк. 4, 1—25; Лук. 8, 4—5). „Царствіе Божіе“, блаженство котораго сообщено людямъ въ христіанской религіи, по словамъ Спасителя, „внутрь насъ есть“ (Лук. 17, 21); однако оно, по Его же словамъ, не дается намъ уже готовымъ, но „силою берется“ (Мѳ. 11, 12), т. е. пріобрѣтается цѣною болѣе или менѣе продолжительной и тяжелой борьбы съ живущимъ въ насъ грѣхомъ, воюющимъ противъ христіанскаго закона Божія (Рим. 7, 14—25). Потому-то слово Божіе такъ настойчиво увѣщеваетъ насъ неустанно „бодрствовать и *молиться*, чтобы не впасть

[1]) См. *Л. Б.* „Зависимость нравственности отъ религіи“ „Вѣра и Разумъ“ 1889 г., № 16, стр. 239.

въ искушеніе“ (Мѳ. 26, 41. Ср. Рим. 7, 24—25). А такъ какъ мы, по естественной слабости своей грѣховной воли, не достаточно внимаемъ этому увѣщеванію вѣры, легкомысленно считая себя огражденными отъ всякаго искушенія, то отсюда и возможно наше паденіе Но, очевидно, виной такого паденія бываетъ не религія, которая, напротивъ, своими увѣщаніями касательно постояннаго бодрствованія и молитвы старается всячески предостеречь насъ отъ искушенія, —а недостатокъ у насъ *глубокой*, истинной религіозности, которая становится нашимъ достояніемъ лишь послѣ упорной борьбы съ собственными дурными склонностями.

Ничего не говоритъ противъ внутренняго взаимодѣйствія религіи и нравственности и ссылка проповѣдниковъ безрелигіозной морали (Вольтера, Фейербаха, Лааса, Л. Толстого, В. Соловьева и др.) на кровавыя преслѣдованія иновѣрцевъ, совершаемыя подъ прикрытіемъ христіанской религіи[1]). Дѣйствительность религіозныхъ преслѣдованій, конечно, не можетъ быть оспариваема. Но сама по себѣ христіанская религія не отвѣтственна за эти противонравственныя дѣянія; потому что въ ея нравственно-религіозныхъ заповѣдяхъ нѣтъ никакихъ предписаній, вмѣняющихъ намъ въ обязанность такого рода дѣйствія. Правда, она для сохраненія общественнаго благочинія допускаетъ нѣкоторыя мѣры противъ разныхъ, возможныхъ въ обществѣ, проступковъ противъ вѣры и нравственности. Но мѣры эти, составляющія церковную дисциплину, носятъ характеръ, свойственный духу самаго христіанства, т. е. суть мѣры „созиданія“, а „не разоренія“ (2 Кор. 13, 10),—мѣры духовныя, нравственно-воспитательныя, а не внѣшне карательныя, напр.,—духовное увѣщаніе заблуждающагося брата, убѣжденіе его и, какъ крайняя мѣра, въ случаѣ рѣшительнаго непослушанія или упорства грѣшника, исключеніе непокорнаго изъ церковнаго общества, отсѣченіе его, какъ больного члена, отъ цѣлаго организма, для предотвращенія заразительнаго вліянія его болѣзни на весь церковный организмъ (Мѳ. 18, 15—17. Ср. 1 Петр. 5, 2—3). Но и эта мѣра есть мѣра вынужденная самимъ виновнымъ и потому, съ одной стороны, не противна христіанской любви, съ другой—не исключаетъ милости и

[1]) Тамъ же стр. 233.

прощенія, если отлученный, оставивъ свое упорство, будетъ искать снова общенія съ Церковію. Христіанская религія не могла быть причиною религіозныхъ преслѣдованій уже потому одному, что она видитъ во всѣхъ людяхъ, не исключая иновѣрцевъ, образъ и подобіе Божіе, отраженіе въ нихъ Его совершенствъ, и заповѣдуетъ намъ любить ближняго, какъ самаго себя. Любя совершенства въ Богѣ, христіанинъ не можетъ не любить и отраженія ихъ въ людяхъ; и слѣдовательно, его любовь никогда не можетъ переходить во вражду и ненависть къ нимъ. Только религіи, не основанныя на любви и въ то же время отвергающія догматъ богоподобія (напр. религія магометанская), могутъ проповѣдывать религіозныя преслѣдованія, какъ дѣло богоугодное. „Не оковами, не мечемъ и не вооруженною рукою проповѣдуется истина,“— говоритъ св. *Аѳанасій Александрійскій*,—но убѣжденіемъ и совѣтомъ“. *Бл. Ѳеофилактъ* разсуждаетъ такъ: „Богу не угодно, чтобы еретики были истребляемы оружіемъ, а то вмѣстѣ съ ними пострадали бы и были истреблены и праведные“ [1]). Но гоненія за религіозныя убѣжденія противны всему духу христіанства, какъ религіи любви и мира,—какъ религіи Бога, который „такъ возлюбилъ міръ, что отдалъ Сына Своего единороднаго, дабы всякій вѣрующій въ Него не погибъ, но имѣлъ жизнь вѣчную“ (Іоан. 3, 15. Ср. 1 Тим. 2, 4). Такъ какъ отлученіе отъ церкви есть не насильственное, а нравственное врачеваніе, то и Христосъ не запрещаетъ „исключать въ случаѣ нужды изъ христіанскаго братства“ [2]). Поэтому христіанская религія не можетъ и не должна отвѣчать за всѣ тѣ религіозныя преслѣдованія, которыя совершались подъ ея прикрытіемъ въ темныя времена западно-католическаго средневѣковья. Отвѣтственность за все это, очевидно, должна падать ни на кого другого, какъ только на тѣхъ ея послѣдователей, кто, дѣйствуя по ревности о славѣ Божіей, на самомъ дѣлѣ злоупотребляли именемъ Божіимъ. Такимъ ревнителямъ о славѣ Божіей всегда нужно помнить наставленіе Спасителя апостоламъ: „не знаете, какого вы духа. Ибо Сынъ человѣческій пришелъ не погублять

[1]) См. цит у *А. Гусева*, „Религіозность, какъ основа нравственности“, стр. 77—78.

[2]) *Тренчъ*, „Толкованіе притчей Господа нашего Іисуса Христа“. Перев. *А. З. Зиновьева*. Спб. 1888, стр. 88.

души человѣческія, а спасать" (Лук. 9, 55—56). Сама же христіанская религія никогда не воздвигала кровавыхъ гоненій противъ своихъ заблуждающихся чадъ, хотя и осуждала самыя заблужденія, болѣе или менѣе угрожавшія чистотѣ ея ученія. Если же и бывали религіозныя преслѣдованія въ кругу истинной Христовой Церкви, то они исходили не отъ самой Церкви, но отъ мірской, государственной власти (преимущественно Византійской), которая въ этихъ случаяхъ преслѣдовала не убѣжденія религіозныя, но тѣ волненія и смуты, которыя производились въ государствѣ еретиками. Итакъ, мнимо-присущій христіанской религіи духъ преслѣдованій и гоненій за религіозныя убѣжденія также не можетъ служить доказательствомъ противъ тѣснѣйшаго взаимоотношенія между религіей и нравственностію. Напротивъ, доказательство въ пользу той мысли, что между религіей и нравственностію существуетъ отношеніе ихъ взаимнаго вліянія другъ на друга, мы находимъ въ самомъ Свящ. Писаніи. Здѣсь, напр., съ одной стороны, утверждается что „безъ вѣры невозможно угодити Богу" (Евр. 11, 6); съ другой—„вѣра безъ дѣлъ мертва есть" (Іак. 2, 26. Ср. 17), приписывается полное значеніе только вѣрѣ, „поспѣшествуемой любовію" (Гал. 5, 6). Указаніе на ту же истину мы находимъ въ ученіи отцовъ Церкви. Такъ, св. *Игнатій Богоносецъ* пишетъ: „Вѣра есть путеводитель, любовь, путь къ Богу" [1]).

Какъ же вліяетъ религія на мораль и, наоборотъ, мораль на религію?

Жизнь моральнаго сознанія проявляется тѣмъ, что оно требуетъ отъ человѣка исполненія нравственнаго долга. Но это требованіе долга не совершенное: оно очень мало гарантируетъ исполненіе долга. Никогда не чувствуетъ *себя* человѣкъ такимъ безпомощнымъ, какъ въ трудныя минуты нравственныхъ испытаній, когда зло насильно влечетъ его къ себѣ и какъ бы издѣвается надъ его усиліями сохранить свое человѣческое достоинство. „Знаю",—говоритъ ап. Павелъ,—„что не живетъ во мнѣ, т. е. въ плоти моей доброе; потому что желаніе добра есть во мнѣ, но чтобы сдѣлать оное, того не нахожу. Добраго, котораго хочу, не дѣлаю, а

[1]) „Посл къ Ефесянамъ" IX, 14. „Памятники древней христіанской письменности", т. I, Изд. свящ. П. Преображенскаго. Москва, 1862 г.

злое, котораго не хочу, дѣлаю“ (Рим. 7, 18—19). Апостолъ различаетъ въ человѣческомъ существѣ какъ бы двѣ стороны: высшую, духовную, и низшую, плотскую. Между этими двумя сторонами происходитъ постоянная борьба, вслѣдствіе которой человѣкъ испытываетъ мучительное внутреннее раздвоеніе. Лучшею частію своей природы онъ *хочетъ* нравственнаго добра, но грѣховное начало, живущее въ немъ, противодѣйствуетъ этому хотѣнію, почему человѣкъ не находитъ въ себѣ силъ осуществить его. Фактически онъ дѣлаетъ не то, что въ глубинѣ души своей считаетъ наилучшимъ, а то, что противно идеальнымъ стремленіямъ его богоподобной природы. Въ такой-то слабости моральнаго сознанія падшаго человѣка, предоставленнаго себѣ самому, религія сообщаетъ требованіямъ нравственнаго закона силу, и старается обезпечить ихъ исполненіе особеннымъ, ей только свойственнымъ, впечатлѣніемъ на волю и сознаніе человѣка. Религія обезпечиваетъ, воодушевляетъ и усиливаетъ моральное сознаніе именно тѣмъ, что говоритъ человѣку: „человѣческихъ глазъ и суда ты можешь избѣжать, но Божіихъ—никогда; всякаго человѣка Богъ приведетъ на свой праведный судъ“. Не говоримъ уже о томъ, что моральное сознаніе поврежденнаго грѣхомъ человѣка для осуществленія своихъ требованій нуждается въ благодатной помощи Божіей, которая и даруется христіанской религіей всѣмъ вѣрующимъ ради искупительныхъ заслугъ Спасителя. Что изъ религіозной сферы заимствуются наиболѣе дѣйствительные мотивы и могущественныя силы для совершенія добродѣтели,—это именно имѣлъ въ виду и такой злѣйшій врагъ христіанства, какъ *Вольтеръ*, когда говорилъ, что если бы не было Бога, то пришлось бы Его выдумать.

Но развѣ красота и высота добродѣтели сами по себѣ, безъ помощи религіи, не могутъ удержать человѣка на пути нравственнаго добра? Да, добродѣтель высока и прекрасна, но только когда она понимается въ связи съ вѣчностію человѣка, когда она есть результатъ его стремленія къ Богоподобію и опредѣляетъ его вѣчную участь. Что же остается отъ нея, если жизнь въ нашихъ глазахъ имѣетъ смыслъ и значеніе только здѣсь на землѣ, если нѣтъ личнаго безсмертія и воздаянія за гробомъ? [1]).

[1]) *Катрейнъ*. „Die katholische Weltanschauung“, s. 523.

Исторія религій, подтверждая полную зависимость морали отъ религіи, показываетъ, что въ религіозныхъ вѣрованіяхъ народа, иногда чрезвычайно грубыхъ и далекихъ отъ истиннаго благочестія, непремѣнно есть задатокъ нравственнаго развитія его. Религія всегда считала своею первою и главною задачею охранять святость нравственныхъ законовъ: нравственныя предписанія всюду прикрываются религіозной санкціей, какъ предписанія Божества; нравственные законодатели дѣйствуютъ во имя Божіе. Наиболѣе типичный примѣръ въ этомъ случаѣ представляетъ законъ Моисеевъ. Нравственныя обязанности въ немъ являются вмѣстѣ съ религіозными въ одинаковой степени частями одного и того же закона Божія. Всѣ имѣютъ одинъ источникъ въ волѣ Іеговы. Но законъ Моисеевъ въ этомъ отношеніи вовсе не составляетъ явленія единичнаго. То же самое мы находимъ и у другихъ народовъ: у грековъ и римлянъ, у индійцевъ и персовъ, у египтянъ и ассирійцевъ, и даже у мексиканцевъ и перуанцевъ [1]). Особенно хорошо это понимали знаменитѣйшіе изъ представителей древнегреческаго образованія. Такъ, философы Сократъ и Платонъ, не раздѣляя вполнѣ вѣрованій своего народа, не хотѣли, однакожъ, ни сами отрываться, ни другихъ отрывать отъ религіи. Внушая своимъ ученикамъ общее правило поступать всегда и во всёмъ согласно съ разумомъ, они обращали при этомъ вниманіе ихъ къ Верховному Разуму, отраженіемъ Котораго является разумъ человѣческій. Поэтому человѣкъ, поступающій разумно, слѣдуетъ волѣ Божіей, а кто руководится, подобно животнымъ, только чувственными побужденіями своими, тотъ оказывается преступникомъ предъ Богомъ, вложившимъ въ нашу душу законъ разума. Сократъ, по свидѣтельству Ксенофонта (въ „Достопамятн."), одного изъ учениковъ его, подобными своими разсужденіями располагалъ учениковъ своихъ къ воздержанію отъ пороковъ не только тогда, когда ихъ видѣли другіе, но и когда они были одни въ невидимомъ присутствіи Всевидящаго, отъ глазъ Котораго никто не можетъ укрыться.

Но кромѣ моральнаго воздѣйствія религія производитъ на человѣка еще эстетическое впечатлѣніе, весьма важное

[1]) *Paulsen*, „System der Ethik", 1, 323.

въ его нравственной жизни; ибо раньше моральныхъ впечатлѣній, вытекающихъ изъ религіи, на наше сердце и волю вліяютъ эстетическія впечатлѣнія, соединенныя съ религіей или ея культомъ (Вспомнимъ пословъ св. Владиміра въ константинопольскомъ храмѣ св. Софіи). Извѣстный философъ *Гербартъ* (1776—1841 г.г.), основатель школы такъ называемой „эстетики реализма“ [1]), даже думаетъ, что послѣднія впечатлѣнія принадлежатъ религіи столь существенно, что если бы религія вовсе не воздѣйствовала на насъ эстетически, то не могла бы дѣйствовать и морально. Есть даже культы, которые злоупотребляютъ эстетическими впечатлѣніями религіи. Какъ бы то ни было, эти впечатлѣнія въ свою очередь служатъ однимъ изъ сильнѣйшихъ мотивовъ нравственной жизни.

Независимо отъ этихъ воздѣйствій на моральное сознаніе, общихъ для всякой религіи, христіанская религія производитъ на человѣка свое особое воздѣйствіе. Она именно предлагаетъ намъ высочайшій образецъ нравственности,—идеалъ божественнаго страданія и божественнаго прославленія,—идеалъ, ни на минуту не позволяющій намъ предаваться самообольщенію своею нравственностію подобно, напр., евангельскому фарисею, гордому стоику, или безбожному автономисту нашихъ временъ. Такой идеалъ одинъ—это Богъ христіанскій: „будите совершени, якоже отецъ вашъ небесный совершенъ есть“ (Мѳ. 5, 48). Но такъ какъ до-христіанскій человѣкъ, поврежденный въ своей природѣ, не могъ самъ собою возвыситься къ Богу невидимому (Дѣян. 17, 23) и войти въ живое общеніе съ Нимъ, то Богъ послалъ въ міръ во плоти Сына Своего Единороднаго (Гал. 4, 4), Который взываетъ: „пріидите ко мнѣ вси труждающіися и обремененніи, и азъ упокою вы“ (Мѳ. 11, 28), „видѣвый Мене, видѣ Отца“, (Іоан. 14, 9). Совершеннѣйшихъ свойствъ этого идеала никто не можетъ отрицать. Нельзя вообразить самаго высшаго нравственнаго совершенства, котораго бы въ Немъ не было. Онъ есть сама истина, любовь, благость, чистота, правда, безкорыстіе, самоотверженіе, трудолюбіе, терпѣніе, мужество,—но кто исчислитъ всѣ Его совершенства? Развѣ то въ Немъ не по духу людей міра сего,

[1]) См. проф. *Е. Амфитеатровъ*. „Историческій очеркъ ученій о красотѣ и искусствѣ“. „Вѣра и Разумъ“ 1890 г., № 6, стр. 254—257.

что въ Немъ нѣтъ страстей, которыми мы могли бы себя оправдывать, и Онъ не потворствуетъ имъ,—что Онъ „беззаконія не сотвори, ниже обрѣтеся лесть въ устѣхъ Его“ (Ис. 53, 9) [1]). Конкретное представленіе о личности Іисуса Христа и совершенномъ Имъ искупительномъ дѣлѣ имѣетъ особенное значеніе для нравственной жизни христіанина. Яркій образъ мученика—Богочеловѣка, принявшаго зракъ раба, унижаемаго и оскорбляемаго, страдавшаго и умершаго на крестѣ за наши грѣхи, дѣлаетъ для насъ психологически невозможнымъ оскорблять Его своимъ недостойнымъ поведеніемъ. Этотъ же образъ ежеминутно будитъ въ насъ нравственную потребность подражать и уподобляться Ему въ своей собственной жизни.

Воодушевляя нашу волю, укрѣпляя нашу энергію, религія въ то же время вліяетъ на самое формулированіе нравственныхъ требованій, дастъ имъ тотъ или иной видъ, такое или иное направленіе. Извѣстно, что сужденія нашего разума о нравственныхъ качествахъ нашихъ дѣйствій находятся въ неразрывной связи съ общимъ взглядомъ нашимъ на цѣлую систему бытія, т. е. съ общими понятіями о происхожденіи міра вообще и человѣка въ частности, о мѣстѣ, какое занимаетъ человѣкъ въ мірѣ, о конечной цѣли его жизни и т. п. Каково бы то ни было міровоззрѣніе у человѣка, но оно непремѣнно должно быть у него, потому что разумное существо не можетъ жить и дѣйствовать слѣпо, не давая себѣ отчета въ томъ, откуда онъ, гдѣ онъ, къ чему онъ идетъ, какое главное призваніе и назначеніе его [2]). Вотъ почему общее міровоззрѣніе народа имѣетъ неотразимое, опредѣляющее вліяніе на нравственное сознаніе его. Оно есть руководитель народа на пути жизненномъ, ведущій его къ нравственному совершенству или паденію, смотря потому, какіе идеалы и цѣли вводитъ онъ въ народное сознаніе. Исторія человѣческихъ міровоззрѣній, съ

[1]) Высокопреосвящ. *Амвросій*. „Полное собраніе проповѣдей“. Т. II. Харьковъ, 1902 г., стр. 168—169.

[2]) Оно стремится рѣшить эти свои, такъ называемые, вѣчные или проклятые вопросы:

Что тайна отъ вѣка?
Въ чемъ существо человѣка?
Откуда приходитъ, куда онъ идетъ?
И Кто тамъ, вверху, надъ звѣздами живетъ?

своей стороны, свидѣтельствуетъ, что нравственныя нормы, или правила нравственной жизни берутся, какъ „прямой логическій выводъ", изъ понятій о причинѣ, сущности и цѣли бытія, т. е. изъ умозрительныхъ или теоретическихъ принциповъ міровоззрѣнія. Этимъ, главнымъ образомъ, объясняется различіе во взглядахъ у разныхъ народовъ и въ разныя времена на тѣ или другія добродѣтели. Справедливость, напр., всегда и всѣми признается добродѣтелью, но смотря по тому, какое гдѣ господствуетъ воззрѣніе на природу человѣка, добродѣтель справедливости понимается различно. Различіе въ этомъ отношеніи простирается до неспособности понимать другъ друга: дикарь на увѣщанія миссіонера, что не справедливо и очень дурно употреблять въ пищу человѣческое мясо, увѣряетъ, что это, наоборотъ, очень хорошо [1]). Съ точки зрѣнія различія въ человѣческихъ міровоззрѣніяхъ понятно и то, почему на извѣстной ступени культурнаго развитія всякій народъ признаетъ такія нравственныя обязанности, которыя потомъ будетъ разсматривать какъ преступленія. Таковъ, напр., обычай мести, всюду предшествующій уголовной карѣ за преступленія [2]). Какъ же образуется у насъ общее міровоззрѣніе? Оно не создается каждымъ особо, а, за немногими исключеніями, является, какъ свыше данная истина, въ религіи. Это-то міровоззрѣніе, почерпаемое изъ религіи, даетъ отвѣты на общіе и основные вопросы бытія и жизни, и каковы бы ни были эти отвѣты, они всегда имѣютъ первостепенную важность для нравственной жизни.

Наконецъ, въ религіи предполагаются, хотя и не всегда высказываются, тѣ или другія умозрительныя начала, какъ *метафизическія основы* нравственности, въ которыхъ можно видѣть единственно надежную гарантію ея безотносительно-объективной цѣнности, неизмѣнности и общеобязательности. Въ извѣстномъ утвержденіи англійскаго деизма, что атеистъ можетъ быть добродѣтельнымъ, несомнѣнно, есть доля правды. Невозможность *никакой* нравственности безъ религіи противорѣчитъ опыту. Въ жизни нерѣдко можно видѣть

---

[1]) *O. Flügel.* „Ueber die Entwicklungd der sittlichen Ideen. Zeitschrift jür Volker-Psychologie und Sprachwissenschaft". B. XII, c 31.

[2]) *I. George* „Humanität und Kriminalstrafen". Iena, 1898. s. 3. 5. Ср. *Гроссе.* „Формы семьи и формы хозяйства". Москва. 1898 г. стр. 56.

людей невѣрующихъ или, по крайней мѣрѣ, слабо вѣрующихъ, и въ то же время добрыхъ, честныхъ, воздержанныхъ, самоотверженно работающихъ на пользу общую. Въ самой моральной организаціи человѣческой природы, инстинктивно отвращающейся отъ грубѣйшихъ видовъ порока, заключается, повидимому, основаніе для возможности безрелигіозной нравственности, какъ факта. Это подтверждаетъ и ап. Павелъ, говоря, о язычникахъ, что они, „не имѣющіе закона, по природѣ законное дѣлаютъ“ (Рим. 2, 14). Но иначе представится намъ это дѣло, если мы посмотримъ на него съ точки зрѣнія метафизическихъ основъ морали. Для атеиста обязательна добродѣтель лишь до тѣхъ поръ и постольку, поскольку она для него пріятна, совпадаетъ съ его личными склонностями. Въ случаѣ же антагонизма между счастьемъ и добродѣтелью, онъ можетъ считать для себя не обязательнымъ поступать добродѣтельно, если только не будетъ увѣренъ, что такъ поступать дѣйствительно хорошо. Вѣдь можетъ быть присущія намъ понятія о добромъ и зломъ имѣютъ лишь относительно-субъективный характеръ и имъ не соотвѣтствуетъ никакой объективной дѣйствительности. Подобныя мысли естественны для человѣка невѣрующаго, а между тѣмъ онѣ колеблютъ наше убѣжденіе въ абсолютной цѣнности добра. Чтобы убѣдиться намъ въ необходимости быть добродѣтельными, надобно вѣрить, что это есть дѣйствительное совершенство, а не кажущееся только таковымъ для насъ. А такая вѣра можетъ быть основана только на предположеніи существованія Бога. „Въ понятіи о Богѣ какъ существѣ абсолютномъ, какъ существѣ истинномъ и какъ существѣ благомъ“,—пишетъ *И. В. Левитовъ*,—„дается троякая гарантія объективной значимости морали... Отсюда если Богъ такъ же мыслитъ добро и зло, какъ мы, то они имѣютъ абсолютно-объективный характеръ. А тожество воззрѣній абсолютнаго существа на добро и зло съ нашими стоитъ внѣ всякаго сомнѣнія для человѣка вѣрующаго въ Божественную благость и въ Божественное происхожденіе нравственнаго закона“ [1]).

Посмотримъ теперь, какъ вліяетъ мораль на религію. Религія („religio“) вообще есть нравственный союзъ (отъ

[1]) „Введеніе въ христіанское нравственное Богословіе“. „Христ. Чтеніе“. 1909 г., Январь, стр. 93.

religare—связывать, соединять [1]) между конечнымъ существомъ—человѣкомъ и безконечнымъ—Богомъ. Откуда же происходитъ этотъ союзъ? Кто полагаетъ ему начало? По мнѣнію однихъ, религія невозможна была бы въ родѣ человѣческомъ безъ посредственнаго, по крайней мѣрѣ первоначально, божественнаго откровенія и наученія. Напротивъ того, другіе думаютъ, что откровеніе или божественное наставленіе составляетъ явленіе случайное и что человѣкъ самъ собою, на основаніи своей природы, приходитъ къ религіозному признанію Божества. Какъ при томъ, такъ и при другомъ взглядѣ на происхожденіе религіи, нравственная жизнь имѣетъ огромное вліяніе на весь ходъ нашей религіозной жизни.

Если принять первое мнѣніе и смотрѣть на религію, какъ на слѣдствіе первоначальнаго или продолжающагося откровенія Божества, то связь нравственной жизни съ религіозною очевидна. Богъ есть свѣтъ и Онъ можетъ открываться только свѣтоносному органу; Онъ есть въ высшей степени нравственное существо и можетъ входить въ общеніе только съ нравственнымъ существомъ, ибо „какое общеніе праведности съ беззаконіемъ? что общаго у свѣта со тьмою?“ (2 Кор. 6, 14). Напрасно Кантъ опасается, что при такомъ воззрѣніи на происхожденіе религіи, человѣкъ является существомъ пассивнымъ, а, слѣдовательно, не нравственнымъ. Если религія происходитъ отъ Бога, полагаетъ онъ, и отъ дѣйствій Всемогущаго и Всевѣдущаго человѣкъ уйти никуда не можетъ, то гдѣ же будетъ просторъ для человѣческой свободы, гдѣ будетъ независимость его нравственной жизни? Но тамъ немыслимо страдательное состояніе души, гдѣ человѣкъ своею нравственною силою вызывается до свободнаго общенія съ Божествомъ. То страдательное состояніе души, при религіозномъ откровеніи, котораго боится Кантъ, на самомъ дѣлѣ не исключаетъ свободы, какъ начала нравственной жизни. Человѣкъ воленъ вступать или не вступать въ предлагаемый союзъ съ Богомъ,

[1]) Lact. Inst. divin., lib. IV, cap. 23. См. „Введеніе въ православ. Богословіе“ м. Макарія, прим. стр. 37. Главнѣйшіе результаты по филологическому объясненію слова „религія“ указаны въ сочиненіи пр. *Базарова*: „Истинное значеніе и подлинный смыслъ религіи“. „Христ. Чт.“ 1878 г., ч. 2.

слушаться или не слушаться голоса Божія, его свобода сохраняется. Сознательная и личная религіозность въ этомъ случаѣ обусловливается свободнымъ послушаніемъ и свободною вѣрою въ Того, Кто „есть, и взыскающимъ его мздовоздатель бываетъ“ (Евр. 11, 6). Такимъ образомъ только силою нравственной жизни возможно для человѣка и пріобрѣтеніе и поддержаніе религіознаго союза съ Богомъ, съ точки зрѣнія перваго мнѣнія.

Впрочемъ въ наше время, не отвергая вліянія Божественнаго откровенія, обыкновенно религію производятъ изъ врожденной человѣку особой потребности, называемой религіозною, подъ которою разумѣютъ стремленіе человѣка искать первопричину всего существующаго и ставить себя въ такія или другія отношенія къ ней. Какъ же вліяетъ нравственность на это исканіе первопричины? „По наружному виду“,—пишетъ *Климентъ Александрійскій*,—„каждый рисуетъ боговъ подобными себѣ. Эѳіопляне, какъ говоритъ *Ксенофонтъ*, изображаютъ ихъ чернолицыми и со вздернутымъ носомъ; Ѳракіяне—голубоглазыми и съ мѣдно-краснымъ цвѣтомъ лица. Равнымъ образомъ каждый предполагаетъ и существованіе въ нихъ души, подобной собственной душѣ. Такъ, боги варваровъ отличаются суровостью и и жестокосердіемъ; боги грековъ болѣе кротки, но имъ свойственны всѣ наши страсти. Что же слѣдуетъ изъ всего этого? А то, что люди нравственно дурные составляютъ себѣ и понятія о богахъ такія же; люди же добродѣтельные воображаютъ ихъ прекрасными“ [1]). „Свои чувства и взгляды“,—пишетъ проф. *К. П. Тиле*,—„человѣкъ переноситъ на своего Бога и всякое, совершающееся въ нихъ, измѣненіе производитъ измѣненіе и въ его понятіи о Богѣ“ [2]). Отсюда понятна пословица: „каковъ человѣкъ, таковъ и его Богъ“. Дознано опытомъ, что представленія о нравственномъ вообще и объ идеалѣ нравственнаго совершенства въ частности вліяютъ на характеръ нашихъ представленій о Высочайшемъ Существѣ. Мыслить первопричину *Духомъ, Законодателемъ, свободнымъ, благимъ, словомъ — нравственною первоосновою всего* возможно человѣку только тогда, когда онъ уже сознаетъ себя ду-

[1]) „Строматы“, кн. VII, гл. 4, стр. 802—803. Перев. Корсунскаго. Ярославъ, 1890 г.

[2]) „Христ. Чтеніе“ 1903 г., іюнь, стр. 867.

ховно-нравственнымъ существомъ и въ извѣстной мѣрѣ свободно—творческою причиною своихъ собственныхъ нравственныхъ качествъ; когда слѣдовательно его нравственная потребность достигла извѣстной степени развитія. Для существа, лишеннаго нравственнаго самосознанія, слова: Духъ, Законодатель, свобода, благость и пр. не могутъ имѣть истиннаго значенія, и исканіе Бога имъ было бы исканіемъ не Бога, а чего-то такого, что не опредѣляется никакими духовными свойствами.

Что нравственное сознаніе имѣетъ вліяніе на религіозное, подтвержденіе этому мы находимъ, между прочимъ, въ религіи древнихъ *грековъ*. Грекъ старался образовать и преобразовать своихъ боговъ по своему нравственному идеалу. Если въ религіяхъ востока человѣкъ стремится сообразовать свою жизнь съ волею Божества, то грекъ скорѣе склоненъ заставить Божество сообразоваться съ своими вкусами. Религіозный міръ грековъ есть созданіе ихъ нравственнаго характера и міровоззрѣнія. Греческіе боги—это тѣ же греки, только посильнѣе обыкновенныхъ смертныхъ, а потому и счастливѣе [1]). По мѣрѣ того, какъ въ Греціи развивались чисто этическіе идеалы, замѣчались попытки, съ одной стороны, подчинить народный политеизмъ болѣе возвышеннымъ религіозно-философскимъ представленіямъ, съ другой—очистить народную религію отъ безнравственныхъ элементовъ. Но вліяніе нравственнаго сознанія на религіозное имѣетъ мѣсто не только въ религіяхъ языческихъ, но и въ религіи христіанской. Хотя религіозныя истины христіанской вѣры, какъ богооткровенныя, по своему происхожденію независимы отъ нашего сознанія, однако онѣ должны быть усвоены этимъ сознаніемъ, и степень ихъ усвоенія несомнѣнно опредѣляется нравственнымъ состояніемъ человѣка: чѣмъ выше человѣкъ нравственно, тѣмъ лучше онъ пойметъ христіанское ученіе, которое само же говоритъ о себѣ, что только „чистіи сердцемъ Бога узрятъ“ (Мѳ. 5, 8). Поэтому христіанская проповѣдь можетъ обращаться только къ развитой болѣе или менѣе совѣсти человѣка. „Открывая истину“,—говоритъ ап. Павелъ,—„мы представляемъ себя совѣсти всякаго человѣка предъ Бо-

[1]) *И. Тэнъ*. „Чтеніе объ искусствѣ“. Спб. 1904 г., стр. 376—377.

гомъ", „для погибающихъ же, для тѣхъ, у которыхъ Богъ вѣка сего ослѣпилъ умы", у кого, т. е. нравственная потребность заглушена, „благовѣствованіе наше закрыто" (2 Кор. 4, 2—4). Неотразимое вліяніе христіанской проповѣди на сердца людей обусловливалось тѣмъ, что она затрагивала и оживляла нравственныя стремленія, дремавшія въ душѣ человѣка. Такъ, проповѣди ап. Петра слушатели повѣрили именно потому, что „умилились сердцемъ" (Дѣян. 2, 37)! Напротивъ, невѣріе іудеевъ во Христа въ Евангеліи объясняется ничѣмъ инымъ, какъ дурнымъ *нравственнымъ* настроеніемъ ихъ, *нехотѣніемъ* принять истину, явившуюся въ лицѣ Богочеловѣка. „Въ мірѣ свѣтъ былъ",—говоритъ ев. Іоаннъ,—„но люди возлюбили болѣе тьму, нежели свѣтъ" (Іоан. 3, 19). Теперь понятно, почему лучшимъ опроверженіемъ язычества для христіанскихъ апологетовъ служило указаніе на безнравственность боговъ народной миѳологіи. Опровергая обвиненія христіанъ въ томъ, что они будто бы по предписанію своей религіи совершаютъ человѣкоубійство и кровосмѣшеніе, *Тертулліанъ* говоритъ, что никто не повѣрилъ бы въ божественное происхожденіе религіи, предписывающей такіе ужасы и мерзости (Apol. 8). Нравственное развитіе, углубляя и совершенствуя пониманіе религіозныхъ истинъ, предохраняетъ, вмѣстѣ съ тѣмъ, религію отъ вторженія въ нее чуждыхъ ей элементовъ.

Но нравственныя понятія не только уясняютъ для насъ религіозныя понятія, но и сообщаютъ еще особенную интенсивность и энергію нашей религіозности. Человѣкъ желаетъ слѣдовать указанію нравственнаго сознанія, онъ полонъ благихъ намѣреній; онъ стремится къ дѣятельности во имя добра и ради добра. Но жизнь ставитъ ему неодолимыя препятствія; лучшее намѣреніе часто не ведетъ ни къ какому доброму концу. Онъ замѣчаетъ даже, что въ этой жизни сила нерѣдко одерживаетъ верхъ надъ правомъ, коварство и хитрость торжествуютъ надъ честностію, невинный изнемогаетъ подъ тяжестью страданій, тогда какъ виновный остается безнаказаннымъ. Если подобныя явленія, которыми изобилуетъ и всегда изобиловала жизнь, не должны повергать человѣка въ пессимистическое настроеніе, если жизнь не должна поэтому являться достойною уничтоженія и возврата въ небытіе; то взоръ человѣка естественно долженъ

обратиться въ другую сторону бытія, перенестись къ будущему, къ тому состоянію, которое сгладитъ несовершенства и противорѣчія нашей жизни, угармонируетъ эту всеобщую дисгармонію. Подобное внушеніе или подобная надежда нравственнаго сознанія и служитъ опорою нашей вѣры въ Провидѣніе, вѣры во всесильный, премудрый и благой промыслъ Божій. И чѣмъ чище, искреннѣе и совершеннѣе наша вѣра въ этотъ Божественный промыслъ, тѣмъ выше и полнѣе и наша религіозность вообще. Мы не то говоримъ будто подобная религіозность — постулятъ нравственной жизни; но то, что именно отсюда она пріобрѣтаетъ свою интенсивность и энергію.

Но и этого мало. Можно сказать, что нравственная жизнь предлагаетъ своего рода содержаніе для жизни религіозной. Религія вытекаетъ изъ сознанія отношеній между конечнымъ и безконечнымъ, между тварью и Творцомъ; но само это сознаніе, отдѣльно взятое, еще не религія, а лишь теоретическое убѣжденіе; религія предполагаетъ религіозность, т. е. религіозное чувство преданности, любви, благоговѣнія, благодарности предъ Высшимъ существомъ во всей своей жизни и дѣятельности. Откуда же возникаютъ въ душѣ нашей эти чувства? Конечно изъ общей нравственной жизни. По крайней мѣрѣ выдающійся богословъ-моралистъ протопресвитеръ *І. Л. Янышевъ* религіозныя отношенія человѣка признаетъ ни чѣмъ инымъ, какъ *видомъ нравственныхъ отношеній* не по сущности, впрочемъ, своего внутренняго содержанія—ибо правда и любовь составляютъ содержаніе и религіозныхъ отношеній,—а по свойствамъ того Существа Божественнаго, на Которое обращены эти нравственныя качества[1]). И извѣстный философъ-богословъ проф. *В. Кудрявцевъ* область религіозную считаетъ *однимъ изъ высшихъ проявленій нравственнаго чувства*[2]).

Въ силу этой общности содержанія между нравственною и религіозною жизнію, нравственность даже имѣетъ контролирующее значеніе для религіи. Когда религіозныя представленія уклоняются въ другую сторону, они всегда

[1]) „Православно-христіанское ученіе о нравственности". СПБ. 1906 г., стр. 272.

[2]) „Начальныя основанія философіи". Сергіев. Посадъ, 1901 г., стр. 310.

возбуждаютъ противъ себя реакцію въ нравственной жизни. Реакція исходитъ изъ нравственнаго начала и имѣетъ за собою голосъ нравственнаго сознанія. Можно сказать, что всѣ религіозныя реформы были въ основаніи своемъ реакціей нравственнаго сознанія противъ испорченной религіи. Такъ боролись греческіе поэты и философы во имя нравственнаго начала противъ безнравственныхъ миѳологическихъ представленій греческой религіи. (Вспомнимъ, напр., Сократа и его согражданъ); такъ боролись ветхозавѣтные пророки противъ еврейскаго язычества; такъ средневѣковая реформація выступила на борьбу съ римско-католичествомъ во имя тѣхъ-же нравственныхъ началъ.

Отсюда уже открывается полнѣйшая несостоятельность мысли *Шлейермахера*, будто религіозная жизнь, какъ всецѣло исчерпываемая проявленіемъ одного только естественнаго религіознаго „чувства безусловной зависимости“ отъ Безконечнаго (Abhängigkeitsgefühl), можетъ оставаться внѣ всякой связи съ нравственною жизнію человѣка[1]). Религіозный союзъ требуетъ, чтобы религіозный человѣкъ не только необходимо былъ въ нравственномъ порядкѣ, въ Богѣ, но чтобы онъ своею собственною дѣятельностію осуществилъ этотъ нравственный порядокъ во всей своей жизни. Если бы религіозный человѣкъ ограничился однимъ религіознымъ чувствомъ естественной зависимости отъ Безконечнаго, не имѣющимъ никакого вліянія на его нравственную жизнь, если бы понятіямъ о добромъ и зломъ онъ не придавалъ никакого значенія, довольствуясь однимъ только мистическимъ погруженіемъ въ глубину религіозныхъ чувствъ; то онъ не избѣжалъ бы въ своей жизни или крайняго ригоризма или крайняго антиномизма: у него не было бы нравственной нормы, управляющей его жизнію. Исторія мистицизма и піэтизма[2]) вполнѣ оправдываетъ такой взглядъ. Разорвавъ связь религіи съ нравственностію, одни изъ мистиковъ и піэтистовъ допустили полную противоположность между духомъ и тѣломъ и впали въ суровый аскетизмъ. Видимая природа была для нихъ не болѣе, какъ носитель-

[1]) См. *И. Розановъ*. „Христіанское ученіе Шлейермахера“. „Вѣра и Разумъ“ 1896 г., № 20, стр. 507 и дал.

[2]) О піэтистахъ см. *И. Нечаева*. „Піэтизмъ и его историческое значеніе“. Москва. 1873 г

ницею божественнаго проклятія, а не отраженіемъ премудрости, всемогущества и благости Божіей. Напротивъ того, другіе мистики и піэтисты, вмѣсто суроваго антихристіанскаго аскетизма, впали въ крайнюю нравственную распущенность. Таковы, напр., были протестантскіе мистики-антиномисты XVI вѣка, отличавшіеся распущенной жизнію, таковы же и наши хлысты и разнаго рода „люди Божіи“ [1]).

III.

Нравственность и право; право и религія.

Со времени *Гегеля*, трактовавшаго въ своей „Философіи права“ о высочайшемъ авторитетѣ общей или „объективной“ воли въ отношеніи къ волѣ индивидуальной, нѣкоторые юристы и моралисты стали отожествлять нравственность и право, чрезъ мѣру идеализируя послѣднее и расширяя понятіе о немъ на счетъ понятія о нравственности. Хотя нравственность и право близко соприкасаются между собою и нерѣдко обнаруживаются въ дѣйствительности очень сходно, однако это еще не говоритъ о тождествѣ идей той и другого.

По свойствамъ своей духовно-тѣлесной природы, человѣкъ не можетъ вести одинокаго, уединеннаго существованія: множество самыхъ разнообразныхъ потребностей влечетъ его къ общенію съ себѣ подобными, т. е. къ установленію различныхъ взаимныхъ отношеній съ другими людьми. Для дѣйствительнаго существованія этихъ отношеній людей между собою необходимо, чтобы постороннія лица не препятствовали ихъ возникновенію. Неприкосновенность обществен-

---

[1]) Кромѣ цитированныхъ сочиненій, о взаимномъ отношеніи между нравственностію и религіею можно читать въ слѣдующихъ изданіяхъ: проф. *М. А. Олесницкаго*. „Исторія нравственности и нравственныхъ ученій“. Кіевъ, 1882 г., ч. 1, стр. 211—243; „Возможна-ли нравственность при отрицаніи христіанскихъ догматовъ“ („Христ. Чтеніе“, 1882 г. кн. 5 и 6); *А. Б.* „Зависимость нравственности отъ религіи“ („Вѣра и Разумъ“ 1889 г., кн. 12, 14 и 16); проф. *Н. Городенскаго*. „Отношеніе нравственности къ религіи“ („Богословскій Вѣстникъ“, 1896 г., ноябрь); проф. *М. М. Тарѣева*, „Религія и нравственность“ („Богосл. Вѣстникъ“ 1904 г., октябрь, ноябрь и декабрь).— Указатель иностранной литературы по данному вопросу см. у *Luthard'a*, „Kompend d. theolog. Ethik“. Leipzig, 1898, s. 8.

ныхъ союзовъ должна быть обезпечена отъ человѣческаго произвола. Для устраненія препятствій, возникающихъ отъ этого произвола, люди, вступая между собою во взаимныя отношенія, сами стараются и гарантировать ихъ неприкосновенность посредствомъ своего *общественнаго мнѣнія*. Но общественное мнѣніе, беря взаимныя отношенія людей подъ свою защиту, оказываетъ на отдѣльныхъ лицъ различное вліяніе. Вліяніе его выражается въ двухъ типическихъ формахъ, рѣзко отличающихся одна отъ другой: или въ формѣ *психическаго* воздѣйствія на членовъ общества, одобряющаго или порицающаго ихъ поступки, или же въ формѣ организованнаго *физическаго*, внѣшняго принужденія (судъ, администрація, полиція и т. п.). Первый видъ вліянія со стороны общественнаго мнѣнія на человѣческія дѣйствія можетъ быть названъ *моральнымъ;* второй видъ—*правовымъ* или юридическимъ. Отсюда вся совокупность взаимныхъ отношеній между людьми, защищаемыхъ авторитетомъ общественнаго мнѣнія въ формѣ внѣшняго принужденія, можетъ быть названа *правомъ* вообще или *юридическимъ порядкомъ*, въ отличіе отъ *нравственнаго* или *моральнаго порядка*, подъ которымъ разумѣется совокупность отношеній, охраняемыхъ психическимъ вліяніемъ общественнаго одобренія или порицанія.

Итакъ, главное различіе между нравственностію и правомъ заключается въ способахъ защиты обезпечиваемыхъ ими общественныхъ союзовъ. Это главное различіе обусловливаетъ собою рядъ другихъ отличій.

То или другое, положительное или отрицательное, отношеніе общества къ даннымъ поступкамъ человѣка предполагаетъ собою ихъ предварительную оцѣнку со стороны общественнаго мнѣнія. Въ чемъ же состоитъ эта оцѣнка? Въ однихъ случаяхъ общественное мнѣніе оцѣниваетъ человѣческія дѣйствія ближайшимъ образомъ на основаніи тѣхъ мотивовъ или побужденій, которыми они были вызваны, въ другихъ—главнымъ образомъ по значенію этихъ дѣйствій для постороннихъ отдѣльныхъ лицъ или даже для всего общества. Въ первомъ случаѣ поступки людей оцѣниваются, такъ сказать, съ ихъ внутренней стороны: опредѣляется отношеніе поступка къ лицу, совершившему его. Это субъективная оцѣнка. Во второмъ случаѣ оцѣниваются человѣческія дѣянія, такъ сказать, съ внѣшней стороны: опредѣляется

отношеніе даннаго поступка не къ виновнику его, а къ другимъ людямъ и къ обществу. Это объективная оцѣнка. Это различіе въ основаніяхъ оцѣнки ведетъ къ различію и въ ея результатахъ: субъективная оцѣнка поступка выражается въ болѣе или менѣе мягкихъ формахъ общественнаго приговора; объективная—въ болѣе или менѣе жесткихъ формахъ внѣшняго принужденія. Въ первомъ случаѣ мы имѣемъ дѣло съ отношеніями нравственными или съ *моралью*, во второмъ—съ отношеніями юридическими или съ *правомъ*.

Но если мораль въ опредѣленіи человѣческихъ поступковъ руководится субъективной точкой зрѣнія, а право—объективной, то отсюда еще никакъ не слѣдуетъ, чтобы первая не обращала никакого вниманія на самый поступокъ и его значеніе въ жизни, а второе не принимало во вниманіе мотивовъ, вызвавшихъ его, довольствуясь только оцѣнкой поступка съ внѣшей стороны.

Въ самомъ дѣлѣ, одной чистоты или порочности побужденій, вызвавшихъ данный поступокъ, еще недостаточно, чтобы мы могли оцѣнить его надлежащимъ образомъ. Мы необходимо должны принять во мниманіе самое значеніе этого поступка для окружающихъ людей. Иначе намъ пришлось бы возвышать иногда на степень подвиговъ даже преступленія, потому что они нерѣдко вызываются благовидными побужденіями; наоборотъ, такія дѣйствія, которыя направлены ко благу ближнихъ, пришлось бы иногда низводить до степени преступленій, на томъ основаніи, что они не всегда вызываются мотивами идеальными. Объективное значеніе человѣческихъ поступковъ часто вноситъ необходимыя поправки въ моральную оцѣнку ихъ. Но это значеніе поступковъ въ морали играетъ, однакожъ, второстепенную, подчиненную роль по сравненію съ мотивами ихъ вызвавшими.

Если мораль не игнорируетъ объективною стороною нашихъ поступковъ, то и право въ свою очередь не пренебрегаетъ мотивами этихъ поступковъ, хотя принимаетъ въ соображеніе только тѣ изъ нихъ, которые отчетливо обнаружились во внѣ и не допускаютъ сомнѣнія въ дѣйствительномъ ихъ существованіи. Въ противномъ же случаѣ право по необходимости предпочитаетъ довольствоваться только объективной оцѣнкой поступка. Но въ юридической оцѣнкѣ нашихъ дѣйствій субъективная сторона ихъ имѣетъ побочное

значеніе, уступая первенство сторонѣ объективной. Центръ тяжести здѣсь сосредоточивается на самомъ поступкѣ, его отношеніи къ обществу, причемъ изслѣдованіе мотивовъ вноситъ лишь поправки въ юридическую оцѣнку.

Указавъ существенныя различія между нравственностію и правомъ, покажемъ и ихъ взаимное соотношеніе. Это соотношеніе можетъ быть выражено въ слѣдующихъ двухъ положеніяхъ: 1) все, что защищается или преслѣдуется правомъ, одобряется или порицается и моралью; 2) наоборотъ, не все то, что одобряется или порицается моралью, защищается или преслѣдуется правомъ, т. е. внѣшнею, открытою силою; потому что не вездѣ и не всегда приложимо это крайнее средство. Припомнимъ, напр., съ какою суровою жестокостію охранялась въ средніе вѣка на Западѣ и у насъ чистота супружескихъ отношеній. Не было, кажется, такого нравственнаго униженія и физическаго страданія, которымъ не подвергали бы падшую женщину свирѣпые блюстители чистоты нравовъ. Новое время, разумѣется, также морально не одобряетъ разврата, но оно мягче относится къ паденію, понимая, что каждый можетъ оступиться въ своей жизни и что нерѣдко оступившійся оказывается не преступникомъ, заслуживающимъ открытое преслѣдованіе, а жертвою, достойною снисхожденія.

Отсюда съ очевидностію слѣдуетъ, что нравственность обнимаетъ собою право и что это послѣднее является специфическимъ видомъ первой. Нравственность служитъ необходимымъ внутреннимъ основаніемъ правовыхъ отношеній. Оттого-то „нравственное чувство“, — по словамъ одного англійскаго ученаго, — „абсолютно необходимо для самаго существованія общества“ [1]). Въ самомъ дѣлѣ, если бы нравственное чувство чуждо было членамъ общества, капризъ, желанія и страсти каждаго индивидуума дѣлали бы невозможнымъ поддержаніе какого-либо прочнаго общенія. Это была бы жизнь безъ взаимной помощи, безъ услугъ, безъ симпатіи, безъ искренности и взаимнаго довѣрія. „У всѣхъ народовъ“, — пишетъ *Арнольдъ*, — „право сохраняетъ свою силу и свою истинность только до тѣхъ поръ, пока оно проникнуто національными нравами и *нравственностію*. Вся-

[1]) Grotte (John). „Fragmentes on Ethical. Subjects“. Lond. 1876 p. 40.

кое право и всякій законъ имѣетъ значеніе и силу только тогда, когда они коренятся не только во внѣшней потребности, но и во внутреннемъ настроеніи; другими словами: только тогда, когда они живы, когда они дѣйствительно суть выраженіе національныхъ нравовъ, существуютъ не на бумагѣ только, но и въ душѣ народа“ [1]). Не напрасно, поэтому, *Кнаппъ* называетъ право, не проникаемое духомъ нравственности, безсовѣстнымъ правомъ“ [2]). Право есть не что иное какъ *minimum* нравственности.

Съ своей стороны и право оказываетъ немаловажную услугу нравственности, и именно тѣмъ, что старается ограничить свойственными ему мѣрами и средствами грубыя проявленія человѣческаго эгоизма. Право въ смыслѣ воспитательнаго средства такъ относится къ нравственности, какъ въ сферѣ педагогики воспитательная дисциплина относится къ воспитательному управленію: гдѣ не достаетъ любви, тамъ должно придти на помощь право [3]).

По тѣсной связи права съ нравственностію, находящейся, какъ мы уже знаемъ, въ неразрывной связи съ религіей, нельзя не коснуться и вопроса объ отношеніи этой послѣдней къ праву. Какъ и нравственность, право имѣетъ свои основные корни въ религіи. Всѣ важнѣйшія правовыя отношенія, на которыхъ держится человѣческое общежитіе, развились изъ религіозныхъ понятій, какъ изъ своихъ первоисточниковъ. Самое общежитіе въ истинно-человѣческомъ смыслѣ слова есть продуктъ религіи. Изъ одной естественной потребности людей къ общительности (appetitus societatis —по *Гроцію*) никогда не развилось бы того, что называется *человѣческимъ обществомъ*. Эта естественная потребность къ общежитію не составляетъ специфической особенности человѣка, но также врождена и многимъ классамъ животныхъ

[1]) „Cultur und Rechtsleben“. Berlin. 1865 г., ss. 246 и 242.

[2]) „System der Rechtsphilosophie“, Erlangen 1857, s. 192.—„Quid leges sine moribus vanae proficiunt“? —вопрошалъ еще *Горацій* (Horat. „Carmina“, lib. III, ed. XVIII, 35).

[3]) Подробнѣе см. анонимную статью въ „Вѣрѣ и Разумъ“ за 1893 г., кн. 15 и 16: „Отношеніе между правомъ и нравственностію“. Спеціально разработанъ трактуемый вопросъ въ слѣдующихъ монографіяхъ. *Ренненкампфа*, „Право и нравственность въ ихъ обоюдномъ отношеніи“. „Архивъ практ. и ист. свѣд. 1860 г.“; *В. Шеилова*, „Нравственность и право“, 1888 г.; *Вл. Соловьева*, „Право и нравственность“, 1897 г.

(муравьямъ, пчеламъ и др.). А между тѣмъ самое большее, къ чему могло привести животныхъ натуральное влеченіе къ общежительности, сводится къ совмѣстной жизни, къ механическому распредѣленію труда, къ совокупному образу дѣйствій въ борьбѣ противъ врага [1]). Истинно-человѣческое общество существенно и рѣшительно отличается отъ этихъ животныхъ коммунъ сознательно-свободнымъ стремленіемъ къ вѣчнымъ идеаламъ добра, правды и любви. Человѣкъ, думая, чувствуя и желая, поднимается надъ землею въ вышній міръ, къ абсолютному виновнику всѣхъ вещей. Онъ предугадываетъ о своемъ потустороннемъ назначеніи и ради него отказывается отъ удовольствій и наслажденій здѣшней жизни. А все это можетъ возникать и развиваться

---

[1]) *Викторъ Катрейнъ* говоритъ, что дѣйствительно „въ жизни животныхъ встрѣчаются многочисленныя аналогіи съ жизнію и стремленіями людей"; напр., здѣсь имѣютъ мѣсто—„жизнь парами, рожденіе дѣтей, совмѣстныя—жизнь и дѣйствованіе, совершеніе чего-либо исполненнаго искусства"... Но „вопросъ—въ томъ только: какъ животныя дѣлаютъ это? При содѣйствіи ли разума и сознанія? Свободно ли, такъ что они отвѣтственны за свое поведеніе? Или они влекутся чисто чувственнымъ познаніемъ и желаніемъ, и истинктомъ, какой премудрымъ Творцомъ вложенъ въ ихъ природу? На основаніи ежедневнаго опыта и наблюденія человѣчество давно дало отвѣтъ и оно останется при послѣднемъ" (*Victor Cathrein* въ своей статьѣ „Thierschutz und Humanität", помѣщ. въ „Stimmen aus Maria—Laach Kathol. Blätt. 1895. Zweit. Heft. s. 170—171). Въ другомъ своемъ сочиненіи по тому же поводу Катрейнъ замѣчаетъ, что люди, въ продолженіи тысячелѣтій наблюдая жизнь животныхъ, пришли къ убѣжденію, что послѣднія обнаруживаютъ въ своихъ истинктахъ и натуральныхъ влеченіяхъ нѣкоторую аналогію съ поведеніемъ человѣка, но что они имѣютъ только именно истинктъ, а не разумъ, и поэтому нѣтъ у нихъ идей о законѣ, долгѣ, отвѣтственности и т. д. („Die katholische Weltanschauung". s. 539). Отсутствіе у животнаго *членораздѣльнаго* языка, языка словъ, и способности *смѣяться*, ясно показываетъ, что оно не можетъ абстрагировать, обобщать, не можетъ образовывать никакихъ общихъ понятій (См. *Шопенгауэръ*. „О четвертомъ корнѣ закона достаточнаго основанія". Перев. *А Фета*. М. 1886 г., стр. 95, 108), а отсутствіе развитія (прогресса) еще яснѣе подтверждаетъ, что оно не можетъ ни рефлектировать, ни обдумывать, вообще—мыслить. Вотъ почему, если человѣкъ постоянно прогрессируетъ въ своей соціальной жизни, то ничего подобнаго мы не видимъ у животнаго. Съ тою же неизмѣнностію, съ какою планеты движутся по своимъ орбитамъ, бобръ строитъ свои плотины, птица—свои гнѣзда, пчелы—свои медовые соты.

только на религіозной почвѣ. „Если нѣтъ благочестія въ отношеніи къ Богу, то я не знаю“,—говоритъ *Цицеронъ*,—„возможно ли тогда вообще существованіе какого-либо простого довѣрія людей другъ къ другу, существованіе какого-либо человѣческаго общества и самой идеи справедливости“ [1]). Вліяніе религіи на законы о возмездіи, о вмѣняемости человѣку его дѣяній,—служащіе выраженіемъ справедливости въ человѣческомъ обществѣ,—такъ велико, что если устранить это вліяніе, то едва ли могло бы продолжаться существованіе самого благоустройства общественнаго. Это, конечно, потому, что указанные законы въ послѣднемъ своемъ основаніи зиждутся на признаніи Высочайшаго Виновника нравственнаго порядка. Естественное право, не имѣющее этой религіозной основы, лишено самой главной своей опоры.

IV.

Отношеніе Нравственнаго Богословія къ Догматикѣ и къ нравственной философіи.

Установленная нами выше тѣсная связь нравственности съ религіей указываетъ на такую же связь и Нравственнаго Богословія съ *Догматическимъ*. Хотя обѣ эти богословскія науки съ конца еще XVI вѣка излагаются отдѣльно (что, какъ мы увидимъ, впервые было сдѣлано реформаторомъ Данэемъ или Данеусомъ, ум. 1596 г.), тѣмъ не менѣе между ними продолжаетъ существовать внутреннее нераздѣльное сродство [2]). Догматика, какъ христіанское ученіе о *вѣрѣ* (Рим. 3, 27; I Кор. 9, 21), отличается нравственнымъ характеромъ; потому что она трактуетъ объ откровеніи личнаго Бога, Который обращается къ свободной личности человѣка. И Нравственное Богословіе, какъ ученіе о христіанской *жизни* (Іоан. 13; 34; Гал. 6, 2), съ своей стороны, отличается догматическимъ характеромъ; потому что

---

[1]) Проф. *Н. П. Рождественскаго*, „Христ. апологетика“. Спб. 1884 г. т. I, стр. 151.

[2]) По словамъ *Антона Коха*, „богословская мораль стоитъ во внутреннѣйшей связи съ догматической“. (См. его „Lehrbuch der Moraltheologie“, 2 Aufl. Freiburg im Breisgau, 1907, s. 3).

оно говоритъ о такой свободной жизни, которая оживотворяется вѣрою, и всѣ его положенія основываются на вѣроученіи [1]), „Богъ есть Духъ“—говоритъ, напр., Спаситель,—это истина догматическая, „и поклоняющіеся Ему должны поклоняться въ духѣ и истинѣ“ (Іоан. 4, 24),—это истина нравственная, стоящая въ тѣснѣйшей зависимости отъ догматической. Очевидно, что эту связь нравственной истины съ догматическою должно назвать *генетической* [2]). Но кромѣ генетической связи между истинами догматическими и нравственными есть еще связь *выводная*, извѣстная въ нашихъ догматическихъ курсахъ подъ именемъ *нравственнаго приложенія догматовъ*. Таковы, напр., всѣ нравственныя истины, излагающія наши обязанности къ Богоматери, ангеламъ, угодникамъ Божіимъ и пр.; онѣ вытекаютъ изъ соотвѣтствующихъ догматовъ не непосредственно, а при помощи посредствующихъ понятій или умозаключеній. Особенно богата подобными приложеніями Догматика преосвящ. Макарія. О нравственномъ приложеніи догматовъ, впрочемъ, надобно замѣтить, что оно не всегда достигаетъ своей цѣли. Дѣло въ томъ, что тѣсная связь и внутренняя зависимость существуетъ лишь между *всѣмъ* христіанскимъ вѣроученіемъ и *всѣмъ* христіанскимъ нравоученіемъ, но не всегда между отдѣльными истинами того и другого. Поэтому показать, какимъ образомъ изъ каждаго частнаго догмата вытекаетъ извѣстная нравственная истина, не всегда возможно. Попытки во что бы то ни стало найти такую связь между ними вносятъ въ нашу науку искусственность и заставляютъ прибѣгать къ натяжкамъ.

Вообще ученіе о Богѣ, объ отношеніи Его къ міру и

---

[1]) „Насколько“—замѣчаетъ по этому поводу *Люм. Лемме*—„христіанская нравственность выростаетъ изъ религіозности“. („Christliche Ethik“. Bd. I, 1905 г., 17). И *Катрейнъ* говоритъ, что „христіанская мораль существенно связана съ христіанскими догматами и покоится на нихъ, какъ на своей основѣ“. („Die katholische Weltanschauung“, s. 342).

[2]) Главнѣйшая особенность богословствованія высокопр. *Антонія* (Храповицкаго) заключается именно въ стремленіи его установить такую связь между этими истинами. „Достойнѣйшимъ дѣломъ христіанскаго любомудрія“,—пишетъ онъ,—„будетъ изслѣдованіе о томъ, какая именно нравственная идея содержится въ каждомъ догматѣ“ (Полное собраніе сочиненій, 1900 г., т. III, стр. 10 и дал.).

человѣку, составляетъ содержаніе Догматики. А ученіе объ отношеніи человѣка къ Богу, въ частности—ученіе объ усвоеніи человѣкомъ спасенія и искупленія, даровъ благодати Божіей, и о свободномъ послѣдованіи его спасительному водительству Божію—составляетъ предметъ Нравственнаго Богословія[1]). Поэтому можно сказать еще: содержаніе Догматическаго и Нравственнаго Богословія—есть ученіе о Царствѣ Божіемъ. Но въ первой наукѣ изображается Царство Божіе, какъ оно изначала было уготовано Богомъ человѣку и какъ снова чрезъ Іисуса Христа пріобрѣтено для человѣка. А во второй наукѣ излагается ученіе о томъ, какъ это Царство, т. е. всѣ богооткровенныя истины и благодать Христова входятъ въ человѣчество, свободно усвояются имъ—какъ самимъ дѣломъ каждый человѣкъ освящается,—какъ изъ людей освященныхъ образуется *благодатное* Царствіе Божіе, имѣющее смѣниться Царствомъ *славы*.

Правда, ученіе объ освященіи излагается, какъ въ Нравственномъ Богословіи, такъ и въ Догматикѣ; но въ послѣдней оно разсматривается, главнымъ образомъ, съ точки зрѣнія дѣйствія божественной благодати, а въ первомъ—съ точки зрѣнія свободной воли человѣка. Въ этомъ отношеніи Догматика говоритъ: „Богъ *производитъ* въ насъ хотѣніе и и дѣйствіе по Своему благоволенію“ (Филип. 2, 13), а Нравственное Богословіе—„со страхомъ и трепетомъ *совершайте* свое спасеніе“ (ст. 12).

Равнымъ образомъ и ученіе о Церкви находитъ свое изложеніе какъ въ одной, такъ и въ другой изъ разсматриваемыхъ наукъ. Но въ Догматикѣ Церковь является въ особенности, какъ дѣло и учрежденіе *Божіе*, вошедшее въ божественный планъ искупительнаго служенія Господа, а въ Нравственномъ Богословіи, напротивъ—какъ установленіе *человѣческое*, вступающее въ жизнь, благодаря созидающей дѣятельности вѣрующихъ на основѣ божественнаго порядка и устроенія. „Созижду церковь Мою, и врата адова не одолѣютъ ей“ (Мѳ. 16, 18),—это положеніе догматическое. „Ревную о дарахъ духовныхъ, старайтесь обогатиться ими къ назиданію церкви“ (1 Кор. 14, 12). „Вся благообразно и по чину да бываютъ“ (ст. 40),—это положеніе нравственное.

---

[1]) Ср. *Köstlin* „Christliche Ethik“. s. 8—10.

Ученіе о лицѣ Іисуса Христа должно также принадлежать и той, и другой наукѣ. Но въ Догматикѣ Христосъ изображается, главнымъ образомъ, какъ Искупитель и Спаситель падшаго человѣка, а въ Нравственномъ Богословіи —какъ образецъ и примѣръ для подражанія, какъ нравственный идеалъ.

Ученіе о самомъ нравственномъ законѣ Божіемъ составляетъ предметъ и Нравственнаго и Догматическаго Богословія. Но въ Догматикѣ нравственный законъ разсматривается по преимуществу съ точки зрѣнія откровенія Божія и Его воспитательнаго руководительства человѣческимъ родомъ; въ Нравственномъ Богословіи, напротивъ,—съ точки зрѣнія человѣческой дѣятельности, какъ обязательная норма для воли и поведенія человѣка, т. е. какъ нравственный долгъ человѣка, развивающійся въ цѣлую систему обязанностей.

И ученіе о грѣхѣ одинаково должно имѣть мѣсто какъ въ Нравственномъ Богословіи, такъ и въ Догматикѣ. Только въ Догматикѣ грѣхъ разсматривается какъ разъ на всегда совершившееся, по попущенію Божію, нарушеніе заповѣди Божіей, какъ поврежденіе природы человѣческой, которое каждый человѣкъ естественно наслѣдуетъ отъ прародителей человѣчества, имѣя въ самой природѣ своей предрасположеніе ко злу и зачатки болѣзней, или сѣмя смерти. Но въ Нравственномъ Богословіи грѣхъ является преимущественно какъ ненормальность въ самосознательной свободной жизни человѣка, не просто какъ природное, но какъ произвольно наживаемое нами расположеніе ко злу. Въ Догматикѣ грѣхъ понимается по преимуществу въ смыслѣ всеобщаго грѣховнаго состоянія, проявляющагося сообразно съ *необходимымъ* закономъ естественнаго развитія; въ Нравственномъ же Богословіи эта грѣховность разсматривается по преимуществу въ ея разнообразныхъ *личныхъ* свободныхъ проявленіяхъ. „Ибо всѣхъ заключилъ Богъ въ непослушаніе, чтобы всѣхъ помиловать“—(Рим. 11 32),—это истина догматическая. „Въ искушеніи никто не говори: Богъ меня искушаетъ; потому что Богъ не искушается зломъ, и самъ не искушаетъ никого“ (Іак. 1, 13—14),—это, напротивъ, истина нравственная.

Очевидно, такимъ образомъ, что та и другая наука имѣютъ дѣло съ цѣльнымъ ученіемъ христіанской религіи.

Это даже не двѣ части, но только двѣ стороны цѣлой христіанской религіи. Догматика, если-бы она не имѣла въ виду христіанскаго нравоученія—оправданія человѣка—грѣшника и плодовъ этого оправданія,—была бы, такъ сказать, основаніемъ безъ выводовъ, силлогизмомъ безъ заключенія. Ученіе вѣры безъ нравственности оставалось бы безъ примѣненія къ жизни и не приносило бы пользы, какъ знаніе безъ приложенія къ дѣятельности (Мѳ. 7, 19—23; Іак. 2, 14). Точно также и, наоборотъ, христіанская мораль, если бы она отрѣшилась отъ догматическаго ученія о Богѣ, Творцѣ, Промыслителѣ вселенной, Искупителѣ и Спасителѣ падшаго человѣка, Совершителѣ обновленія искупленнаго человѣчества, будущемъ Судіи и Царѣ вѣчнаго и блаженнаго царства святыхъ,—была бы, такъ сказать, выводомъ безъ основаній, заключеніемъ безъ посредствующихъ посылокъ. Нравственность безъ ученія вѣры не имѣла бы твёрдости и устойчивости, какъ зданіе безъ фундамента или основанія (Евр. 11, 6. Ср. Мѳ. 7, 24—27). Такъ даютъ понимать намъ взаимоотношеніе между вѣроученіемъ и нравоученіемъ, кромѣ Библіи, св. отцы и учители Церкви. *Кириллъ Іерусалимскій,* напр., пишетъ: „Для жизни благочестивой необходимо то и другое: и благочестивые догматы и добрыя дѣла. И догматы безъ добрыхъ дѣлъ не благоугодны Богу; и дѣла, совершаемыя безъ благочестивыхъ догматовъ, не пріемлются Богомъ. Что пользы хорошо знать догматы о Богѣ и срамно любодѣйствовать?“ [1]). Св. *Іоаннъ Златоустъ* такъ выражается по данному предмету: „Пусть жизнь соотвѣтствуетъ догматамъ и догматы будутъ глашатаями жизни... Если мы содержимъ здравые догматы, но нерадимъ о жизни, намъ не будетъ никакой пользы отъ догматовъ; и опять, если мы заботимся о жизни, но хромаемъ въ догматахъ, и въ этомъ случаѣ также не будетъ пользы“ [2]). И еще: „Будемъ стараться хранить въ душахъ своихъ здравые догматы, а вмѣстѣ съ тѣмъ и вести правильную жизнь, чтобы и жизнь свидѣтельствовала о догматахъ, и догматы сообщали жизни твердость“ [3]). О вѣроучительныхъ истинахъ, слущающихъ основаніемъ для христіанской этики, Догмати-

[1]) Оглас. поученіе IV, п. 2. Творенія, кн. I. Изд. „Русск. Паломника“ 1913 года.

[2]) Бес. на Быт. II, 5, Творенія, т. IV. Спб. 1898 г. стр. 13.

[3]) Тамъ же, стр. 107.

ческое Богословіе говоритъ подробно; напротивъ того, Нравственное Богословіе, предполагая эти истины большею частію извѣстными, собственнымъ своимъ предметомъ поставляетъ освященіе человѣка и святую жизнь его, касаясь догматическихъ истинъ настолько, насколько онѣ способствуютъ обоснованію, уясненію и раскрытію нравственныхъ истинъ, соединенныхъ съ ними.

Но этого мало. Догматическое Богословіе, кромѣ своего содержанія, служащаго основаніемъ или уясненіемъ нравственныхъ истинъ, устанавливаетъ еще церковную или, точнѣе, вѣроисповѣдную точку зрѣнія на нравственныя истины, кладетъ на нихъ особенную вѣроисповѣдную печать, или особенный конфессіональный характеръ [1]). Можно сказать, что каждое христіанское исповѣданіе имѣетъ свою Догматику; поэтому каждое изъ нихъ имѣетъ и свое Нравственное Богословіе, находящееся въ тѣсной зависимости отъ Догматики. Покажемъ это на примѣрѣ римско-католическаго исповѣданія. Всѣ нравственно-практическія обнаруженія римскаго католицизма, рѣзко отличающія его отъ нашего православія, являются въ немъ какъ результатъ его особенной догматики. Съ точки зрѣнія же этой своей догматики католицизмъ представляетъ изъ себя внѣшне-юридическое, чисто объективное воззрѣніе на христіанство. Все въ немъ направлено къ тому, чтобы какъ можно менѣе способствовать внутреннему, свободному отношенію вѣрующаго къ христіанской истинѣ: и этотъ папа, образъ видимаго Христа на землѣ,—носитель и податель прощенія грѣховъ для всѣхъ, кто только проситъ этого,—и это „opus operatum“, не требующее отъ вѣрующаго ничего, кромѣ желанія принять на себя дѣйствія іерархіи,—и это запрещеніе народу самому читать слово Божіе,—и это лишеніе его св. крови въ таинствѣ причащенія,—и это укрывательство отъ него даже смысла церковнаго богослуженія, совершаемаго на непонятномъ ему языкѣ... Словомъ—слѣпая вѣра и отсутствіе всякой дѣятельности и сознательности въ усвоеніи—вотъ что полагается католической догматикой въ основу нравственной жизни вѣрующаго. Удивителенъ ли, послѣ этого, католическій фанатизмъ? Католицизмъ, въ основѣ котораго ле-

[1]) *L. Lemme.* „Christliche Ethik“, Bd. I, s. 17.

житъ внѣшне-юридическое воззрѣніе на искупленіе, не можетъ быть искренно терпимымъ и благожелательнымъ въ отношеніи къ иновѣрующимъ и иномыслящимъ. А этотъ, тѣсно связанный съ фанатизмомъ іезуитизмъ, цѣлью оправдывающій средства? А софистическая доктрина „пробабилизма“, въ концѣ концовъ разрѣшающаяся нравственнымъ нигилизмомъ? По словамъ *А. Гарнака*, „орденъ іезуитовъ съ помощью пробабилизма превращаетъ почти всѣ смертные грѣхи въ грѣхи простительные. Онъ давалъ безпрестанно указанія, какъ копаться въ грязи, какъ приводить въ смущеніе совѣсть и грѣхъ грѣхомъ же истреблять“ [1]). Самый типъ католической праведности и святости носитъ также особенный, по большей части, чисто внѣшній характеръ-искусственной экзальтаци. Читая житіе какого-либо католическаго святого, мы непремѣнно встрѣтимъ здѣсь положенныя на персяхъ руки, воздѣтыя къ небу очи, но не найдемъ ни глубины, ни искренности религіознаго чувства. Все это и многое подобное—порожденіе особенной, именно католической догматики [2]). Всѣмъ этимъ мы хотѣли показать, что и наша православная Догматика, какъ носящая свой вѣроисповѣдной характеръ, имѣетъ право требовать отъ православнаго моралиста особеннаго изложенія нравственныхъ истинъ,—изложенія, вполнѣ согласнаго съ духомъ и ученіемъ нашей православной Церкви.

Послѣ всего этого кажется страннымъ мнѣніе, будто Нравственное Богословіе совершенно независимо отъ Богословія Догматическаго. Если вообще нельзя отрицать тѣсной связи между теоріей и практикой, убѣжденіями и жизнью, то нельзя также отрицать ея и между христіанскимъ нравоученіемъ и христіанскимъ вѣроученіемъ. Истины этого послѣдняго далеко не такъ абстрактны, какъ это иногда кажется. Въ самомъ дѣлѣ, для нашего поведенія, вовсе, напр., не безразлично, будемъ ли мы смотрѣть на Бога, какъ на грознаго властолюбиваго деспота, способнаго упиваться человѣческою кровью, или же какъ на источникъ любви и милосердія. Человѣкъ естественно старается быть такимъ, какимъ онъ представляетъ себѣ Божество, необходимо служащее для него образомъ совершенства. Восточ-

[1]) „Dogmengeschichte“, III, 641

[2]) См. „Христ. Чтеніе“ 1863 г., мартъ, стр. 355—366

ные языческіе народы мыслили Бога въ образѣ кровожаднаго властелина, потому они и не считали кровожадности и жестокости зломъ. Христіанское же представленіе о Богѣ, какъ источникѣ любви и милосердія, выдвигаетъ заповѣдь о любви, какъ о верховномъ началѣ нравственно-практической дѣятельности. Отсюда христіанинъ старается угодить Богу преимущественно дѣлами милосердія [1]). Или: христіанскій догматъ о грѣхопаденіи обусловливаетъ собою извѣстный взглядъ на природу человѣка и цѣнность ея естественныхъ влеченій. Если природа человѣческая, какъ учитъ христіанство, испорчена и растлѣна грѣхомъ, то далеко не всѣ ея потребности одинаково нравственны и заслуживаютъ одинаковаго удовлетворенія. Нооборотъ, если существо человѣка не заражено грѣхомъ, человѣческая природа совершенна, то всѣ ея потребности одинаково святы, чисты и законны, имѣютъ равное право на удовлетвореніе. На этой именно точкѣ зрѣнія стоятъ наши „неохристіане“. Исходя изъ мысли о совершенствѣ естественнаго человѣка, они требуютъ одинаковыхъ правъ для плоти и духа, говорятъ о святой плоти, святомъ сладострастіи и т. д. [2]).

Изъ свѣтскихъ наукъ въ самомъ близкомъ отношеніи къ Нравственному Богословію стоитъ *нравственная философія*. Спрашивается: нравственныя идеи, раскрываемыя Нравственнымъ Богословіемъ, тѣ-же ли суть идеи, которыя раскрываются и нравственной философіей? Морально-философскія идеи, безъ сомнѣнія, суть тѣ-же идеи, о которыхъ трактуетъ и наша наука, заимствующая ихъ изъ откровенія. И естественное и христіанское нравоученіе изображаетъ идеалъ человѣческой нравственности, изслѣдуетъ законы и нормы или правила нравственной жизни, говоритъ о свободѣ и добрѣ, о долгѣ и добродѣтели и пр. Но при этомъ чисто *формальномъ* тождествѣ идей того и другого нравоученія, есть между ними большее или меньшее различіе *матеріальнаго* характера (т. е. по содержанію). Различіе это состоитъ въ томъ, что идеи естественной морали, какъ „чистыя“ идеи разума, не имѣютъ жизненной полноты и опредѣленности

[1]) *П. В. Левитовъ.* Введеніе въ христ. Нравственное Богословіе“. „Христ. Чт.“, 1909 г., февраль, стр. 279 и дал.

[2]) См. нашу монографію: „Современное декадентство и христіанство“. Кіевъ 1909 г., стр. 58—59; ср. 109 и др.

откровенныхъ идей, и болѣе или менѣе суть только формальныя отвлеченныя понятія; потому что внѣ христіанства имъ не достаетъ средоточія въ личномъ и живомъ Богѣ, какъ высочайшемъ образцѣ нравственнаго совершенства (Мѳ. 5, 48) и источникѣ нравственнаго возрожденія и жизни христіанина (Іоан. 14, 6). Христіанскія нравственныя идеи относятся къ идеямъ естественнаго ученія о нравственности, какъ положительныя и полныя содержанія идеи къ абстрактнымъ общимъ понятіямъ.

Отсюда, далѣе, христіанскія нравственныя идеи носятъ въ себѣ возможность къ дѣйствительному развитію и совершенствованію; потому что это развитіе оживотворяется фактомъ искупленія и благодатной помощи, между тѣмъ какъ идеи естественнаго разума обречены оставаться абстрактными отвлеченіями безъ жизненнаго уясненія и развитія. Къ естественно-философскому ученію о нравственности примѣнимы слова св. ап. Іоанна: „свѣтъ во тьмѣ свѣтится, и тьма его не объятъ“ (Іоан. 1, 5). Ибо и естественный человѣкъ имѣетъ совѣсть и нравственное сознаніе (Рим. 2, 13); но это сознаніе и совѣсть не могутъ сами собою, безъ помощи благодати Божіей, постигнуть во всей жизненной полнотѣ и опредѣленности нравственныя идеи: „Божія никтоже вѣсть точію Духъ Божій“ (1 Кор. 2, 11)[1]).

При такомъ воззрѣніи на отношеніе нравственныхъ идей естественныхъ и откровенныхъ, мы равно чуждаемся *супранатурализма* (Филонъ, монтанисты, протестантскіе богословы XVII и XVIII вв.), который исключаетъ въ этикѣ все естественно-разумное и считаетъ его плодомъ божественнаго откровенія; такъ—и *раціонализма* (Деисты, Кантъ, Фихте, Лессингъ и др.), который исключаетъ откровенную нравственность и признаетъ ее плодомъ только естественнаго разума.

Супранатурализмъ забываетъ то, что откровеніе дано именно для разума, для внутренняго сознательно-свободнаго усвоенія его людьми. Другими словами: первоначальнѣйшіе

---

[1]) *Кэстлинъ*, говоря о различіи между философскимъ и христіанскимъ ученіемъ о нравственности, замѣчаетъ, что первое, „какъ и положительное христіанство, ставитъ волѣ тѣ же цѣли, только оно не допускаетъ высшаго откровенія и дѣйствія благодати для познанія ея (т. е. воли) и сильнаго послѣдованія“ („Christliche Ethik“, s. 24).

и глубочайшіе моральные вопросы разума суть именно тѣ, на которые отвѣты мы находимъ въ откровеніи, и разумъ, руководимый духомъ Божіимъ, долженъ постоянно учиться лучше спрашивать откровеніе и получать лучшіе отвѣты. Но если допустить абсолютное противорѣчіе между разумомъ и христіанскимъ откровеніемъ въ рѣшеніи моральныхъ вопросовъ, тогда должно допустить, что или естественное откровеніе въ разумѣ проистекаетъ отъ иного Бога, чѣмъ откровеніе сверхъестественное (манихейство), или природа человѣческая до такой степени извращена грѣхомъ, что въ ней ничего не осталось нравственно-добраго (августинизмъ, лютеранство)... Допустить коренное противорѣчіе между разумомъ и божественнымъ откровеніемъ въ ученіи о нравственности, значило бы дѣлать совершенно непонятнымъ, какъ было бы возможно для падшаго человѣка возстановленіе его Богомъ; ибо оно необходимо предполагаетъ въ естественномъ человѣкѣ нѣкоторое нравственное значеніе и способность къ нравственной жизни, благодаря которымъ онъ сохраняетъ воспріимчивость къ евангельскому откровенію. Что разумъ и христіанское откровеніе въ нравственномъ ученіи не находятся въ полномъ противорѣчіи между собою, но имѣютъ, наоборотъ, нѣкоторое сродство другъ съ другомъ,—это слѣдуетъ уже изъ того, что многія откровенныя нравственныя истины, въ извѣстной мѣрѣ доступныя и разуму, при пособіи его, могутъ быть разъяснены, подтверждены и ограждены или защищены отъ различныхъ нападокъ со стороны разныхъ противниковъ божественнаго откровенія. На такое отношеніе между ними указываетъ и само слово Божіе, и св. отцы Церкви. Такъ Премудрый учитъ: „начало премудрости—страхъ Господень, и *познаніе святаго—разумъ*“ (Притч. 9, 10). „Полагаю“, — говоритъ св. *Григорій Богословъ*,—„что всякій имѣющій умъ признаетъ первымъ для насъ *благомъ*... *ученость внѣшнюю*, которою многіе изъ христіанъ, по худому разумѣнію, гнушаются, какъ злохудожною, опасною и удаляющею отъ Бога... Изъ наукъ мы извлекали все полезное и *для самаго благочестія*, чрезъ худшее научившись лучшему и немощь ихъ обративъ въ твердость нашего ученія. Посему не должно унижать ученость, какъ разсуждаютъ о семъ нѣкоторые; а напротивъ того, надобно признать глупыми и невѣждами

тѣхъ, которые, держась такого мнѣнія, желали бы всѣхъ видѣть подобными себѣ, чтобы въ общемъ недостаткѣ скрыть свой собственный недостатокъ и избѣжать обличенія въ невѣжествѣ“ [1]).

Съ другой стороны, раціонализмъ совершенно не обращаетъ вниманія на то, что естественный разумъ въ дѣлѣ разрѣшенія моральныхъ, какъ и всякихъ другихъ, вопросовъ поврежденъ грѣхомъ и что христіанство должно относиться къ разуму въ этомъ отношеніи такъ же, какъ оно относится къ природѣ человѣческой вообще, т. е. частію восполняющимъ, частію совершенствующимъ образомъ. Допуская такимъ образомъ *этическое* единство между разумомъ и откровеніемъ, мы отвергаемъ, однакожъ, *абсолютное* единство или тождество между ними, именно вслѣдствіе поврежденія разума грѣхомъ; мы утверждаемъ, что для естественнаго разума всегда въ откровеніи будетъ оставаться нѣчто трансцендентальное, нѣчто превышающее его силы и нѣчто всегда препобѣждающее, по мѣрѣ преспѣянія въ христіанской нравственной жизни.

На основаніи всего сказаннаго, мы можемъ опредѣлить болѣе или менѣе точно отношеніе между Нравственнымъ Богословіемъ и нравственной философіей. Они не тождественны другъ съ другомъ, но, будучи въ сродствѣ между собою, существуютъ одно подлѣ другой и могутъ оказывать взаимную услугу другъ другу. Нравственное Богословіе, какъ говорятъ, изощряетъ у нравственной философіи *нравственную совѣсть*, т. е. развиваетъ чуткость въ различеніи того, что добро и что зло, а нравственная философія изощряетъ у Нравственнаго Богословія *логическую совѣсть*, т. е. помогаетъ научной постановкѣ его [2]). И дѣйствительно, при *научномъ* раскрытіи *христіанской* нравственности, Нравственное Богословіе должно имѣть въ виду факты естественной моральной жизни человѣка и выводы философскаго нравоученія. „Безъ него“ (т. е. естеств. нравоученія),—замѣчаетъ преосвящ. *Ѳеофанъ*,—„обойтись нельзя. Христіанство возстановляетъ *наше естество* и поставляетъ его въ должный чинъ. Естество наше

[1]) Слово надъ гробомъ св. Василія Великаго, т. IV, 1844 года, стр. 63—64

[2]) *С. Никитскій.* „Ученіе христ. правосл. Церкви о нравственности“. Вып. 1. Москва, 1899 г. стр. 16.

такимъ образомъ служитъ точкою отправленія для воздѣйствія на него христіанства. Тоже и въ нравоученіи, показаніе, какимъ долженъ бы быть человѣкъ *по естеству*, служитъ истолкованіемъ, почему отъ него требуется то и то, если онъ хочетъ стать въ настоящій свой чинъ: что есть въ цѣляхъ христіанскаго нравоученія“ [1]). Подобнымъ образомъ разсуждаетъ и *Мартенсенъ*. „Такъ какъ христіанская этика“,— говоритъ онъ,—„должна выяснить и развить только истинный идеалъ человѣчности, то поэтому-то именно ничто человѣческое не можетъ оставаться чуждымъ ей, и ея задача должна состоять въ томъ, чтобы выяснить единство христіанскаго и человѣческаго. слѣдовательно, показать, что то человѣческое, изъ котораго исключается и отвергается христіанское, не есть именно истинно человѣческое, какъ и наоборотъ, что то христіанское, которымъ отвергается чисто человѣческое, въ дѣйствительности не есть истинно христіанское“ [2]). Здѣсь именно точка соприкосновенія философскаго нравоученія съ Нравственнымъ Богословіемъ.

Вслѣдствіе указанныхъ особенностей разсматриваемыхъ наукъ, методъ нравственной философіи менѣе *дедуктивный* сравнительно съ методомъ Нравственнаго Богословія. Первая наука идетъ отъ периферіи къ центру, отъ изученія человѣческой природы къ выясненію сущности нравственнаго добра, между тѣмъ какъ вторая въ извѣстномъ смыслѣ направляется отъ центра къ периферіи. Принимая откровенныя нравственныя истины, какъ нѣчто несомнѣнно данное и безусловно истинное, Нравственное Богословіе, путемъ психологическаго изученія естественнаго человѣка, старается уяснить ихъ соотвѣтствіе съ основными запросами нашей природы.

V.

Значеніе и важность Нравственнаго Богословія.

Нравственное поведеніе имѣетъ, безспорно, главное значеніе въ нашей жизни. Достоинство человѣка, какъ человѣка, какъ гражданина, какъ члена общества, какъ семьянина, опредѣляется, главнымъ образомъ, его нравственными качествами. Ничто не можетъ замѣнить и вознаградить въ немъ

[1]) „Начертаніе христіанскаго нравоученія“. М. 1891 г., стр. 7.

[2]) „Христ. ученіе о нравственности“, т. I, стр. 46.

недостатка добродѣтели. Добрая нравственность въ ряду всѣхъ другихъ проявленій человѣческаго совершенства занимаетъ самое высокое мѣсто, имѣя безусловную цѣнность. Не только различныя внѣшнія преимущества, каковы напр., богатство, знатность, красота, сила, но и такія, сами по себѣ дѣйствительныя, чисто внутреннія преимущества, какъ выдающаяся талантливость и геніальность, стоятъ ниже нравственнаго добра, уступая ему въ своей цѣнности. Доброе нравственное поведеніе имѣетъ безусловное значеніе, тогда какъ всѣ прочія преимущества сохраняютъ въ нашихъ глазахъ свою цѣнность лишь подъ условіемъ ихъ согласія съ нимъ. Умственная даровитость, глубокое и широкое образованіе, художественный геній, сила и энергія воли, какъ свойства человѣческой личности, превращаются въ ничто, или же могутъ приносить и приносятъ гораздо больше вреда, чѣмъ пользы, какъ себѣ самой, такъ и другимъ личностямъ, если она пренебрегаетъ правилами нравственной жизни и пользуется своими природными талантами для достиженія низкихъ эгоистическихъ цѣлей. Короче, добрымъ нравственнымъ поведеніемъ непремѣнно обусловливается истинное достоинство человѣка, а также истинная благоплодность всякой его дѣятельности. Прекрасно разсуждаетъ о значеніи нравственности *Лютардтъ*. „Во всѣхъ предметахъ“,—говоритъ онъ,—*„нравственная* точка зрѣнія есть самая главная и высшая, и занять по отношенію къ предметамъ и людямъ нравственное положеніе, значитъ занять положеніе наиболѣе соотвѣтствующее нравственному достоинству человѣка. Во взаимообщеніи людей между собою, въ воздѣйствіи одного на другого, самое главное заключается въ томъ, что мы обращаемся къ нравственной природѣ другого... Нравственное воздѣйствіе имѣетъ наивысшее значеніе. Когда мы по отношенію къ другому истощили всѣ средства, то послѣднее, къ чему мы прибѣгаемъ, состоитъ въ томъ, что мы аппеллируемъ къ его совѣсти. Дѣлая это, мы обращаемся къ его высшему достоинству и напоминаемъ ему объ его внутреннемъ святилищѣ“ [1]). Въ самомъ словѣ Божіемъ говорится о великомъ значеніи для насъ нравственной жизни. Такъ вниманіе къ истинно-нравственному ученію и жизнь по этому

[1]) Хр. *Э. Лютардтъ*. „Апологія христіанства“. Перев. *А. П. Лопухина*. СПБ. 1892 г., стр. 385—386.

ученію Господь называетъ „единымъ на потребу“ (Лук. 10, 41). И ап. Павелъ учитъ: „если я говорю языками человѣческими и ангельскими, а *любви* (неотдѣлимой, конечно, отъ доброй воли) не имѣю, то я—мѣдь звенящая, или кимвалъ звучащій. Если имѣю даръ пророчества, и знаю всѣ тайны, и имѣю всякое познаніе и всю вѣру, такъ-что могу и горы переставлять, а не имѣю *любви*,—то я ничто“ (1 Кор. 13, 1—2). Онъ же заповѣдуетъ христіанскимъ женщинамъ украшать себя „не плетеніемъ волосъ, ни золотомъ, ни жемчугомъ, ни многоцѣнною одеждою, но *добрыми дѣлами*“ (1 Тим. 2, 9—10. Ср. 1 Петр. 3, 3—4). Это не значитъ, что христіанину непозволительны никакія внѣшнія украшенія, а значитъ только, что истинное достоинство его не въ этихъ украшеніяхъ, а въ добродѣтеляхъ.

Понятно послѣ этого, какую *важность и значеніе* для насъ должно имѣть *ученіе* объ истинно-нравственной жизни. Въ одномъ изъ своихъ сочиненій („Что такое искусство?“) *Л. Толстой* высказалъ такой свой взглядъ на современную науку вообще: „Людямъ“,—пишетъ онъ,—„надо жить. А для того, чтобы жить, имъ надо *знать*, какъ жить. И... это знаніе того, какъ должно жить людямъ, со временъ Моисея, Соломона, Конфуція считалось всегда наукой, самой наукой наукъ. И только въ наше время стало считаться, что наука о томъ, какъ жить, есть вовсе не наука, а что настоящая наука есть только наука опытная, начинающаяся математикой и кончающаяся соціологіей. И выходитъ странное недоразумѣніе. Простой и разумный рабочій человѣкъ по старому, да кромѣ того и по здравому смыслу, предполагаетъ, что если есть люди, которые всю жизнь учатся, и за то, что онъ ихъ кормитъ и содержитъ, думаютъ за него, то, вѣроятно, эти люди заняты тѣмъ, что изучаютъ то, что нужно людямъ, и онъ ждетъ отъ науки, что она разрѣшитъ для него тѣ вопросы, отъ которыхъ зависитъ благо его и всѣхъ людей. Ожидаетъ онъ, что наука научитъ его, какъ надо жить, какъ обходиться съ семейными, какъ съ ближними, какъ съ иноплеменниками, какъ бороться со своими страстями, во что надо, во что не надо вѣрить и мн. другое?.. Наша наука для того, чтобы сдѣлаться наукой, дѣйствительно быть полезной, а не вредной человѣчеству“,—продолжаетъ Толстой, —„должна прежде всего отречься отъ своего опытнаго ме-

тода, по которому она считаетъ своимъ дѣломъ только изученіе того, что есть, и вернуться къ тому единственно разумному и плодотворному пониманію науки, по которому предметъ ея есть изученіе того, какъ должны жить люди. Въ этомъ цѣль и смыслъ науки; изученіе же того, что есть, можетъ быть предметомъ науки только въ той мѣрѣ, въ какой это изученіе содѣйствуетъ познанію того, какъ должны жить люди".

Въ словахъ Толстого, конечно, есть значительное преувеличеніе. Заслуги опытной науки не маловажны и уже далеко не вредоносны, хотя, конечно, ими можно и злоупотреблять. Но основная мысль Толстого совершенно вѣрна. Наука, посвященная предметамъ нравственнымъ, т. е. наука, которая имѣетъ цѣлью сдѣлать жизнь человѣческую болѣе доброю и нравственно-прекрасною, многими не считается за настоящую науку; на неё въ лучшемъ случаѣ смотрятъ снисходительно, а въ худшемъ презрительно [1]). Между тѣмъ знаніе того, какъ надо жить людямъ сообразно своему человѣческому достоинству и волѣ Божіей,—„како подобаетъ въ дому Божіи жити" (1 Тим. 3, 15), должно дѣйствительно считаться наиболѣе цѣннымъ. Древній философъ Сократъ сходится съ современныхъ намъ писателемъ—Л. Толстымъ въ признаніи исключительной важности этого знанія. Нельзя возражать противъ важности изученія науки о нравственной жизни, какъ по тому предмету, который она излагаетъ, такъ и по той цѣли, къ которой она стремится. Въ самомъ дѣлѣ, „предметъ" ея,—по словамъ одного западнаго моролиста,—„наша собственная жизнь въ глубочайшемъ и обширнѣйшемъ смыслѣ этого слова,—ея содержаніе въ отношеніи къ Богу и ея всестороннее выраженіе въ человѣчествѣ и въ мірѣ" [2]). Эта наука разрѣшаетъ для насъ важнѣйшій вопросъ, необходимо представляющійся каждому, достигшему самосознанія, именно—что онъ долженъ дѣлать, какъ долженъ жить, чтобы угодить Богу и наслѣдовать жизнь вѣчную.

Ученіе о нравственности имѣетъ высокое достоинство не само по себѣ только, но и по тому благотворному вліянію, какое оказываетъ оно на нашу жизнь и дѣятельность. Однако

[1]) *Ив. Николинъ.* „Что такое нравственность?" Москва, 1908 г., стр. 2.

[2]) *Julius Köstlin* „Christliche Ethik". Berlin, 1899, Vorwort. s III.

въ наше время особенно распространена мысль о томъ, что нравоученіе *безполезно* или, по крайней мѣрѣ, *безсильно*. Еслибы добродѣтель дѣйствительно происходила, говорятъ, изъ абстрактныхъ понятій, то можно было бы научить добродѣтели, и тотъ, кто понялъ бы наши наставленія и усвоилъ наши понятія о существѣ и основаніи добродѣтели, тотъ и дѣйствительно улучшился бы. Но абстрактныя догмы не имѣютъ вліянія на доброту намѣренія и настроенія, ложнаго направленія онѣ не исправляютъ и врядъ ли благопріятствуютъ истинному. Мысль эта съ особенною силою развита *Шопенгауэромъ*. Онъ утверждаетъ, что посредствомъ морали никакой настоящей добродѣтели достигнуть невозможно. Приготовить добродѣтельнаго этическими уроками и проповѣдями столь же мало возможно, какъ, „когда-либо произвести поэта всѣми эстетиками, начиная съ Аристотелевской“; ибо для внутренняго существа добродѣтели,—говоритъ Шопенгауэръ,—понятіе безплодно, какъ оно безплодно и для искусства. „Velle non discitur“ („хотѣть не научаются“). Очевидно, что въ основѣ этой мысли лежитъ ложное представленіе, будто человѣкъ есть только экземпляръ своего рода, подобно тому, какъ и животныя созданы только по роду своему, безъ всякой возможности развитія и совершенствованія,—или представленіе о томъ, что врожденныя склонности и расположенія человѣка всегда должны оставаться неизмѣнными. Но первое представленіе совершенно ложно, потому что человѣкъ есть не только носитель своего рода, но и образъ и подобіе Божества и способенъ къ безконечному развитію и совершенствованію. Что же касается второго представленія, то невозможность или, вѣрнѣе сказать, трудность естественнаго видоизмѣненія своихъ врожденныхъ предрасположеній устраняется въ христіанствѣ благодатною помощію и силою; съ нашей стороны достаточно только желать искренно и хотѣть этой перемѣны, что, безъ сомнѣнія, можетъ возбудить въ человѣкѣ нравственное ученіе и наставленіе.

Наша наука имѣетъ весьма благотворное вліяніе именно, какъ наставленіе, какъ ученіе. Мы знаемъ, что воля Божія —*святость наша* (1 Сол. 4, 3), но сами по себѣ не знаемъ, что именно угодно волѣ Божіей, или не имѣемъ въ томъ надлежащей увѣренности: и какъ часто люди отъ недостатка твердой увѣренности, что внутренній голосъ ихъ совѣсти есть

вмѣстѣ и голосъ воли Божіей, медлятъ на добро, либо покушаются на зло потому лишь, что совѣсть не назвала его рѣшительно зломъ; здѣсь то и сказывается во всей силѣ необходимость яснаго и отчетливаго этическаго наставленія или наученія, къ чему и призывается наша наука. Она проясняетъ намъ нравственный взоръ, дѣлаетъ яснымъ то, что прежде казалось смутнымъ, вноситъ свѣтъ въ ранѣе темные углы нашей психики. Въ моменты выбора и рѣшимости, когда мы колеблемся—поступить такъ или иначе, когда въ насъ происходитъ борьба различныхъ побужденій, правила нравственнаго поведенія приходятъ намъ на помощь, склоняя вѣсы нашей воли въ ту или другую сторону. Естественное нравственное чувство или совѣсть не всегда ясно указываетъ намъ, что мы должны дѣлать и вотъ въ этомъ — то случаѣ нравственное наставленіе имѣетъ огромное значеніе. Оно, вмѣстѣ съ тѣмъ, вноситъ въ наше поведеніе сознательность, показывая, почему мы должны поступать такъ, а не иначе. Особенно важнымъ должно быть признано этическое наставленіе для христіанина, обязаннаго знать, что есть „воля Божія благая, и угодная, и совершенная“. (Рим. 12, 2). Все это сознавали даже лучшіе языческіе философы, которые посвящали иногда всю жизнь свою на опредѣленіе идеала истиннаго мудреца [1]). Что посредствомъ нравоученія можно много сдѣлать—показываетъ фактъ: это именно его продолжительное существованіе; если бы оно не помогало, то давно бы исчезло и уничтожилось.

Кромѣ наставленія и наученія въ нравственномъ законѣ, наша наука разъясняетъ силу побужденій къ исполненію нравственнаго долга, вводитъ эти побужденія въ живое чувство человѣка и, такимъ образомъ, возбуждаетъ волю къ исполненію нравственнаго закона, указывая при этомъ дѣйствительнѣйшія средства къ избѣжанію грѣха, къ очищенію совѣсти своей и къ утвержденію въ добродѣтели. Наконецъ нравственное ученіе христіанское не только научаетъ человѣка должнымъ образомъ пользоваться настоящимъ бытіемъ своимъ, но дѣлаетъ его спокойнымъ относительно будущей его судьбы (Лук. 2, 29—32; Іоан. 14, 16,

[1]) См. *И. К.* „Изреченія древнѣйшихъ греческихъ мыслителей“. Харьковъ, 1887 г., стр. 101—102; 156 и др.

17, 23, 27; 16, 33; Рим. 8, 31—39; 2 Тим. 4, 6—8); ибо указываетъ человѣку на благо непреходящее, вѣчное, подподдерживаетъ и укрѣпляетъ его союзъ съ Существомъ Высочайшимъ, Источникомъ жизни и Виновникомъ нашего спасенія, и помогаетъ ему въ достиженіи того блаженнаго единенія съ Богомъ, о которомъ нѣкогда Самъ Іисусъ Христосъ молилъ Отца своего небеснаго, взывая къ Нему: „Отче, да будутъ всѣ едино; какъ Ты во Мнѣ и Я въ Тебѣ, такъ и они да будутъ въ Насъ едино“ (Іоан. 17, 21).

Но есть мыслители, которые, не отрицая совершенно значенія за христіанскимъ нравоученіемъ, вмѣстѣ съ тѣмъ утверждаютъ, будто бы нравственныя правила полезны только въ самомъ *общемъ* ихъ видѣ, т. е. какъ общія требованія дѣлать добро и избѣгать зла, а *частное* содержаніе этихъ требованій и приложеніе ихъ къ разнообразнымъ предметамъ дѣятельности, при различныхъ обстоятельствахъ жизни, опредѣляется мѣрою человѣческихъ познаній. Поэтому совершенствованіе человѣка и возвышеніе его жизни зависитъ будто бы всецѣло отъ развитія его умственныхъ способностей и расширенія научныхъ свѣдѣній. „Безъ науки и научнаго мышленія, говорятъ, нѣтъ истинной морали“ [1]). Только знаніе есть сила, которою родъ человѣческій постепенно пріобрѣтаетъ господство надъ природою, облагораживаетъ свою жизнь и можетъ достигать большаго и большаго благосостоянія. Безспорно, знаніе есть сила и сила могучая; но эта сила можетъ быть направлена и на добро и на зло. Развѣ не было и нѣтъ людей, которые, обладая такою силою, пользовались и пользуются ею ко вреду другихъ, руководясь въ своей дѣятельности самыми своекорыстными цѣлями и поступая, такимъ образомъ, противъ требованій нравственности? Развѣ не было и нѣтъ и такихъ, которые въ своемъ многознаніи находили и находятъ, можно сказать, отраду для собственной жизни, впадая въ мрачное настроеніе духа и смотря на жизнь вообще, какъ на зло? Не это ли явленіе имѣлъ въ виду и древній библейскій мудрецъ, когда въ проповѣди своей о суетѣ мірской говорилъ: „приложивай разумъ (т. е. умноживший, расширившій познанія) приложитъ болѣзнь“ (увеличитъ внутреннія, ду-

[1]) *Л. Оболенскій.* „Декаденство въ морали“. „Новое Слово“ 1895 г., Окт № 1, стр. 185.

шевныя скорби свои) (Екклез. 1, 18). Въ самомъ дѣлѣ, человѣку, достигшему по сравненію съ другими, большей степени познанія, съ высоты его кругозора виднѣе всѣ неустройства нашей жизни, всѣ тягости, удручающія нашу душу, всѣ болѣзни, какими страдаетъ человѣчество! Само по себѣ научное развитіе, не согласованное съ требованіями нравственности, можетъ порождать лишь то, что такъ ярко изобразилъ гр. Л. Толстой въ комедіи „Плоды просвѣщенія". Итакъ, отождествлять знаніе и добродѣтель, или подчинять всецѣло нравственность умственному образованію невозможно. Что для доброй нравственной жизни весьма много значитъ умственное просвѣщеніе,—это само собою понятно [1]); но тѣмъ не менѣе никакое знаніе человѣческое не ручается еще за добрую нравственность, равно какъ и малознаніе не исключаетъ возможности добродѣтельной жизни.

VI

Историческій очеркъ науки Нравственнаго Богословія.

Научное изложеніе Нравственнаго Богословія необходимо предполагаетъ ознакомленіе съ *исторіей* этой науки. Предварительное ознакомленіе съ прошлымъ науки Нравственнаго Богословія наглядно показываетъ ея постепенный ростъ, многія нынѣшнія особенности, ясно говоритъ о томъ, какіе были испробованы при изученіи нравственныхъ истинъ методы, какіе изъ нихъ оказались годными, какіе нѣтъ,—какія задачи науки уже выполнены, какія еще предстоитъ выполнить и проч. Зная исторію науки, мы не будемъ дѣлать того, что уже сдѣлано, не повторимъ прежнихъ ошибокъ и т. д.

Изъ богословскихъ наукъ наука, имѣющая своимъ предметомъ систематическое изложеніе христіанскаго нравоученія, возникла и образовалась сравнительно въ позднія времена. Первоначальная христіанская наука зародилась въ области вопросовъ теоретическихъ, а истина нравственно-практическая была не предметомъ научнаго изслѣдованія, а нормою для воли и дѣятельности человѣка. Начало христіанскаго научнаго міровоззрѣнія относится къ тому времени исторіи

[1]) О нравственномъ значеніи просвѣщенія или образованія см. у проф.-прот. *И. Я. Свѣтлова*, „Христіанское вѣроученіе въ апологетическомъ изложеніи". Т II, Кіевъ, стр. 284—292

христіанства, когда умирающее язычество въ борьбѣ съ новою религіею выставило съ своей стороны накопившіяся въ теченіе вѣковъ истины и поставило ихъ рядомъ съ простотою христіанской вѣры; а такъ какъ языческая наука любимою темою своихъ изслѣдованій ставила умозрительные вопросы *теогоніи*, *космогоніи* и *космологіи*, то и христіанство должно было дать положительные отвѣты прежде всего на эти вопросы. Христіанское сознаніе первоначально и главнымъ образомъ занято было точнѣйшимъ опредѣленіемъ *христологіи*, а въ связи съ нею *космогоніи и эсхатологіи*,—что и составляетъ содержаніе христіанской Догматики. Нравственное же ученіе христіанства оставалось какъ бы вдали и безъ развитія и первоначально явилось не какъ система, излагающая отвлеченныя положенія, а какъ живое отображеніе въ жизни христіанъ святѣйшаго лица Богочеловѣка. Первые христіанскіе учители не пытались въ системѣ выводить нравственныя наставленія изъ евангельскаго ученія, а призывали къ подражанію величайшему идеалу, выступившему предъ ними, какъ историческій фактъ, въ лицѣ Іисуса Христа. Однакожъ и въ то время дано было полное содержаніе нашей наукѣ. Въ посланіяхъ апостольскихъ нравственный идеалъ христіанства уже начинаетъ раскрываться въ своихъ видовыхъ моментахъ. Такъ, ап. Іаковъ въ своемъ посланіи новозавѣтный откровенный нравственный законъ, называемый имъ, въ отличіе отъ ветхозавѣтнаго Моисеева закона, *совершеннымъ закономъ свободы* (1, 25), разсматриваетъ въ его органическомъ единствѣ, какъ цѣлостную нравственную норму, такъ что нарушившій одну его заповѣдь, разрушаетъ весь законъ (Іак. 2, 10—11). Очевидно, ап. Іаковъ является учителемъ нравственности, проявляющейся въ добрыхъ дѣлахъ христіанина (ст. 20). У ап. Петра главною добродѣтелью является христіанская надежда, какъ твердое упованіе христіанина на спасеніе (Дѣян. 4, 12). Ап. Павелъ преимущественно раскрываетъ ученіе объ оправданіи *вѣрою* (Евр. 11, 6). Ап. Іоаннъ является разъяснителемъ великаго христіанскаго начала—*любви*,—данной въ качествѣ *новой* заповѣди (Іоан. 13, 34); рядомъ съ вѣрою и надеждою, раскрытыми Петромъ и Павломъ, любовь, проповѣдуемая Іоанномъ, есть какъ бы завершеніе главныхъ моментовъ нравственно-христіанскаго идеала. Такимъ образомъ Апостолы указали три главныя

христіанскія добродѣтели: вѣру, надежду и любовь (1 Кор. 13, 13),—легшія въ основу христіанской нравственности и впослѣдствіи сдѣлавшіяся извѣстными подъ именемъ *богословскихъ добродѣтелей*, такъ какъ онѣ имѣютъ непосредственнымъ предметомъ своимъ Самого Бога.

Въ послѣдующей борьбѣ съ еретическимъ іудейскимъ *номизмомъ* и языческимъ *антиномизмомъ* продолжалось научное раскрытіе христіанскихъ истинъ нравственной жизни. Но попытки представить христіанское нравоученіе въ *системѣ* являются только въ концѣ IV вѣка. *Св. Амвросій Медіоланскій* въ трехъ книгахъ своихъ „De officiis“ первый оставилъ намъ нравоучительную систему въ видѣ божественнаго права, противополагая свое сочиненіе Цицероновымъ книгамъ „De officiis“; общій характеръ этого сочиненія показываетъ сильное вліяніе на автора стоической этики, начала которой, конечно, получаютъ у него другой—христіанскій смыслъ [1]). Амвросій ищетъ въ библейскихъ примѣрахъ образцовъ стоическихъ добродѣтелей—мудрости, правды, храбрости и законообразности—и образуетъ, такимъ образомъ, то именно „summum bonum“, о которомъ особенно хлопотала стоическая этика [2]). Весьма важное значеніе для развитія нашей науки имѣетъ бл. *Августинъ*, опровергавшій въ началѣ V вѣка лже-учителя *Пелагія;* въ своихъ многочисленныхъ сочиненіяхъ онъ хорошо объяснилъ многія степени и состоянія нравственной христіанской жизни, хотя, впрочемъ, не оставилъ намъ цѣльной системы.

Послѣ Августина наступилъ вѣкъ усыпленія богословско-научной жизни на Западѣ. Въ VI и VII вѣкахъ церковные писатели ограничивались выписками изъ отеческихъ твореній, древнихъ философовъ, и изъ такого электическаго матеріала составлялись назидательные сборники (sententiae), назначенные для популярнаго чтенія. Замѣчательнѣйшіе изъ такихъ сборниковъ были—*Боэція* (524 г.), *Григорія Великаго*

---

[1]) Напр., Амвросій, какъ и Цицеронъ, призываетъ жить въ гармоніи съ природой; но подъ природой онъ разумѣетъ не ту природу, какую мы имѣемъ предъ собою, а природу, какою ее создалъ Господь.

[2]) Объ этикѣ *Амвросія* см. *А. Мотрожинъ.* „Христіанское содержаніе „De officiis“ Амвросія.“ „Правосл. Собес.“ 1912 г., іюль—августъ.

и особенно *Исидора Севильскаго* (ум. 636). Съ началомъ VIII вѣка на Западѣ появляются такъ называемые *пенитенціалы* (libri poenitentiales), которые смѣшали христіанскую этику съ каноникой и содержали въ себѣ подробный перечень грѣховъ съ показаніемъ, какое церковное наказаніе (постъ, чтеніе псалмовъ, отлученіе, изверженіе изъ сана) должно слѣдовать за тѣмъ или другимъ грѣхомъ. Лучшіе изъ пенитенціаловъ, служившихъ, вообще говоря, лишь сильнымъ средствомъ въ рукахъ іерархіи, принадлежатъ *Ѳедору Кентебрюрійскому* (ум. 690 г.), *Бэдѣ Достопочтенному* (ум. 735 г.), *Іонѣ Орлеанскому* (ум. 828 г.) и м. др.

Въ X—XI вѣкахъ стало усиливаться *мистическое* направленіе христіанской этики, начало которой положено было восточными подвижниками—*пр. Макаріемъ Великимъ, Діонисіемъ Ареопагитомъ и Максимомъ Исповѣдникомъ*. На Западѣ мистика, учившая о внутреннемъ, таинственномъ единеніи души человѣка съ высочайшимъ благомъ—Богомъ, стала усиливаться съ переводомъ твореній *Діонисія Ареопагита* на латинскій языкъ *Іоанномъ Эригеною* (9-го вѣка). Наиболѣе извѣстными западными мистиками были *Бернардъ Клервоскій, Бонавентура и Ѳома Кемпійскій* (15-го в.); твореніе послѣдняго „О подражаніи Христу“ доселѣ считается лучшею нравоучительною книгою въ католическомъ мірѣ и было переведено на всѣ языки, не исключая и русскаго.

Но собственно христіанская этика, какъ и вообще Богословіе, обязана своимъ образованіемъ въ науку, въ систему, *схоластикамъ*. Такъ, *Абеляръ* (ум. 1142 г.) пишетъ цѣлое философско-богословское введеніе въ науку о нравственности, гдѣ рѣшаются общіе вопросы, что такое грѣхъ, нравственное вмѣненіе и проч., причемъ высказываются мнѣнія, вошедшія послѣ цѣликомъ въ іезуитское нравоученіе. Но болѣе всѣхъ средневѣковыхъ ученыхъ систематикомъ Нравственнаго Богословія надобно считать *Ѳому Аквината* († 1274). Въ основу своей нравоучительной системы, содержащейся во 2-й половинѣ его извѣстной „Summae Theologiae“, Аквинатъ положилъ главныя августиновскія идеи. Общею схемою дѣленія добродѣтелей и пороковъ для Ѳомы послужила аристотелевская. Ученымъ противникомъ Аквината былъ *Дунсъ-Скоттъ* (ум. 1308 г.), который въ противоположность

Ѳомѣ стоялъ за автономію нравственной идеи. Вмѣсто нравственнаго божественнаго закона нормою дѣятельности у него является свободная воля человѣка, которая у разумнаго существа сама движется къ нравственному добру; законъ Божій въ своихъ повелѣніяхъ совпадаетъ съ стремленіемъ разумной воли.

Продолжателями схоластиковъ были такъ называемые *суммисты*, потомъ *казуисты*, изъ которыхъ могутъ быть названы *Раймундъ Пенафортскій* (XIII в.), *Астезанъ* (XIV в.), *Ангелюсъ Клавазіо* (XV в.), *Сильвестръ Пріеріасъ* (современникъ и антагонистъ Лютера) и др. Ихъ „summae casuum conscientiae" были просто алфавитнымъ перечнемъ разныхъ нравственныхъ предметовъ, софистически — юридическимъ опредѣленіемъ количественной величины каждаго поступка. Преувеличенное до грубости ученіе о добрыхъ дѣлахъ, грѣхахъ смертныхъ и простительныхъ, дѣйствіяхъ нравственно безразличныхъ, возможности откупиться отъ грѣховъ, о сверхдолжныхъ заслугахъ—всѣ эти положенія латинскаго богословія, вызвавшія себѣ реакцію въ реформаціи, развиты были суммистами и казуистами.

Съ появленіемъ протестантства, Нравственное Богословіе распадается на *католическое и протестантское*, причемъ при взаимныхъ спорахъ у первыхъ реформаторовъ развивается полемическій элементъ. Самъ *Лютеръ*, главнымъ образомъ, училъ объ оправдывающей вѣрѣ вопреки католическому ученію о дѣлахъ закона; *Меланхтонъ*, классически образованный философъ, смотрѣлъ на христіанскую мораль, какъ на философскую доктрину и въ сочиненіи своемъ: „Loci theologici" излагаетъ на основаніи посланія ап. Павла къ Римлянамъ свои мысли о законѣ, свободѣ человѣка, грѣхѣ, добродѣтели и т. п.,—но ни тотъ, ни другой не оставили цѣльной науки своей конфессіональной этики. Система такой этики является впервые у *реформатовъ*. Первымъ систематикомъ—моралистомъ изъ реформатовъ былъ *Жанъ Кальвинъ Данеусъ* или *Данэй* (ум. 1596 г.), котораго книга „Ethica christiana" построена на суровомъ кальвиновомъ пониманіи христіанства; онъ оправдываетъ внѣшнія мѣры противъ свободы совѣсти и доказываетъ законность смертной казни еретиковъ. Данеусъ въ первый разъ попытался придать наукѣ Нравственнаго Богословія самостоятельное

положеніе въ ряду остальныхъ наукъ и ближайшимъ образомъ въ отношеніи къ Догматическому Богословію. „Какъ въ собственномъ смыслѣ этическая наука“,—говоритъ *Кюбель*,—„и притомъ съ сознаніемъ различія отъ философской этики, христіанская этика выступаетъ на сцену у Данэя“ [1]), Данэй можетъ быть названъ въ нѣкоторомъ смыслѣ отцомъ науки о христіанской нравственности [2]). Что же касается католиковъ, то въ это время у нихъ развивается іезуитская (въ пелагіанскомъ духѣ) мораль, сущность которой состоитъ не въ выясненіи нравственной идеи, а только въ ученіи о внѣшней законоообразности человѣческихъ дѣйствій въ нѣдрахъ видимой церкви и въ поставленіи вмѣсто откровеннаго нравственнаго закона авторитета церковнаго учителя.

Съ XVIII вѣка начинается сближеніе христіанскаго нравоученія съ философіей, и прежде всего съ *Лейбниц-Вольфіанской* философской школой. Во главѣ этого направленія стоятъ протестантскіе богословы, *Буддей и Мозгеймъ*, служившіе долго образцами и для нашихъ русскихъ богослововъ. Послѣдній пользовался особенно большою извѣстностію въ ученомъ мірѣ. Въ своемъ: „Нравоученіи Свящ. Писанія“ (1735 г.) Мозгеймъ старается освободить богословскую науку отъ давленія Вольфіанской философіи и единственнымъ источникомъ христіанскаго нравоученія считаетъ слово Божіе; теоретическая сторона у него превосходна, но богослову не достаетъ знанія жизни и изслѣдованія человѣка; отсюда его книга страдаетъ отвлеченностію и резонерствомъ. Англійскій деистическій моралізмъ и французскій матеріализмъ, ставившіе вмѣсто евангельской любви нравственнымъ началомъ жизни то чувство симпатіи, то благожеланія, то эгоизмъ, то общественное благо, неблагопріятно вліяли на развитіе науки христіанскаго нравоученія. Особенно сильное вліяніе испытала наша наука отъ критической философіи *Канта*. Вмѣсто эвдемонизма и утилитаризма, проводимыхъ англійскимъ и французскимъ моралізмомъ, Кантъ выдвинулъ на первый планъ идею долга, какъ требованія нравственнаго закона, говорящаго человѣку свое категорическое „должно“. Отсюда нравственный законъ получаетъ у него твердость, устойчивость, но съ другой сто-

[1]) *Kübel.* „Christl. Ethik.“ Münch., 1896, 1 Thl., s. 39.

[2]) „Христ. Чт.“ 1896 г., сент.—октябрь, стр. 372 и 378.

роны вмѣсто чувства, какъ нравственнаго мотива, теперь поставлена была холодно-разсудочная идея отвлеченнаго требованія долга; религія явилась слѣдствіемъ нравственности, а не ея началомъ. Богословы—кантіанцы по преимуществу моралисты; въ вѣкъ невѣрія и раціонализма, навѣяннаго деистами, они обратились къ нравственной сторонѣ христіанства, полагая въ ней всю сущность христіанской религіи. Евангеліе, по нимъ, есть лишь рядъ моральныхъ идей; не нравящіяся имъ идеи критиковали и Самого Христа считали не Божественнымъ Учителемъ, а идеальнымъ типомъ, воплотившимъ въ себѣ нравственную идею.

Съ новой теоріей христіанской нравственности въ сочиненіи своемъ „Христіанскіе нравы“ (Die christlich. Sitte“. Berlin, 1843) выступилъ *Шлейермахеръ*. Вмѣсто Кантовской идеи о нравственномъ законѣ, исходнымъ началомъ нравственности полагается христіанское самосознаніе, которое не есть неизмѣнное требованіе, безпрекословное „должно“, а только толчекъ (impuls) къ дѣятельности, свободное „нужно“; нравственность есть, такимъ образомъ, не исполненіе закона, а свободный творческій процессъ, такъ что каждый есть оригинальный нравственный дѣятель, а не безличный экземпляръ, какъ у Канта. Но эта *антропологическая* точка зрѣнія на нравственность въ свою очередь страдала нѣкоторымъ субъективизмомъ и своего рода спекулятивностію, которая непріятно примѣшивается къ простому христіанскому ученію [1]). Такова, напр. „Богословская Этика *Pome* (1848 г. I-е Изд., I—III т.), послѣдователя школы Шлейермахера, гдѣ авторъ рядомъ съ библейскимъ ученіемъ мѣшаетъ мысли гегельянской философіи.

Въ новое время замѣтно стремленіе освободить этику отъ философскихъ теорій, построить ее на строго библейскихъ началахъ, но въ то же время сообщить ей научную твердость. Болѣе замѣчательныя сочиненія этого направленія суть: католическія—*фонъ-Гиршера*, *Риглера*, *Штапфа*, *Зайлера*, *Герінга*, *Коха*, *Лемме*, *Кюбеля*, *Катрейна* и др.; протестантскія—*Сарториуса*, *Шмидта*, *Вуттке*, *Пальмера*, *Мартенсена*, *Кэстлина* и др.

[1]) См. *И. Розановъ*. „Христіанское нравоученіе Шлейермахера“ „Вѣра и Разумъ“ 1895 г. №№ 15, 18, 20, 21, 24; 1896 г. №№ 13, 18, 20. Ср. Ѳ. С. *Орнатскій*. „Ученіе Шлейермахера о религіи“. Кіевъ, 1884 г.

Въ нашемъ отечествѣ долго не было науки о христіанскомъ нравоученіи, и нравоученіе ограничивалось аскетическимъ матеріаломъ, который частію въ цѣломъ видѣ, частію въ отрывкахъ, заимствовался изъ сочиненій св. подвижниковъ и, такимъ образомъ, составлялъ собою сборники нравственно-назидательнаго чтенія. „Добротолюбіе“—первый такой (переводный) сборникъ, приближающійся по методу къ *системѣ* изложенія нравственныхъ истинъ [1]). Среди сочиненій мистиковъ XVIII вѣка, носившихъ причудливыя названія въ родѣ „духовныхъ мостовъ“, „небеснаго ключа“, „лѣствицъ“ и „зеркалъ“, и страдавшихъ мистическою туманностію, отличаются большею трезвостію творенія *св. Тихона Задонскаго* [2]). Въ школахъ по программамъ академій Кіевской и Московской и Лаврской семинаріи существовали курсы Нравственнаго Богословія *Θеофана Прокоповича*, справедливо почитающагося „отцомъ“ нашей науки, и *Θеофилакта Горскаго*, составившаго свою систему („Doctrina de agendis“, изд. 1784 г.) по Буддею. Митрополитъ *Платонъ* (Левшинъ) въ своей „Сокращенной Богословіи“ (1765 г.), въ третьей части: „О законѣ Божіи“, даетъ мѣсто нравоученію. Эта система имѣла у насъ въ свое время чрезвычайный успѣхъ и была принята за руководство въ духовно-учебныхъ заведеніяхъ. Причиною такого успѣха былъ русскій языкъ ея, вмѣсто латинскаго, на которомъ писались тогдашнія системы. Съ преобразованіемъ духовныхъ школъ, богословскія науки стали преподаваться на русскомъ языкѣ и появились печатные труды; къ числу ихъ относится „Дѣятельное Богословіе“ (1821 г.) *Иннокентія Пензенскаго* (Смирнова), державшагося въ своемъ сочиненіи Буддея и Мозгейма. Хорошимъ учебникомъ того времени была почти тождественная по плану книга *о. Іоакима Кочетова*, законоучителя царскосельскаго лицея: „Черты дѣятельнаго ученія вѣры“ (1824 г.), гдѣ все нравоученіе излагается въ строго религіозномъ духѣ; книга написана яснымъ, общедоступнымъ языкомъ и всякое положеніе подкрѣплено текстами, а изрѣдка и ссыл-

[1]) *Славянскій* переводъ въ 2-хъ томахъ греческаго Добротолюбія изданъ Св. Синодомъ въ 1793 году; новый переводъ его въ пяти томахъ принадлежитъ преосвящ. *Θеофану* (Говорову).

[2]) Лучшее и, полное, въ пяти томахъ, собраніе его твореній издано въ Москвѣ. въ 1889 году.

ками на святоотеческую письменность. Въ 1833—1835 годахъ Нравственное Богословіе было предметомъ чтеній въ Кіев. духов. Академіи извѣстнаго церковнаго витіи *Иннокентія Борисова*. Нѣкоторыя изъ этихъ чтеній, о которыхъ существуютъ „восторженные“ отзывы непосредственныхъ „слушателей профессора“, напечатаны въ „Сборникѣ изъ лекцій бывшихъ профессоровъ Кіев. Духов. Академіи: *архимандрита Иннокентія, прот. И. М. Скворцова, П. С. Авсенева (архим. Θеофана)* и *Я. К. Амфитеатрова*, изданномъ Академіей по случаю 50-лѣтняго юбилея ея, 1819—69“. Кіевъ, 1869 г. Въ чтеніяхъ преосвящ. Иннокентія можно найти много новыхъ не только для того, но и для нашего времени, взглядовъ и мѣткихъ мыслей [1]). Программа 1851 года исключила изъ гимназическаго преподаванія нравоученіе, включивъ его какъ составную часть въ катихизисъ, и учебники по этому предмету перестали появляться; оно осталось только въ программѣ дух. семинарій и академій, въ которыхъ составлялись „записки“ по этому предмету, переходившія изъ поколѣнія въ поколѣніе, при чемъ трудно было отмѣтить первоначальную редакцію и самого автора. Эти „записки“ обработаны были ректоромъ Владимір. семинаріи, архим. *Платономъ* (Θивейскимъ) и изданы въ 1854 году подъ заглавіемъ: „Православное Нравственное Богословіе“. Это сочиненіе носитъ на себѣ слѣды построенія нашей науки богословами Московской академіи и Лаврской семинаріи, которые въ свою очередь заимствовали схему построенія у католическаго богослова *Штапфа*. Въ началѣ 60-хъ годовъ явились „Записки по Нравственному православному Богословію“ прот. *П. Θ. Солярскаго* въ 3-хъ томахъ, руководившагося *Риглеромъ* и сильно раздробившаго видовыя проявленія христіанскихъ дѣйствій — добродѣтельныхъ и грѣховныхъ; такъ какъ авторъ на многіе параграфы сдѣлалъ выписки изъ отеческихъ писаній, то книга разрослась въ своемъ объемѣ до размѣровъ обширной „моральной энциклопедіи“ [2]). Впрочемъ, эта нравоучительная система, при

[1]) Въ 1907 году высокопреосвящ *Стефаномъ* даже была издана книга: „Православно-христіанское ученіе по сочиненіямъ Иннокентія, Архіепископа Херсонскаго“ въ двухъ томахъ.

[2]) См. *Іренковъ*. Библіогр. зам „Правосл. Собесѣдникъ“ 1872 г., т. III, стр. 87.

своихъ недостаткахъ, общихъ въ ней съ западными, весьма богата содержаніемъ, написана по недурному плану, стройно и съ большою любовью къ дѣлу. Заслуживаютъ упоминанія здѣсь, какъ плодъ большого богословскаго ума, „Очерки нравственнаго православно-христіанскаго ученія“ проф. Кіев. универ., прот. *Н. А. Θаворова*, изданные впервые въ 1863 году и пользовавшіеся въ свое время большою извѣстностію въ Кіевѣ. Съ введеніемъ въ 1867 году новаго устава въ духовно-учебныхъ заведеніяхъ, явилась и нормальная программа Нрав. Богословія, составленная примѣнительно къ книгѣ о. Солярскаго. По этой программѣ, оставшейся, за малыми исключеніями, и въ уставѣ 1884 г., составлено въ 1872 году „Правосл. Нравствен. Богословіе“ прот. *І. Халколиванова*, которое учебнымъ комитетомъ не признано, впрочемъ, учебникомъ, а только рекомендовано въ качествѣ учебнаго пособія. Много хорошаго есть въ „Правосл. Нравств. Богословіи“ (1885 г.) архим. *Гавріила*. Эта чрезвычайно большая книга (951 стр.) во многихъ мѣстахъ отзывается академическими чтеніями, а въ другихъ крайне проста и кратка. Въ 1890 году вышло „Православно-христіанское Нравств. Богословіе“ ч. 1-я, (трудъ не оконченъ), прот. *Н. Каменскаго* (впослѣдствіи архіепископа *Никанора*). Эта учебная книга производитъ до извѣстной степени пріятное впечатлѣніе. „Опытъ Правосл. Нравств. Богословія“ *Ив. Пятницкаго* (1890 г.) болѣе подходитъ къ цѣли, чѣмъ указанныя нами предъ этимъ учебныя книги. Обращаютъ на себя вниманіе классическіе „опыты аскетики“, принадлежащіе *еп. Θеофану*, этому *колоссу—моралисту:* „Начертаніе христіанскаго нравоученія“, (1891 г.) и „Путь ко спасенію“ (1875 г.). Первая книга, по заявленію самого преосвящ. автора, составляетъ систематическій сводъ его же „Писемъ о христіанской жизни“ 3-го и 4-го выпусковъ, а вторая книга—заключительное прибавленіе къ этимъ „Письмамъ“[1]). Довольно распространеннымъ въ духов. семинаріяхъ учебникомъ является „Православно-христіан. Нравств. Богословіе“ *А. Покровскаго* (1891 г.). Учебная книга проф. *М. А. Олесницкаго:* „Нравственное Богословіе или христ. ученіе о нравственности“ (1892 г.), при скромномъ своемъ видѣ, является весьма цѣнною: авторъ съ успѣхомъ

[1]) О высокомъ достоинствѣ нравоучительныхъ трудовъ еп. Θеофана см. отзывъ *Н. Егорова* въ „Православ. Собесѣдникѣ“ 1900 г., февр.

построилъ христіанское нравоученіе не только на строго библейскихъ и церковныхъ началахъ, но вмѣстѣ и сообщилъ ему научную форму и научную твердость. Тому же автору принадлежитъ и болѣе обширный трудъ: „Изъ системы христіанскаго нравоученія“ (1896 г.), гдѣ предметы нравоученія подвергаются болѣе глубокому и широкому разсмотрѣнію [1]). Въ 1899 году вышла въ свѣтъ книга *С. Никитскаго*: „Ученіе христ. правосл. Церкви о нравственности или Нравств. Богословіе“ Вып. I. Содержательность этой книги не подлежитъ сомнѣнію. Стремленіе автора сообщить здѣсь по возможности новѣйшія научныя данныя также неоспоримо. Въ научномъ отношеніи выше всѣхъ перечисленныхъ системъ „Православно-христіанское ученіе о нравственности“ о. протопресвитера *І. Л. Янышева* (1906 г. Изд. 2-е). Это—лекціи, читанныя имъ студентамъ СПБ. д. Академіи, а затѣмъ изданныя (впервые) однимъ изъ слушателей автора—проф. *А. Ѳ. Гусевымъ* въ 1887 г. Предварительно онѣ печатались на страницахъ „Правосл. Обозрѣнія“ за 1886 годъ. По глубинѣ анализа моральныхъ явленій, по ясности и основательности опредѣленій существа и условій нравственной жизни, по самому изложенію своему, точному и изящному—это трудъ классическій, самобытный и пока у насъ въ Россіи единственный [2]). Вотъ и все существенное, что мы имѣемъ по Нравственному Богословію [3]).

---

[1]) Прекрасный отзывъ объ этихъ книгахъ проф. Олесницкаго помѣщенъ въ „Трудахъ Кіев. Духов. Академіи“ 1911 г., февраль, стр. 309—311.

[2]) См. Проф. *А. А. Бронзовъ*. „Что сдѣлалъ для Нравственнаго Богословія Янышевъ?“, „Церков. Вѣстникъ“ 1900 г. № 40; Проф. *Тарѣевъ*. „Памяти моралиста Янышева“. „Богословскій Вѣстникъ“ 1910 г., іюль—августъ, сентябрь.

[3]) По исторіи западной христіанской этики см. сочиненія: *проф. І. И. Гренкова*, „Первоначальное происхожденіе науки о христ. нравоученіи и краткая ея исторія“. („Правосл. Собесѣдникъ“ 1875 г., апрѣль) и „Главныя направленія нѣмецкаго богословія XIX вѣка“. Выпускъ 1-й отъ Шлейермахера до Штрауса“. Казань, 1882 г.; *Н. Ланге*, „Исторія нравственныхъ идей XIX вѣка“, ч. 1-я „Нѣмецкія ученія“. Спб. 1888 г.; *Лютарда*, „Geschichte der christlichen Ethik“ (Erste Halfte 1888, Zweit. Hälfte. Leipzig, 1893) и „Kompendium der theologischen Ethik“ (2 Anf. Leipzig, 1898); *Гасса*, „Geschichte der christlichen Ethik“ (Erster Band Berlin, 1881, Sweit. Band. Berlin, 1886—87); *Циглера*, „Geschichte der christlichen Ethik“. (Stassburg, 1886); *Іодля Фридр.*,

VII.

Источники, методъ и раздѣленіе науки Нравственнаго Богословія.

Если Нравственное Богословіе, въ отличіе отъ нравственной философіи, познавательнымъ принципомъ которой служитъ естественный разумъ человѣка, главнымъ образомъ, опирается на сверхъестественное Божественное Откровеніе, то, поэтому, главнымъ источникомъ его, какъ науки, являются источники самаго же *Божественнаго Откровенія*, въ которомъ Богъ открылъ намъ „тайну Своей воли“ (Ефес. 1, 9),—т. е. *свящ. Писаніе* и *свящ. Преданіе*. Господь І. Христосъ свидѣтельствуетъ: „Слова, которыя говорю Я вамъ, суть духъ и жизнь“ (Іоан. 6, 63). „Священныя писанія“, по словамъ ап. Павла, „могутъ умудрить“ насъ „во спасеніе вѣрою въ Христа Іисуса“ (2 Тим. 3, 15); „все Писаніе боговдохновенно и полезно для наученія, для обличенія, для исправленія, для наставленія въ праведности; да будетъ совершенъ Божій человѣкъ, ко всякому доброму дѣлу приготовленъ“ (ст. 16, 17). „Какъ тотъ, кто хочетъ изучать мудрость міра“,—пишетъ *св Ипполитъ*, ученикъ *св. Иринея Лионскаго*,—„не иначе можетъ достигнуть сего, какъ изученіемъ философовъ; такъ, если хотимъ изучать благочестіе, достойное Бога, не иначе, какъ изъ Божественныхъ писаній должны изучать его“ („Противъ ересей“ кн. 10, гл. 9). Св. *Василій Великій* пишетъ: „Самый главный путь, которымъ отыскиваемъ то, къ чему обязываетъ насъ долгъ, есть изученіе богодухновенныхъ Писаній, потому что въ нихъ житія блаженныхъ мужей, представленныя въ письменахъ, подобно

„Исторія этики въ новой философіи“ (М. т. I—II, 1896—98 г.г., интересенъ собственно второй томъ); *Фулье Альфр.*, „Критика новѣйшихъ системъ морали“. Спб. 1898 г.; *Гюйо М.*, „Исторія и критика современныхъ англійскихъ ученій о нравственности“. Спб. 1898 г.; *Sigwick'a*. „OutIines of the History of Ethics for english readers“. Lond. 1896 и др. Прекрасная спеціальная монографія, посвященная исторіи русской христ. этики, принадлежитъ проф. *А. І Бронзову:* „Нравственное Богословіе въ Россіи въ теченіе XIX вѣка“. Спб. 1901 г. Ср. высокопреосв. *Стефана*, „Къ вопросу о системѣ православнаго христіанскаго нравоученія“. Могилевъ на Днѣпрѣ, 1910 г., стр. 1—242; его же „Задача, содержаніе и планъ системы православно-христіанскаго нравоученія“. Симбирскъ, 1894 г., стр. 3—74.

какимъ-то одушевленнымъ картинамъ жизни по Богу, предлагаются намъ для подражанія добрымъ дѣламъ“ [1]).

Вмѣстѣ съ свящ. Писаніемъ въ ученіи о нравственности, „нужно держаться“,—выражаясь словами св. *Епифанія*, —„и преданія, ибо невозможно обрѣсти все въ однихъ писаніяхъ; святѣйшіе апостолы одно оставили въ писаніи, другое въ преданіи“ (Haeres, 60, cap. 6). Св. *Василій Великій* объ этомъ пишетъ: „изъ догматовъ... иные имѣемъ въ ученіи, изложенномъ въ Писаніи, а другіе, дошедшіе до насъ отъ апостольскаго преданія, пріяли мы въ тайнѣ. Но тѣ и другіе имѣютъ одинаковую силу для *благочестія*“ [2]). Потому-то ап. Павелъ убѣждалъ вѣрующихъ: „стойте и держите преданія, которымъ вы научены или *словомъ*, или посланіемъ нашимъ“ (2 Θесс. 2, 15. Ср. 1 Кор. 11, 2). Кромѣ необходимаго восполненія свящ. Писанія Преданіемъ, мы въ послѣднемъ находимъ еще высокіе образцы благочестія въ лицѣ св. отцовъ Церкви, хранителей и носителей апостольскаго преданія, много подвизавшихся на пути добродѣтели, очищавшихъ себя отъ страстей и становившихся чрезъ то друзьями и угодниками Божіими [3]). Касательно свящ. Преданія, какъ источника нашей науки, надобно замѣтить, что при пользованіи имъ важны не столько отрывочныя выдержки изъ твореній отцовъ Церкви, сколько цѣлостное нравственное міросозерцаніе того или другого св. отца и такой же взглядъ его по каждому отдѣльному вопросу. Къ сожалѣнію, доселѣ у насъ, при разрѣшеніи тѣхъ или иныхъ нравственныхъ проблемъ, мало принимается во вниманіе святоотеческое ученіе. Впрочемъ, „поле свящ. Преданія, по выраженію о. протопресв. І. Л. Янышева, *относительно нравственнаго ученія* необозримо, и притомъ пока

---

[1]) Творенія, ч. VI. Серг. Посадъ, 1892 г., стр. 10—11.

[2]) Творенія, ч. III. М. 1891 г., стр 269.

[3]) „Какъ живописцы“,—говоритъ св. *Василій Великій* о таковыхъ образцахъ благочестія,—„когда пишутъ картину съ картины, часто всматриваясь въ подлинникъ, стараются черты его перенести въ свое произведеніе: такъ и возревновавшій о томъ, чтобы сдѣлаться совершеннымъ во всѣхъ частяхъ добродѣтели, долженъ при всякомъ случаѣ всматриваться въ житія святыхъ, какъ бы въ движущіяся и дѣйствующія какія изваянія, и что въ нихъ добраго, то чрезъ подражаніе дѣлаетъ своимъ“ (Творенія, тамъ же).

мало воздѣлано наукой“ [1]), хотя на инославномъ Западѣ уже давно обращено самое серьезное вниманіе на эту сторону дѣла [2]).

Если, далѣе, христіанскія нравственныя истины открыты намъ Богомъ, чтобы мы осуществляли ихъ въ своей жизни, для достиженія возможной степени нравственнаго совершенства, не въ виду только присущаго имъ Божественнаго авторитета, но и по влеченію къ нимъ нашего собственнаго сердца; то отсюда открывается сродство этихъ истинъ человѣческому духу и полное согласіе ихъ съ естественными основами, заложенными Создателемъ въ самую душу нашу, такъ что онѣ въ этомъ отношеніи не привносятъ въ нее ничего неестественнаго, а лишь будятъ въ насъ то, что въ нашей душѣ уже есть, но что какъ бы только дремлетъ въ ней (Втор. 3, 11—14). Вотъ почему ученіе о нравственности, разсматривать ли ее, какъ извѣстное настроеніе воли, соединенное съ извѣстными чувствованіями, или какъ внѣшнее выраженіе этого настроенія и этихъ чувствованій, не можетъ быть намъ вполнѣ понятно безъ сознанія движеній своей собственной воли и чувства, или, что тоже, безъ *самонаблюденія и самосознанія.* Ап. Павелъ указываетъ на этотъ именно источникъ христіанскаго нравоученія, когда спрашиваетъ: „кто изъ человѣковъ знаетъ, что въ человѣкѣ, кромѣ духа человѣческаго, живущаго въ немъ“? (1 Кор. 2, 11). Въ сердцѣ человѣка, какъ исходищѣ его духовной жизни, и Самъ Спаситель указываетъ источникъ всего нравственно добраго и злого: „изъ сердца исходятъ злые помыслы, убійства, прелюбодѣянія, любодѣянія, кражи, лжесвидѣтельства, хуленія“ (Мѳ. 15, 19). Источникъ же этотъ, кромѣ всевѣдущаго Бога (1 Іоан. 3, 20), доступенъ только нашему самонаблюденію. Поэтому всѣ науки антропологическія и философскія, т. е. тѣ, которыя черпаютъ свой матеріалъ преимущественно изъ фактовъ самонаблюденія, составляютъ непосредственный послѣ откровенія источникъ для Нравственнаго Богословія.

Указаніемъ этого послѣдняго источника опредѣляется

---

[1]) „Православно-христ. ученіе о нравственности“. Спб. 1906 г., стр. 21.

[2]) Объ откровеніи, какъ главнымъ источникѣ христіанскаго нравоученія, см. *Köstlin,* „Christliche Ethik“, s. 19—23.

и *методъ* Нравственнаго Богословія. Онъ, въ отличіе отъ метода Догматики, вноситъ въ область христіанской этики въ значительной степени раціональный элементъ и научные пріемы изслѣдованія.

Значительная свобода разума въ рѣшеніи нравственныхъ вопросовъ, сравнительно съ вопросами догматическими, обусловливается самою природою тѣхъ и другихъ. Догматы вѣры, какъ истины, относящіяся къ премірному Божественному Существу, „живущему въ свѣтѣ неприступномъ“. (1 Тим. 4, 16), не могутъ давать для спекулятивнаго изслѣдованія такъ много матеріала, какъ истины нравственныя. Въ области христіанскаго вѣроученія, въ силу свойствъ самого предмета, дѣятельности мысли и разума остается сравнительно немного мѣста. Между религіозными догматами—большинство такихъ, которые извѣстны только изъ откровенія: ни дойти до нихъ, пока они не были даны, ни вполнѣ постигнуть ихъ, когда они уже даны, разумъ нашъ не имѣетъ возможности. Такія истины христіанскаго вѣроученія принимаются только вѣрою. Разумъ можетъ разъяснить лишь основанія, на которыхъ принимаетъ ихъ вѣрующій, раскрывать ихъ внутреннее содержаніе, уяснить ихъ смыслъ и взаимоотношеніе. Въ иномъ положеніи находятся вопросы христіанскаго нравоученія. Нравственныя истины могутъ быть изучаемы и уясняемы до безконечности путемъ сопоставленія ихъ съ данными общечеловѣческаго сознанія.

И это тѣмъ болѣе, что проблемы морали не были въ свое время разработаны Церковью и не получили въ ней точной формулировки. Въ эпоху вселенскихъ соборовъ, когда раскрывались основы христіанской вѣры, главное вниманіе св. отцовъ было обращено на рѣшеніе догматическихъ вопросовъ. Въ то время какъ по каждому изъ послѣднихъ существуетъ опредѣленное церковное ученіе, по многимъ вопросамъ христіанской нравственности могутъ быть составляемы лишь частныя *богословскія мнѣнія*. Ни въ одной символической книгѣ нашей православной Церкви [1]), нельзя

[1]) Двѣ древнѣйшія изъ нихъ: „Православное исповѣданіе восточной каѳолической Церкви“ и „Посланіе восточныхъ патріарховъ“ принадлежатъ всей православной Церкви, а новѣйшая: „Пространный Христіанскій Катихизисъ“—собственно русской, хотя онъ пользуется великимъ уваженіемъ и на всемъ Востокѣ.

найти *прямого* указанія на то, каковы, напр., условія нравственнаго вмѣненія, возможны ли нравственно-безразличныя дѣйствія, какъ слѣдуетъ поступать при столкновеніи обязанностей, какой изъ формъ благотворительности слѣдуетъ отдать предпочтеніе—общественной или частной, какъ смотрѣть на войну и дуэль, каково отношеніе христіанства къ соціализму, къ различнымъ видамъ общественно-государственной организаціи, къ такъ называемой общественности и культурѣ и т. п. Рѣшать всѣ эти вопросы Нравственное Богословіе должно самостоятельно, непосредственно на основаніи слова Божія. Но чтобы можно было сдѣлать изъ свящ. Писанія и свящ. Преданія правильные выводы въ примѣненіи къ безконечно разнообразнымъ явленіямъ нравственной жизни, необходимы общенаучныя соображенія разума. Отсюда дедуктивный *методъ* въ Нравственномъ Богословіи имѣетъ меньшее приложеніе, чѣмъ въ Догматикѣ. Въ послѣдней требуется только правильно понять, уяснить и изложить церковное ученіе, какъ нѣчто данное въ словѣ Божіемъ, между тѣмъ какъ въ первомъ на основаніи свящ. Писанія и свящ. Преданія надобно еще найти, какъ слѣдуетъ думать по тому или другому моральному вопросу [1]).

Наконецъ, примѣненіе научнаго метода въ Нравственномъ Богословіи, какъ и вообще внесеніе въ него раціональныхъ пріемовъ изслѣдованія, требуется современными *апологетическими* задачами этой науки. Миновало то время, когда христіанскія нравственныя истины нуждались почти только въ одномъ положительномъ ихъ раскрытіи, въ одномъ систематическомъ ихъ изложеніи, хотя бы и съ достаточнымъ углубленіемъ въ ихъ внутренній смыслъ и на высотѣ научныхъ о каждой изъ нихъ данныхъ. Къ намъ широкою волною вливаются теперь съ Запада разныя гнилыя ученія о нравственности, изъ которыхъ, такъ называемый, *утилитаризмъ*, кажется, находитъ себѣ особенно много послѣдователей. Иные изъ утилитаристовъ видятъ въ немъ какъ будто какое-то нравственное открытіе, способное произвесть благодѣтельный переворотъ въ направленіи человѣческой жизни, тогда какъ на самомъ дѣлѣ имъ подрывается нравственность въ самомъ корнѣ ея. Это утилитаристическое ученіе, трактующее о

[1]) *П. В. Левитовъ.* „Введеніе въ христ. Нравственное Богословіе“, „Христ. Чт.“ 1909 г., февраль, стр. 287.

нравственности, какъ о чемъ-то „случайномъ“, не связанномъ непосредственно съ нашимъ существомъ и придуманномъ лишь для обузданія человѣческаго эгоизма, съ появленіемъ, такъ называемаго, *дарвинизма*, нашло для себя новую точку опоры въ эволюціонной этикѣ *Герберта Спенсера*, *Летурно* [1]) и др. Кому, наконецъ, не извѣстенъ душевно больной философъ-моралистъ *Ницше*, признающій право за однимъ животнымъ эгоизмомъ и нагло насмѣхающійся надъ всѣмъ, что такъ или иначе говоритъ о любви къ людямъ [2])? Не говоримъ уже о пресловутомъ монистѣ *Геккелѣ* и нашемъ *Л. Толстомъ* съ его пятью заповѣдями и сонатой. Апологетическія задачи Нравственнаго Богословія, однакожъ, этими ученіями не исчерпываются. Такъ, нынѣ нельзя не считаться еще съ воззрѣніемъ, что будто бы христіанское ученіе о нравственности есть только лишь завершеніе древней греко-римской морали, морали нѣкоторыхъ іудейскихъ сектъ и даже буддизма. Изъ сказаннаго нами уже ясно можно видѣть, какъ важно, при научныхъ запросахъ нашего времени, примѣненіе апологетическаго и, слѣдовательно, раціональнаго метода въ наукѣ Нравственнаго Богословія.

Само собою разумѣется, что нравственныя истины нашею наукою должны излагаться въ такомъ порядкѣ, какой указывается естественною связью ихъ между собою, т. е. чтобы онѣ одна другую поясняли и восполняли, а въ общемъ составляли одно систематическое цѣлое или *науку*. Ибо „нравственныя истины, предложенныя въ связи и послѣдовательности, дѣлаются понятнѣе для ума, тверже сохраняются въ памяти и сильнѣе могутъ дѣйствовать на волю“; „проистекая изъ одного начала и слѣдуя въ неразрывной связи, онѣ взаимно объясняютъ себя, напоминаютъ и подкрѣпляютъ“ [3]).

Между тѣмъ есть моралисты, которые готовы отрицать всякое *научное* значеніе за Нравственнымъ Богословіемъ. Общее основаніе, изъ котораго выходятъ эти моралисты въ отрицаніи научнаго метода за нашею наукою, заключается

---

[1]) См. его „Прогрессъ нравственности“. СПБ. 1882 г.

[2]) См. нашу книгу „Современное декаденство и христіанство“, стр. 21—24; 47—49 и др.

[3]) „Прав. Нрав. Бог.“, *м Платона*, стр. 8; *еп. Θеофана*, „Начертаніе хр. нравоученія“, стр. 5.

въ томъ, что она указываетъ принципъ нравственной оцѣнки поступковъ не въ человѣческой природѣ, а въ томъ, что выше ея, въ откровеніи [1]). Но здѣсь упускается изъ виду то соображеніе, что нравственный идеалъ, начертанный въ откровенномъ законѣ Божіемъ, является въ то же время, какъ мы знаемъ, внутреннею потребностію нравственной природы человѣка. Откровенный нравственный законъ служитъ истолкованіемъ естественнаго нравственнаго закона и на него опирается. Отсюда задача науки Нравственнаго Богословія, какъ тоже намъ извѣстно, состоитъ не въ томъ только, чтобы систематически изложить христіанское ученіе о нравственности, но и изслѣдовать психологическую природу нравственности, раскрыть ученіе о нравственной природѣ человѣка и его силахъ въ точномъ соотвѣтствіи ихъ съ требованіями откровеннаго нравственнаго закона. Такимъ образомъ Нравственное Богословіе, проникая въ тайны духовной жизни и дѣятельности человѣка, весьма близко подходитъ къ источникамъ, гдѣ послѣдняя непосредственно зарождается [2]). Такое чисто психологическое изученіе нравственности, ея природы, законовъ и условій ея возникновенія и существованія, и возвышаетъ Нравственное Богословіе на степень науки въ собственномъ смыслѣ слова.

Совершенно ложно и то мнѣніе, будто наука христіанской нравственности не имѣетъ собственнаго своего содержанія. То, что она можетъ почерпать свой матеріалъ изъ многихъ наукъ, вовсе не отрицаетъ ея содержательности, а, напротивъ, указываетъ на осебенное ея значеніе, такъ какъ она все сводитъ къ образованію центральной духовной силы въ человѣкѣ, т. е., его свободной *воли*.

Изъ даннаго нами въ своемъ мѣстѣ опредѣленія Нравственнаго Богословія, какъ науки, а равно изъ самого понятія о нравственности, открываются и главныя *части*, на которыя наша наука можетъ быть *раздѣлена*. Такъ какъ наука Нравственнаго Богословія есть систематическое изложеніе христіанскаго ученія не только о нравственномъ

---

[1]) *Г. Гефдингъ*. „Этика или наука о нравственности". Перев. *Л. Е. Оболенскаго*. СПБ. 1899 г., стр. 9. Ср. „Правосл. Собес." 1873 г., т. I, стр. 136.

[2]) *К. Д. Кавелина*, „Задачи этики" въ „Собраніи сочиненій" его, т. III. СПБ. 1899 г., стр. 908—909.

законѣ Божіемъ, какъ общей нормѣ человѣческой дѣятельности, но и о частныхъ нравственныхъ отношеніяхъ и обязанностяхъ человѣка-христіанина,—такъ какъ, далѣе, нравственность есть не только извѣстное *настроеніе воли* и состояніе *чувства*, но есть вмѣстѣ такое *внутреннее* настроеніе и чувство, которыя непремѣнно выражаются во *внѣшней* его жизни и дѣятельности: то, поэтому, нашу науку можно раздѣлить на слѣдующія *три* части: 1) на ученіе, какъ о *внутренней* сущности *нравственности вообще*, насколько она выражена въ *естественномъ* нравственномъ законѣ, написанномъ на сердцахъ *всѣхъ* людей, такъ и объ *общихъ* началахъ *христіанской* нравственности, какъ они раскрыты въ словѣ Божіемъ; 2) на ученіе о *внѣшнемъ* выраженіи нравственнаго настроенія христіанина въ разнообразныхъ видахъ *частныхъ* отношеній и обязанностей его, какъ *индивидуума*, по отношенію къ Богу, себѣ самому и ближнимъ,—отношеній и обязанностей, которыя сами собой вытекаютъ изъ общихъ началъ христіанской нравственности; и 3) на ученіе о христіанскихъ началахъ нравственности *общественной*, содержащихъ въ себѣ болѣе частныя начала, или правила жизни семейной, гражданской и церковной, которыя также составляютъ, конечно, только приложенія общихъ началъ христіанской нравственности.

ЧАСТЬ ПЕРВАЯ.

О внутренней сущности нравственности вообще и объ общихъ началахъ нравственности христіанской.

VIII.

Свобода воли человѣческой.

Свобода, какъ основная черта или условіе нравственной природы и дѣятельности человѣка. — Бытіе въ человѣкѣ свободы, какъ силы нравственнаго самоопредѣленія.—Индетерминизмъ и детерминизмъ.— Побужденіе не исключаетъ собою свободы. — Нравственная статистика.—Свобода, какъ творческая причина нашихъ дѣйствій.—Истинная свобода — нравственная свобода.—Сущность нравственной свободы состоитъ въ стремленіи къ высочайшему нравственному благу.

Всякій нравственный поступокъ необходимо предполагаетъ *свободное* дѣйствіе, управляемое сознаніемъ *законности* дѣла. Гдѣ нѣтъ такой свободы въ дѣйствіи и такого сознанія, тамъ нѣтъ въ собственномъ смыслѣ ничего нравственнаго. Поэтому въ основѣ нравственнаго поведенія нашего лежатъ: способность опредѣлять себя къ дѣятельности, или *свободная воля*, и сознаніе того, что должно и чего не должно дѣлать, или, что тоже, внутренній *нравственный законъ*.

Итакъ, первое условіе или черта нравственной жизни и дѣятельности человѣка есть его *свобода*. Она есть ничто иное, какъ сила нашего самоопредѣленія, удерживающая наши хотѣнія и дѣйствія или усиливающая ихъ, останавливающая нашу волю или возбуждающая ее къ дѣятельности. Прекрасно нѣкоторые моралисты приравниваютъ интенсивность этой силы, по крайней мѣрѣ, въ нравственно развитомъ человѣкѣ, къ математической формулѣ умноженія: $5 \times 5 = 25$. То есть, по ихъ мнѣнію, самоопредѣленіе, вытекающее изъ свободы, усиливаетъ или ослабляетъ наши хотѣнія и дѣйствія на подобіе того, какъ увеличиваются

или уменьшаются произведенія при посредствѣ данныхъ сомножителей; между тѣмъ какъ интенсивность естественныхъ расположеній, при данныхъ мотивахъ ихъ проявленія, увеличивается или уменьшается только пропорціонально математической формулѣ сложенія: $5+5=10$.

Эта сила нравственнаго самоопредѣленія или свобода, прежде всего, сообщаетъ *моральный характеръ* всѣмъ нашимъ поступкамъ. За наше дѣйствіе или бездѣйствіе насъ могутъ настолько хвалить или порицать, награждать или наказывать, насколько мы были при этомъ *свободны*. Отправленія другихъ способностей нашей души, напр., внѣшнихъ чувствъ, настолько *нравственны*, насколько находятся подъ властью свободной воли, и эта послѣдняя распоряжается и руководитъ ими. Это самое надобно сказать о нравственныхъ качествахъ и внѣшнихъ поступковъ нашихъ, которые именно настолько нравственно-цѣнны, насколько имѣютъ свое начало въ свободной волѣ. Если воля, изъ которой они проистекаютъ, добра, то и они будутъ добры, иначе будутъ дурны. О нравственной цѣнности поведенія человѣка можно говорить лишь при условіи его свободы. Чѣмъ больше свободы въ томъ или другомъ человѣческомъ поступкѣ, тѣмъ высшую моральную цѣнность имѣетъ онъ. Этотъ принципъ лежитъ и въ основѣ права: сила мотива къ тому или иному преступленію служитъ обычно основаніемъ къ смягченію наказанія, такъ какъ она уменьшаетъ степень свободы, а, слѣдовательно, и отвѣтственности. Тѣмъ болѣе свобода составляетъ необходимое условіе и предположеніе нравственности. „Для нравственной жизни человѣка“,—скажемъ словами *К. Ушинскаго*,—„свобода также необходима, какъ кислородъ для физической“ [1]). По словамъ высокопреосвящ. *Антонія* (Храповицкаго), „сознаніе свободы составляетъ необходимое условіе нравственной жизни и входитъ непосредственно во всѣ нравственныя интуиціи. Она есть та красная нить, которая связываетъ въ одно цѣлое всю нравственную область и отличаетъ ее отъ всякаго другого рода дѣятельности, именно, какъ нравственную“ [2]). Если нѣтъ свободы, нѣтъ и

---

[1]) „Человѣкъ, какъ предметъ воспитанія“. Изд. 4, т. II. Спб. 1879 г., стр. 358.

[2]) „Психологическія данныя въ пользу свободы воли и нравственной отвѣтственности“, Изд. 2. Спб. 1888 г., стр. 114.

нравственности. Почему такъ?—Ясно. Дѣйствіе, совершаемое по необходимости, не можетъ имѣть нравственной цѣны, какъ не имѣетъ ея, напр., паденіе черепицы, оторванной отъ крыши дома бурею, или наклоненіе вѣтвей дерева въ сторону, куда дуетъ вѣтеръ. Біеніе сердца, кровообращеніе, пищевареніе и пр. процессы тѣлесные точно также не подлежатъ нравственной оцѣнкѣ, потому что совершаются помимо свободы [1]). Съ другой стороны, дѣйствіе, вызываемое необходимостію, не можетъ быть намъ вмѣняемо: мы не отвѣчаемъ за него, каково бы оно ни было,—худо ли, хорошо ли. Самое различіе между нравственнымъ и безнравственнымъ исчезаетъ для насъ съ отрицаніемъ свободы: тогда оправдывается всякое дѣйствіе человѣка, какъ бы оно ни было безнравственно, потому что всѣ дѣйствія его становятся одинаково необходимыми. Заслуга выдѣленія свободной воли, какъ органа нравственной дѣятельности, принадлежитъ *Аристотелю*, который, въ противоположность Сократу, училъ, что добродѣтель заключается не въ знаніи, а въ доброй волѣ. Это положеніе—одно изъ величайшихъ открытій философіи. Благодаря ему въ первый разъ была выдѣлена изъ всей области науки *этика*, какъ и самый этотъ терминъ (τὰ ἠθικά) былъ впервые введенъ Аристотелемъ же [2]).

Но свобода не только сообщаетъ моральный характеръ нашимъ поступкамъ, но еще *даетъ бытіе нашей личности*. То, что мы называемъ нашею свободою, т. е. силою или энергіею самоопредѣленія, есть принадлежность не воли, какъ совокупности хотѣній, и не разсудка или ума, какъ совокупности знаній, и не сердца, какъ совокупности чувствованій, а нашего *я*, нашей личности, для которой и хотѣнія и знанія и чувствованія суть только орудія ея нравственной жизни. Совокупность нашихъ душевныхъ отправленій составляетъ периферію, но не центръ нашей внутренней жизни, составляетъ духовный организмъ нашего *я*, но не самое *я*, организмъ нашей личности, но не самую сущность личности. Если нѣкоторые философы и богословы

---

[1]) Архим. *Сергій*. „О нравственности вообще". „Христ. чтеніе" 1900 г., декабрь, стр. 890.

[2]) *Ив. Николинъ*. „Что такое нравственность?". М. 1908 г., стр. 11.

утверждаютъ, что воля есть собственно корень человѣческой личности (*Шопенгауэръ*, а также *Юл. Мюллеръ*), что „она первооснова человѣческаго существа“, то это справедливо относительно собственно не воли, а нашей свободы, или, что тоже, нашей личности. Безъ свободы мы были бы особями или индивидуумами, но не личностями,—живыми тварями, но не человѣческими существами. Ибо личность есть не только центръ сознанія, которое всегда пассивно и связано закономъ необходимости, но именно постоянно развивающаяся сила самоопредѣленія, сама въ себѣ носящая законъ своей дѣятельности, сама сознающая согласіе или несогласіе свое съ этимъ закономъ, сама созидающая свои собственныя нравственныя качества или достоинства.

Но свобода не только даетъ бытіе нашей личности; она еще сообщаетъ и *индивидуальныя особенности* нашей личности. Неразумное существо отличается отъ другихъ подобныхъ существъ своего рода не какими-либо особенностями, но тѣмъ, что оно имѣетъ внѣшнее, случайное отличіе,—въ сущности же каждый индивидуумъ такой-же экземпляръ одного и того же рода, какъ и другіе, и есть повтореніе одного и того же бытія. Напротивъ того, каждый личный духъ, свободно осуществляя цѣли своей жизни, вмѣстѣ съ тѣмъ пріобрѣтаетъ извѣстную, исключительную особенность —свою собственную отличительную личность, имѣющую цѣль бытія своего не въ родѣ только, но и, главнымъ образомъ, въ себѣ самой. Этой личной особенности духъ нашъ не получаетъ отъ природы и не достигаетъ такимъ развитіемъ, какое свойственно живымъ неразумнымъ тварямъ. Она условливается нашею свободою, нашею дѣятельностію при данныхъ условіяхъ мѣста и времени, нашимъ свободнымъ творчествомъ; поэтому дитя уже съ самаго начала жизни получаетъ разумное расположеніе и призваніе быть особенною личностію, каждый изъ насъ съ самаго начала призывается не только быть носителемъ общечеловѣческаго достоинства, но и быть творцомъ индивидуальныхъ особенностей своей личности. Поэтому пессимистическій детерминизмъ, допускающій *природное* различіе личностей, или мнимо-художественная красота, усматриваемая Шлейермахеромъ въ *натурально*-нравственномъ разнообразіи лицъ и народовъ, предва-

ряющая *личный* трудъ самообразованія [1]), одинаково претятъ нравственному чувству, вводятъ *партикуляризмъ, кастацію,* приводятъ къ противорѣчіямъ, заставляя признать даромъ *природы* то, чего нѣтъ въ самой природѣ, и глубоко возстаютъ противъ премудрости и благости Божіей, такъ какъ при такихъ воззрѣніяхъ всякое зло въ нравственной жизни личности надобно относить къ Богу, какъ его первоисточнику.

Итакъ, свобода сообщаетъ моральный характеръ нашимъ поступкамъ, даетъ бытіе человѣческой личности и сообщаетъ индивидуальныя особенности нашей личности.

Принимая во вниманіе все выше сказанное, большинство понимаютъ свободу воли собственно, какъ *свободу дѣйствія подъ условіемъ хотѣнія,* т. е. какъ свободу поступать согласно съ собственнымъ хотѣніемъ. *Бытіе* въ человѣкѣ такого рода свободы обыкновенно доказываютъ тѣми несомнѣнными фактами, что человѣка иногда никакія внѣшнія силы не могутъ принудить къ какимъ-либо нежеланнымъ ему поступкамъ, и что, напротивъ, для осуществленія своихъ желаній человѣкъ часто побѣждаетъ всѣ матеріальныя, внѣшнія препятствія, какъ это видно на примѣрѣ религіозныхъ мучениковъ (Пѣснь Пѣсн. 8, 6—7), а равно всѣхъ пострадавшихъ за ту или другую идею. Въ послѣднемъ случаѣ достаточно вспомнить, напр., геройскіе подвиги во время войны хотя бы прославленнаго римскаго героя-мученика *Муція Сцеволы,* который, желая показать непріятелямъ, съ какими людьми имъ придется имѣть дѣло, положилъ свою руку въ огонь для сожженія. Но эти факты служатъ доказательствомъ собственно не свободы воли, но единственно крайней степени и напряженности хотѣнія, силы, крѣпости и интенсивности его. Самое же хотѣніе или желаніе, преодолѣвающее всѣ внѣшнія препятствія, въ своей обширности, силѣ и напряженности, можетъ быть, не есть дѣло *добровольности* человѣка [2]), но плодъ и выраженіе его природы, или его

[1]) См. его „Philosoph. Sitte", изд. Кирхмана. 1882 г., § 259. p. 352, 374, 408 и др. О христіанскомъ нравоученіи Шлейермахера см. статьи *И. Розанова* въ ж. „Вѣра и Разумъ" за 1895 г., №№ 15, 18, 20, 21 и 24 и за 1896 г. №№ 13, 18, 20.

[2]) Вѣдь мы часто говоримъ, что „у насъ было желаніе", что мы „слѣдовали нашимъ желаніямъ", „контролировали наши желанія" и. т. д., какъ будто бы они были чѣмъ-то *независимымъ отъ нашей воли,* и мы относимся къ нимъ, какъ напр., всадникъ къ непослушной лошади.

лучшихъ и сильнѣйшихъ убѣжденій, съ которыми онъ сроднился, и которыя вступили съ нимъ въ обширныя и прочныя ассоціаціи. Поэтому-то человѣкъ, сознавая себя способнымъ хотѣть всего, къ чему влекутъ его психо-физическіе инстинкты, въ то же время можетъ и не знать ни о нравственномъ достоинствѣ своихъ хотѣній, ни объ отвѣтственности за нихъ. Если въ подобныхъ фактахъ и обнаруживается свобода воли, то это свобода лишь *психологическая* или *естественная*. Такую именно свободу, т. е. какъ свободу поступать согласно съ собственнымъ хотѣніемъ, проповѣдуетъ и *Ницше*, который, поэтому, усвояетъ ее не человѣку, какъ нравственному существу, а сверхчеловѣку, стоящему *по ту сторону добра и зла*, слѣдовательно, *безнравственному* или, по крайней мѣрѣ, нравственно-безразличному существу. О такой свободѣ дѣйствій подъ условіемъ хотѣнія говорится и въ свящ. Писаніи. „Онъ (т. е. Господь) предложилъ тебѣ огонь и воду; на что хочешь, прострешь руку твою. Предъ человѣкомъ жизнь и смерть, и чего онъ пожелаетъ, то и дастся ему“ (Сир. 15, 16—17).

Но всѣ моралисты и лучшіе психологи-философы понимаютъ свободу человѣческой воли не въ этомъ психологическомъ или эмпирическомъ смыслѣ, а въ *трансцендентальномъ*, какъ именно *свободу самого хотѣнія*, независимо отъ нашей природы и нашихъ убѣжденій.[1]) Именно спрашиваютъ: есть ли у насъ трансцендентальная свобода воли, которая не условливалась бы никакими мотивами природы, характера и убѣжденій человѣка, которая, независимо

[1]) Еще *Кантъ* такъ именно понималъ свободу воли. Съ своей трансцендентальной точки зрѣнія онъ признаетъ „свободу въ себѣ“ (Die Freiheit an sich) *абсолютною силою*, которая стремилась бы только къ полному нравственному совершенству, сообразно врожденному нравственному закону, и *въ сознаніи его обязательности* находила бы силу къ выполненію его требованій: „долженъ, слѣдовательно, можешь!“ (См. у *Бокля*. „Исторія цивилизаціи въ Англіи“. Русск. переводъ. Спб. 1869 г., т. I, гл. I, прим.) —Ученіе Канта о свободѣ воли изложено въ статьѣ *И. А—зова*, „Проблема свободы воли въ философіи Канта“. („Вѣра и Разумъ“, 1898 г., № 20). Въ существенномъ сходится съ ученіемъ Канта о свободѣ и *Шопенгауэръ*, по которому „свобода принадлежитъ не эмпирическому, а единственно умопостигаемому міру“. „Хотя воля и свободна“,—говоритъ онъ,—„но только сама въ себѣ и внѣ явленія“ („Свобода воли и основы морали“, стр. 180, 86).

ни отъ чего, давала бы бытіе самымъ актомъ хотѣнія? Въ рѣшеніи этого вопроса есть два отвѣта: *индетерминистовъ* и *детерминистовъ*.

Индетерминисты утверждаютъ, что человѣкъ каждую минуту обладаетъ возможностію поступить совершенно иначе, чѣмъ онъ поступаетъ; можетъ независимо отъ своего прошлаго, когда ему угодно, полагать начало новой жизни; человѣкъ добродѣтельный самостоятельно во всякое время можетъ попрать добродѣтель и вступить на путь порока, а порочный человѣкъ самостоятельно въ каждый моментъ можетъ перемѣниться и вступить на путь добродѣтели. Словомъ, по этому взгляду, человѣкъ въ каждое мгновеніе имѣетъ полную, безусловную и неограниченную свободу самоопредѣленія и рѣшенія. Поэтому, будучи абсолютно свободною, воля человѣка безразлично (индифферентно) относится ко всякого рода мотивамъ, вовсе не опредѣляясь ими къ дѣятельности,—не питаетъ никакого интереса къ тому или другому предмету хотѣнія или дѣйствія (liberum arqitrium indifferentiae), или питаетъ совершенно одинаковый интересъ къ двумъ избраннымъ предметамъ (libertas aequilibrii). Отсюда индетерминисты иначе называются *индифферентистами и эквилибристами*. Къ числу защитниковъ индетерминистическаго пониманія свободы можно отнести, напр., англійскаго философа *Рида* (Read), автора „Опыта объ активныхъ способностяхъ человѣка“. Въ религіозно-богословской сферѣ индетерминизмъ извѣстенъ подъ именемъ *пелагіанизма*, насколько послѣдній, отвергая грѣхопаденіе и наслѣдственную испорченность человѣческой природы, приписываетъ человѣку способность въ каждый моментъ свободно рѣшаться на добро или зло.

Очевидно, взглядъ индетерминистовъ на свободу человѣческой воли составляетъ крайность. Если *индетерминизмъ* провозглашаетъ arbtirium brutum, т. е. такую волю, которая хочетъ чего-либо безъ всякой причины, то это просто *крайнее* воззрѣніе, которое *Руд. фонъ-Іеринъ* [1]) сравниваетъ съ сказочнымъ *Мюнхгаузеномъ*, „извлекающимъ самого себя изъ болота за волосы“, и которое, по справедливому сужденію *Вильг. Вундта*, „противорѣчитъ глубокому религіозному

[1]) „Цѣль въ правѣ“, т. I, стр. 17.

чувству“ [1]). Человѣкъ можетъ быть признанъ свободнымъ, но только въ томъ ограниченномъ смыслѣ, что онъ обладаетъ силою самоопредѣленія внутри положенныхъ Богомъ границъ. Въ самомъ дѣлѣ, „способности абсолютнаго начала хотѣній и дѣйствій“, какъ опредѣляетъ свободу Кантъ (Vermögen des absoluten Anfangs einer Handlung), нигдѣ въ мірѣ не существуетъ. Даже въ Верховномъ Существѣ, въ Богѣ свобода дѣйствуетъ по извѣстнымъ законамъ, опредѣляется идеею совершенства въ самомъ широкомъ смыслѣ. Замѣчательны разсужденія о свободѣ Бога бл. *Θеодорита*: „мы говоримъ, что для Бога всяческихъ *все возможно*, разумѣя подъ словомъ *все* только хорошее и благое..., лишь одно, сообразное Его природѣ. По природѣ Своей Онъ благъ, слѣдовательно, не желаетъ чего-нибудь несправедливаго; по природѣ Своей Онъ истиненъ, слѣдовательно, гнушается лжи... Итакъ, многое невозможно для Бога, но это свидѣтельствуетъ не о немощности Его, но показываетъ высшее могущество Его. Вѣдь и говорящіе о душѣ нашей, что она не можетъ умереть, не обвиняютъ ее въ слабости, но признаютъ безсмертіе ея чѣмъ-то могущественнымъ“ [2]).

Конечно, затѣмъ, мы не обладаемъ, какъ утверждаютъ индетерминисты, и абсолютною силою *равновѣсія* въ отношеніи къ добру и злу, по которой съ одинаковою возможностію и легкостію могли бы во всякое время опредѣлять себя, какъ къ тому, такъ и къ другому. Такая абсолютная сила равновѣсія мыслима въ первоначальный моментъ нравственнаго развитія, составляющій тайну первобытнаго состоянія человѣка въ раю и его паденія, недоступную наблюденію и анализу. Наконецъ, непонятно, какимъ образомъ воля, съ точки зрѣнія индетерминистической доктрины, можетъ рѣшаться на что-нибудь и дѣйствовать, если она одинаково индифферентна ко всѣмъ мотивамъ. Невольно припоминается сказка о такъ называемомъ „Буридановомъ ослѣ“, который, стоя между двумя связками сѣна одинаковой величины и достоинства, такъ и околѣлъ съ голоду, потому что съ обѣихъ сторонъ на него дѣйствовали одинаково сильные

---

[1]) „Этика“. Изд. ж. „Русскаго Богатства“, стр. 317.

[2]) См. у проф. *Н. Н. Глубоковскаго*. „Свобода и необходимость“. „Вѣра и Разумъ“ 1888, № 15, стр. 126, примѣч.

мотивы [1]). Разумѣется, въ дѣйствительности ничего подобнаго не можетъ быть, но почему? потому что полнаго, совершеннаго индифферентизма нашей воли въ отношеніи къ мотивамъ никогда не бываетъ. Такъ какъ совершенно безразличное отношеніе нашей воли къ мотивамъ невозможно на практикѣ, то борьба, столкновеніе разныхъ мотивовъ обыкновенно оканчивается рѣшительнымъ торжествомъ одного изъ нихъ,—не всегда притомъ сильнѣйшаго, но часто и слабѣйшаго, въ зависимости отъ того, на сторону котораго изъ нихъ рѣшается стать наша воля [2]). Отсюда открывается несостоятельность индетерминизма и въ практическомъ отношеніи. Если бы человѣкъ во всякое время могъ дѣйствовать иначе, чѣмъ дѣйствовалъ доселѣ, то этимъ уничтожалась бы всякая связь и послѣдовательность въ его жизни. Никакого нравственнаго прогресса и образованія характера, съ индетерминистической точки зрѣнія, не могло бы быть. Къ счастію, опытъ ясно показываетъ, что свобода человѣческой воли не такъ равнодушна къ добру и злу, какъ думаютъ индетерминисты: человѣку вовсе не легко нравственно измѣниться. Если мы знаемъ человѣка, то можемъ положиться на него и съ вѣроятностію судить о томъ, чего именно ждать отъ него. На тоже указываетъ постоянство въ дружбѣ, любви и вообще взаимное довѣріе людей между собою,—безъ чего были бы невозможны никакія общественныя отношенія. Приписывать себѣ въ каждую данную минуту способность неограниченнаго безразличнаго *произвола* въ самыхъ противоположныхъ направленіяхъ добра и зла —это значитъ высказывать положеніе не только психологически нелѣпое, но и лишенное всякаго нравственнаго смысла. Если каждый человѣкъ въ каждое мгновеніе одинаково способенъ сдѣлаться грѣшникомъ и святымъ, и если ни то, ни другое не служитъ никакимъ ручательствомъ за его дальнѣйшее поведеніе,—дѣйствія людей совершенно теряютъ моральную цѣну, не являясь показателями человѣческаго достоинства и человѣческаго паденія [3]). Итакъ,

[1]) *Мартенсенъ*. „Христіанское ученіе о нравственности“, т. I, стр. 126.

[2]) Проф. *И. И. Линицкій*. „О свободѣ воли“. „Труды Кіев. дух. Академіи“ 1905 г., январь, стр. 31—32.

[3]) *Лопатинъ*. „Теорет. основ. созн. нрав. жизни“. „Вопр. филос. и психолог.“, кн. 5, стр. 38.

вопреки утвержденію индетерминистовъ, надобно признать, что наша свобода есть свобода ограниченная, подчиненная тварной зависимости. Свобода человѣка зависима не только отъ Бога и Его святого закона, но и отъ природы, какъ внѣшней, такъ и его собственной. Человѣческая личность ограничивается ея врожденною индивидуальностію, какъ тѣлесною, такъ и духовною, и хотя она можетъ совершенствоваться нашею волею, но никогда не можетъ собственными усиліями сдѣлаться другою, чѣмъ какою является отъ природы; въ своей индивидуальности человѣкъ имѣетъ не только дары природы, но и свои границы.

Совершенно иначе смотритъ на это дѣло *детерминизмъ* (determino—опредѣляю, ограничиваю), который въ духѣ философіи *Спинозы* („omnis determinatio est negatio", въ данномъ случаѣ voluntatis), учитъ, что человѣческая свобода есть не что иное, какъ *скрытая необходимость*. Отсюда детерминизмъ иначе называется *нецессаріанизмомъ*, а самые представители его—*нецессаріанцами* (по русски необходимцами). Это воззрѣніе на свободу очень древнее. Еще *Сенека* сказалъ: „nihil libere volumus, nihil absolute, nihil semper" [1]).

Детерминизмъ различается богословскій или религіозный и психологическій.

Богословскій детерминизмъ признаетъ существованіе силы самоопредѣленія въ человѣкѣ, какъ безусловной, такъ и условной, *несовмѣстимымъ съ понятіемъ о Богѣ*. Богъ, по нему, есть Существо безпредѣльно всемогущее, не имѣющее никакихъ границъ для своей вседѣйственной силы. Допустивъ же силу самоопредѣленія въ человѣкѣ, ни отъ кого и ни отъ чего независящую, кромѣ самого человѣка, мы допустили бы нѣчто, что составляетъ именно такое ограниченіе вседѣйственности, всемогущества Божія. „Тотъ",—говоритъ *Фенелонъ*,—„кто удерживаетъ хотя малѣйшую часть своей воли для самого себя, совершаетъ грабительство у Бога" [2]). Но такъ разсуждать значитъ не допускать ни *личнаго Творца* міра, ни *личнаго творенія*,—словомъ: не допускать понятія о личности, какъ центра самосознанія и силы самоопредѣленія. Если Богу благоугодно было создать жи-

[1]) *И. Невзоровъ*. „Мораль стоицизма и христ. нравоученіе". Казань, 1892 г., стр. 30.

[2]) *Мартенсенъ*. „Христ. ученіе о нравственности", ч. II, 344—345.

выя, личныя существа съ нравственною потребностію, въ силу которой они сами должны создать свое нравственное достоинство, то и Его собственная вседѣйственная сила должна обнаруживаться по отношенію къ этимъ существамъ, какъ сила нравственная, признающая ихъ личную самостоятельность и, слѣдовательно, сохраняющая ихъ силу самоопредѣленія. Это свободное самоопредѣленіе Божества не только не есть противорѣчіе безпредѣльному всемогуществу Божества, а, напротивъ, есть наилучшее доказательство Его личности, свободно полагающей себѣ предѣлы и уважающей ихъ, какъ свое собственное нравственно-доброе твореніе. Излишне уже говорить о томъ, что Богъ есть не только всемогущая воля, но и безпредѣльная любовь, а тамъ, гдѣ безпредѣльная любовь полагаетъ себѣ границы, тамъ и всемогущая сила не захочетъ преступить ихъ [1]).

Особый видъ религіознаго детерминизма составляетъ богословское ученіе о такъ называемомъ *безусловномъ* предопредѣленіи Божіемъ относительно спасаемыхъ, т. е. ученіе о томъ, будто бы Богъ, по Своей волѣ, предназначаетъ къ спасенію только нѣкоторыхъ людей, независимо отъ ихъ нравственныхъ качествъ. Происхожденіе этого ученія относится ко времени борьбы *бл. Августина* съ *Пелагіемъ* и его послѣдователями. Бл. Августинъ въ полемическихъ сочиненіяхъ своихъ противъ Пелагіанъ высказалъ и развилъ слѣдующія мысли: потомство падшихъ прародителей представляетъ собою безразличную массу растлѣнія и погибели (massa perditionis), потому что въ падшемъ состояніи воля человѣка сдѣлалась навсегда несвободною (servum arbitrium), могущею только грѣшить,—и если бы люди всѣ предоставлены были себѣ самимъ, то всѣ одинаково подлежали бы вѣчному осужденію Божію. Но Богъ, по невѣдомымъ для насъ судьбамъ правды Своей, предоставляя однихъ собственной ихъ участи, другихъ предопредѣляетъ къ спасенію непреоборимою силою благодати (gratia irresistibilis). *Готшалькъ*, монахъ IX вѣка, вообще говоря, держался *окказіоналистическаго* взгляда бл. Августина на нравственное состояніе падшаго человѣчества, а реформаторы возвели этотъ взглядъ въ догматъ. Крайности этого ригористическаго

[1]) О. протопр. *І. Л. Янышевъ*. „Православно-христ. ученіе о нравственности“, стр. 157—160.

взгляда очевидны сами по себѣ. Безусловное предопредѣленіе Божіе было бы тоже, что древне-римскій языческій фатумъ (fatum) или рокъ; при этомъ невольно вспоминается изреченіе *Эпиктета*: „воръ, когда воруетъ, дѣлаетъ не то, что хочетъ, но что предопредѣлено ему *фатумомъ*“ [1]). Евангельское же ученіе совершенно исключаетъ всякій фатализмъ, въ которомъ, повидимому, повинны детерминисты, не смотря на все ихъ несогласіе съ этимъ выводомъ [2]). Затѣмъ, изъ фаталистическаго ученія религіознаго детерминизма, иначе называемаго *августинизмомъ*, слѣдуетъ, будто бы внѣ христіанства, въ язычествѣ, предоставленномъ себѣ самому, невозможна никакая нравственность. Но это не такъ: „во всякомъ народѣ боящійся Бога и поступающій по правдѣ пріятенъ Ему“,—говоритъ ап. Петръ (Дѣян. 10, 35). Значило бы обнаружить великую близорукость, если бы языческія религіи мы совершенно отвергли просто какъ исключительное дѣло діавола или одного лишь заблужденія. Совершенно иначе судилъ объ этомъ ап. Павелъ, когда въ Аѳинахъ открыто исповѣдалъ, что здѣсь совершалось служеніе „невѣдомому Богу“ (Дѣян. 17, 23) [3]). И язычники—„родъ Божій“ (Дѣян. 17, 28), потому что носятъ въ себѣ образъ Его и имѣютъ внутри себя нравственный законъ, выражающій волю Божію (Рим. 2, 14—15). Не смотря на то, что, вслѣдствіе извращенія ими истиннаго понятія о Богѣ, „омрачилось несмысленное ихъ сердце“ (Рим. 1, 21), однако, ихъ совѣсть неумолкаемо свидѣтельствовала объ ихъ виновности предъ Богомъ (Рим. 1, 21, 32). Если бы, дѣйствительно, въ язычникѣ совершенно не было нравственной свободы, т. е. способности дѣлать добро, то было бы невозможно самое обращеніе его въ христіанство, или, по крайней мѣрѣ, это обращеніе не имѣло бы никакой нравственной цѣны, а необращеніе не дѣлало бы его предъ Богомъ „безотвѣтнымъ“ (Рим. 1, 19—20). Язычники, невозрожденные благодатію Божіею,

---

[1]) *И. Невзоровъ*. „Мораль стоицизма и христ. нравоученіе“. Казань, 1892 г., стр. 30.

[2]) *Г. Каблицъ* (Юзовъ) несправедливо отрицаетъ связь детерминизма съ фатализмомъ („Основы нравственности“, ч. 1. СПБ. 1888 г., стр. 219—221.

[3]) Комментарій къ этому мѣсту см. у проф. *А. Д. Бѣляева*. „О безбожіи и антихристѣ“. Серг. Посадъ. 1893 г., т. I, стр. 23.

могутъ творить добро собственными силами; это добро угодно Богу, хотя само по себѣ и недостаточно для спасенія[1]). Наконецъ, *предестинаты*, начиная съ Августина и кончая реформатами, забываютъ, что человѣкъ не просто только членъ рода, какъ выходитъ по ихъ детерминистическому ученію, но есть вмѣстѣ съ тѣмъ и личность, относящаяся къ прирожденному грѣховному предрасположенію не какъ страдательная невинность, а скорѣе добровольно усвояющая себѣ это предрасположеніе, и на почвѣ его произвольно совершающая свои собственные, новые грѣхи.

Совершенно на другомъ основаніи отвергаетъ нашу свободу детерминизмъ *психологическій*. Это довольно распространенная въ настоящее время даже среди ученыхъ юристовъ[2]) теорія. Научный детерминизмъ выступаетъ въ этомъ случаѣ изъ закона *мотивированія воли*, по которому никакое будто-бы рѣшеніе воли не можетъ состояться безъ соотвѣтствующаго мотива. И эта мысль затѣмъ доводится имъ до такой крайности, что будто бы, при существованіи у человѣка многихъ различныхъ мотивовъ, онъ необходимо подчиняется сильнѣйшему[3]). Вся разница между, такъ называемыми, свободными дѣйствіями нашими и несвободными, съ точки зрѣнія разсматриваемой теоріи, заключается лишь въ томъ, что первыя совершаются сознательно, а послѣднія безсознательно, „И падающій камень“,—говоритъ *Спиноза*,—„если бы онъ могъ думать, (т. е. сознавать), думалъ бы, что онъ летитъ свободно“[4]). Потому-то Гегель, высказывающій подобный же отрицательный взглядъ на свободу воли, называетъ ее „сознаваемою необходимостію“[5]).

Но столько же ложно убѣжденіе научнаго или психологическаго детерминизма, по которому думаютъ, что если че-

---

[1]) „Посланіе восточныхъ патріарховъ“, членъ 14.

[2]) Напр. *Н. Полетаевъ*, *Н. Гротъ*, *А. Кистяковскій*, *П. Ковалевскій* и др.

[3]) *Г. Мартенсенъ*. „Христ. ученіе о нравственности“, т. I, стр. 123—124. Ср. проф. *И. Чистовичъ*, „Курсъ опытной Психологіи“, изд. 1876 г., стр. 139.

[4]) „Этика, изложенная геометрическимъ методомъ“. Переводъ съ латинскаго подъ редакціей проф. *В. И. Модестова*. Спб. 1886 г., стр. 131—132.

[5]) См. у *М. А. Олесницкаго*. „Изъ системы христ. нравоученія“. Кіевъ, 1896 г., стр. 34, прим.

ловѣкъ въ своихъ рѣшеніяхъ воли необходимо подчиняется тѣмъ или другимъ мотивамъ, то онъ вовсе не имѣетъ никакой свободы въ трансцендентальномъ смыслѣ. Напротивъ, опытъ показываетъ, что мы обладаемъ относительно трансцендентальною свободою хотѣній и дѣйствій, возможностію относительной свободы выбора, возможностію поставлять себя въ нѣкоторое безразличное отношеніе къ мотивамъ.

Бытіе такой свободы обыкновенно доказывается самосознаніемъ человѣка, увѣренностію его въ своей способности опредѣлять себя къ дѣятельности: liber, liber sum [1]). Свобода воли нашей такой фактъ самосознанія, который не требуетъ для себя, кажется, никакихъ доказательствъ; сомнѣніе въ ней представляется столько же неестественнымъ, сколько неестественно было бы сомнѣніе человѣка въ собственномъ своемъ существованіи. „Какое тутъ можетъ быть сомнѣніе“, —пишетъ проф. *П. И. Линицкій*,—„когда каждый постоянно говоритъ о себѣ: я хочу, я не хочу, и сознаетъ до очевидности, что онъ, пусть и не всегда, воленъ поступать и такъ и иначе, и даже когда дѣлаетъ что-нибудь не по волѣ, а по принужденію, то сознаніе его говоритъ ему ясно, что и въ этомъ случаѣ онъ могъ бы иначе поступить, что всегда онъ сохраняетъ, удерживаетъ въ себѣ способность поступать въ каждомъ данномъ случаѣ иначе, чѣмъ поступаетъ“ [2]). „Помимо всѣхъ теорій“, — пишетъ *А. Ц. Стадлинъ* въ своей статьѣ объ историческихъ законахъ англійскаго философа—историка *Д. Г. Бокля*, — „помимо всѣхъ теорій, понятіе о свободѣ есть прирожденное, необходимое, свойственное всѣмъ людямъ безъ исключенія. Нѣтъ ни одного человѣка,—будь онъ молодъ или старъ, глупъ или уменъ, невѣжда или образованъ, первобытный дикарь или философствующій позитивистъ,—кто *не сознавалъ бы себя свободнымъ*,—нѣтъ ни одного, кто не чувствовалъ-бы, что, хотя онъ повинуется разнымъ побужденіямъ, влеченію желаній и страстей, однако могъ бы дѣйствовать иначе. Стало быть, *сознаніе свободы воли* есть фактъ неоспоримый, всеобщій, непреложный за-

---

[1]) Горацій, satira VII, 92 libri II

[2]) „О свободѣ воли“. „Труд. Кіев. дух. Академіи“ 1905 годъ, январь, стр. 27.

конъ человѣческой природы“ [1]). За свободу воли говоритъ непосредственное свидѣтельство всего человѣческаго существа. И если человѣкъ будетъ имѣть противъ свободы доказательства ясныя, какъ солнце, то и тогда онъ отвергнетъ не свободу, а эти доказательства, ибо свобода неотдѣлима отъ нравственнаго добра, а реальность послѣдняго, какъ говоритъ *Секретанъ*, яснѣе солнца, т. е. чувственныхъ воспріятій [2]). Въ подтвержденіе существованія человѣческой свободы обыкновенно ссылаются на слѣдующіе факты, достаточно подтверждающіе справедливость непосредственной увѣренности нашей о свободѣ воли. Такъ, особенно нервные люди, въ сильномъ огорченіи, или раздраженіи, или страхѣ очень нерѣдко говорятъ или дѣлаютъ не то, что обыкновенно считаютъ справедливымъ, приличнымъ и т. п., зато, осуждая потомъ сами свои рѣчи или поступки, сознаются со скорбію: „у меня вырвалось это слово невольно, я сдѣлалъ это самъ не знаю какъ“. Бываетъ также, что больные, подверженные какимъ-нибудь опаснымъ для нихъ или для другихъ припадкамъ, чувствуя приближеніе болѣзненнаго припадка, просятъ иногда вязать себя или удалить отъ себя какіе-нибудь предметы, чтобы не нанесть ими вреда себѣ или другимъ. Подобныхъ явленій не могло бы быть, если бы мы всегда и во всемъ подчинялись неотразимому вліянію дѣйствующихъ на насъ внѣшнихъ силъ. Все это показываетъ, что воля наша есть сила духа, до нѣкоторой степени опредѣляющаго себя самого къ дѣятельности.

Не отрицая подобныхъ фактовъ самосознанія, достаточно подтверждающихъ справедливость непосредственной увѣренности нашей въ существованіи свободы, детерминисты, однакожъ, стараются ослабить ихъ значеніе. Они говорятъ, что наше самосознаніе въ своихъ показаніяхъ можетъ заблуждаться, и однимъ изъ заблужденій его является свобода воли. „Намъ, говорятъ, только кажется, что мы дѣйствуемъ свободно, а на самомъ дѣлѣ наша мнимо-свободная дѣятельность есть только отраженіе дѣйствія внѣшнихъ силъ, которыя вызываютъ въ насъ воздѣйствіе и это-то воздѣйствіе

[1]) *А. Стадлинъ*. „Историческая теорія Бокля“. „Русскій Вѣстникъ“, 1874 г., № 7, стр. 266.

[2]) Высокопреосвящ. *Антоній*. „Псих. данныя въ пользу своб. воли“, стр. 116.

намъ представляется нашею самодѣятельностію". Словомъ —свобода будто бы есть самообольщеніе людей, одна изъ иллюзій, которыхъ у нихъ вообще много и которыя разсѣеваются только свѣтомъ науки. Что самосознаніе наше можетъ заблуждаться,—въ этомъ никто и никогда не сомнѣвался: „cujusvis hominis est errare",—сказалъ еще римскій поэтъ *Теренцій*. Но нѣтъ и не было, кажется, такого случая, чтобы человѣкъ, на основаніи фактовъ своего самосознанія, рѣшился отрицать въ себѣ существованіе свободы. Самые закоренѣлые преступники, если не всегда, то большею частію, хорошо сознаютъ, что ничто постороннее не нудило ихъ необходимымъ образомъ къ извѣстному преступленію, что они могли противиться хотя и сильнымъ, но не добрымъ побужденіямъ; поэтому они нерѣдко нравственно мучатся, страдаютъ, а иногда сами предаютъ себя въ руки правосудія [1]). Поэтому едва ли возможно признать иллюзіей ясный всеобщій фактъ свидѣтельства нашего самосознанія о свободѣ воли. Заставить все человѣчество считать свою свободу иллюзіей на томъ, чисто фиктивномъ основаніи, что самосознаніе въ своихъ показаніяхъ вообще можетъ ошибаться, —значитъ представлять всѣхъ людей какими-то самообольщенными иллюзіонерами. Но тотъ, кто рѣшается такъ думать, не даетъ ли повода усумниться въ нормальности его собственной психики?

Далѣе—прежде чѣмъ признать свободу воли простой иллюзіей, надобно еще предварительно объяснить, откуда и какъ могла образоваться въ насъ такая иллюзія? Вѣдь если бы не было свободы, то не было бы и никакого представленія о ней. Всякая иллюзія возникаетъ по поводу какого-нибудь дѣйствительнаго событія или предмета, но только невѣрно и въ искаженномъ видѣ воспроизводимаго въ нашемъ представленіи. А чтобы искаженно воспроизвесть въ своемъ представленіи извѣстный предметъ, необходимо уже напередъ имѣть о немъ правильное и ясное представленіе. То же самое нужно сказать и о свободѣ воли. Мы не имѣли бы никакого представленія о ней, еслибы не были свободны [2]).

---

[1]) Проф. Н. Н. *Глубоковскій*. „Свобода и необходимость". „Вѣра и Разумъ". 1888 г., № 14, стр. 100.

[2]) *П. М. Мининъ*. „О свободѣ воли и ея значеніи для нашей нравственной жизни". „Вѣра и Церковь", 1904 г., кн. 3, стр. 369.

Понятіе о свободной волѣ не дается человѣку со внѣ, а происходитъ отъ сознанія имъ того, что въ немъ уже есть. Въ вещественномъ мірѣ все совершается по закону причинности, все запечатлѣно *необходимостію*, въ немъ нѣтъ ни однаго *вольнаго* предмета или явленія. Поэтому ни изъ какого внѣшняго опыта человѣкъ не могъ бы составить себѣ представленія о свободѣ, если бы онъ на самомъ дѣлѣ не имѣлъ ея.

Что же касается разсужденій Спинозы о гипотетической возможности сознанія своей свободы падающимъ камнемъ, то относительно этого нужно замѣтить, что сознаніе камнемъ своей фиктивной свободы отличалось бы непремѣннымъ признакомъ необходимости совершаемаго. Здѣсь непремѣнно отсутствовалъ бы моментъ самостоятельнаго выбора, каковой мы находимъ въ самосознаніи человѣка. Только въ томъ случаѣ въ камнѣ можно было бы допустить сознаніе свободы, если бы онъ одновременно сознавалъ не только свое паденіе, но и возможность остановить это паденіе, или направить его въ другую сторону, т. е. если бы онъ былъ дѣйствительно свободнымъ. Во всякомъ же случаѣ предположительная возможность сознанія камнемъ своей свободы не даетъ права на таковое же заключеніе по отношенію къ людямъ.

Детерминистическое отрицаніе свободы воли можетъ еще имѣть видъ болѣе или менѣе серьезнаго ученія, пока оно остается въ теоріи; но коль скоро стараются примѣнить его на практикѣ, оно тотчасъ же оказывается несостоятельнымъ. Не говоря уже о томъ, что подобное ученіе въ корнѣ подрываетъ весь строй общественной жизни[1]), уничтожаетъ всякій разумный *правовой* порядокъ въ ней[2]) и отдаетъ личность на произволъ грубыхъ инстинктовъ толпы,—мы спросимъ только: найдется ли между самыми поборниками детерминизма, хотя одинъ такой человѣкъ, который не возмущался бы несправедливостію другихъ и не хотѣлъ бы привлечь, по крайней мѣрѣ, своего оскорбителя къ законной отвѣтственности? Неужели нравственное чувство его поми-

[1]) См. *В. Лавровъ*. „О свободѣ воли человѣка съ нравственной точки зрѣнія". „Вѣра и Разумъ" 1900 г., № 12, стр. 555—556.

[2]) „Основное понятіе *права* есть свобода"—говоритъ *Г. В. Нуста*, „Энциклопедія права", пер. подъ редакціей *И. Карасевича*. Ярославль, 1872 г., стр. 4.

рится на стоической мысли, что такъ и должно быть, и не признаетъ подобнаго человѣка виновнымъ въ злоупотребленіи своею волею, которое возможно, конечно, только тамъ, гдѣ воля свободна? „Когда мнѣ покажутъ"—говоритъ *А. Стадлинъ*,—„приверженца теоріи необходимости, который на преднамѣренный ударъ палкой станетъ смотрѣть совершенно также, какъ на случайный ушибъ, причиненный ему паденіемъ камня, то есть: который убѣжденъ, что дѣйствіе его было необходимымъ слѣдствіемъ предыдущей причины, простое, естественное явленіе, не болѣе,—тогда только я повѣрю, что существуетъ на свѣтѣ убѣжденный искренній отрицатель свободы" [1]). Общечеловѣческое сознаніе точно также смотритъ на это дѣло. Еще *Платонъ* справедливо говорилъ: „Ни одинъ человѣкъ *не сердится* на другихъ за такіе недостатки, которые, по его мнѣнію, имѣютъ свое основаніе въ *самой природѣ* или *случаѣ*... Скорѣе мы чувствуемъ къ такимъ людямъ состраданіе... Но если у кого замѣчается недостатокъ такихъ благъ, которыя зависятъ отъ *собственнаго усилія*, отъ упражненія и обученія, то всѣ негодуютъ на это и стараются устранить эти недостатки посредствомъ наказаній и увѣщаній" (Protag., с. 13). Люди признаютъ себя и другихъ отвѣтственными не за всякую испорченность, а только за ту, которую они считаютъ продуктомъ *свободы*. Унаслѣдованные *отъ природы* психическіе недостатки, напр. умственное убожество, возбуждаютъ въ насъ лишь чувства сожалѣнія, можетъ быть, отвращенія, но не нравственнаго *негодованія*. Когда же и послѣднее имѣетъ мѣсто, то это объясняется тѣмъ, что мы предположительно считаемъ человѣка *свободно* создавшимъ въ себѣ тѣ дурныя свойства, которыя, быть можетъ, являются недостатками *природы*. Въ такомъ предположеніи невольно сказывается убѣжденіе въ огромномъ значеніи *личнаго самоопредѣленія* въ дѣлѣ устроенія человѣкомъ своей нравственной жизни.

Съ отрицаніемъ детерминистами свободы въ человѣкѣ, очевидно, сглаживается существенное различіе между міромъ физическимъ и нравственнымъ; по такому воззрѣнію человѣкъ низводится на степень окружающихъ его пред-

---

[1]) „Историческая теорія Бокля", „Русскій Вѣстникъ" 1874 г., № 7, стр. 268

метовъ и существъ неразумной природы (что особенно возмутительно). Между тѣмъ древніе церковные писатели именно свободу имѣли въ виду, когда старались доказать противъ язычниковъ и еретиковъ превосходство человѣческой природы предъ безсловесными тварями или объяснить образъ Божій въ человѣкѣ, какъ безконечно возвышающій его надъ ними. „Богъ",—говоритъ *св. Меѳодій Тирскій*,—„желая почтить человѣка и сдѣлать способнымъ узнавать лучшее, далъ ему власть, по которой *можетъ дѣлать, что хочетъ* и его способность наклоняетъ къ лучшему, не съ тѣмъ, чтобы опять отнять *свободу*, но какъ отецъ убѣждаетъ сына учиться наукамъ" [1]) *Св. Григорій Нисскій* признавалъ свободу основнымъ свойствомъ *богоподобной* природы человѣка. „Человѣкъ", по его словамъ, „былъ *богоподобенъ* и блаженъ, потому что былъ удостоенъ *свободной воли*, которая есть *подобіе* Божіе" [2]). Въ самомъ дѣлѣ, быть свободнымъ въ своемъ рѣшеніи значитъ быть подобнымъ Богу. Вѣдь высшее, что можно сказать о Богѣ, есть то, что Онъ есть свой собственный Властелинъ. Такъ и человѣкъ, въ видѣ отобраза, есть свой собственный господинъ чрезъ свою собственную волю [3]).

И свящ. Писаніе повсюду предполагаетъ свободу, какъ фактъ, доступный непосредственному сознанію каждаго. Въ невинномъ состояніи человѣкъ, какъ существо конечное, былъ *формально* свободенъ, т. е. одинаково способенъ какъ къ добру, такъ и ко злу. Но это не значитъ, чтобы такое состояніе его въ нравственномъ отношеніи было совершенно неопредѣленнымъ и безкачественнымъ, чтобы ему предстояло, такъ сказать, наполнять себя, какъ пустой сосудъ, такимъ или другимъ содержаніемъ. Созданный по образу и по подобію Божію, онъ съ первыхъ минутъ бытія своего отражалъ въ себѣ и совершенства Божіи. Значитъ, нравственное совершенство его было *природнымъ* Божественнымъ даромъ, а не его *личною* заслугою. Для того же, чтобы оно сдѣлалось таковою, ему и дана была Богомъ положительная заповѣдь въ раю, въ соблюденіи которой заключалась пол-

[1]) Op. s. Methodii, изд. *Комбефиза*, p. 365—370.

[2]) Творенія. Изд. Москов. дух. Академіи. Москва, 1862 г. ч. VII, стр. 516.

[3]) Хр. *Э. Лютардтъ*. „Апологія христіанства". Перев. *А. И. Лопухина*. Спб 1892 г., стр. 91.

ная возможность его самоопредѣленія къ добру, его возрастанія и укрѣпленія въ добрѣ. (Быт. 2, 16—17) [1]). Но онъ отдался злу и съ тѣхъ поръ послѣднее сдѣлалось не только наслѣдственнымъ, но и мало по малу господствующимъ въ духовной природѣ человѣка. Потому-то слово Божіе называетъ падшаго человѣка „рабомъ грѣха“ (Іоан. 8, 34), „проданнымъ грѣху“ (Рим. 7, 14), „плѣнникомъ закона грѣховнаго“ (Рим. 7, 20). При всемъ томъ сознаніе формальной свободы, свободы самоопредѣленія, выбора и рѣшимости въ немъ не уничтожилось. Каину, которымъ овладѣло злое настроеніе, Богъ говорилъ: „грѣхъ влечетъ тебя къ себѣ; *но ты господствуй надъ нимъ*“ (Быт. 4, 6). Преобладающая склонность ко злу особенно усилилась въ предпотопномъ человѣчествѣ (Быт. 6, 5), но и послѣ потопа человѣкъ не лишился совершенно формальной свободы (8, 21). На этой истинѣ основано все домостроительство Божіе о спасеніи человѣка во Христѣ Іисусѣ. „Жизнь и смерть предложилъ я тебѣ, благословеніе и проклятіе“,—говорилъ еврейскому народу Моисей, послѣ того, какъ послѣдній напомнилъ ему сущность своего законодательства, — „*изберн* жизнь, дабы жилъ ты и потомство твое“ (Втор. 30, 15, 19). Самъ Господь Іисусъ Христосъ предполагалъ и всячески возбуждалъ сознаніе такой свободы въ падшемъ человѣкѣ (Мѳ. 19, 17; 23, 37), чтобы послѣдній въ актѣ благодатнаго *обращенія* сдѣлался *истинно формально свободнымъ* (Іоан. 8, 32—36), чтобы сталъ, какъ выражается преосвящ. *Ѳеофанъ*, „на точкѣ безразличія между добромъ и зломъ“, или иначе: „точно между двумя распутіями и ему предлежалъ рѣшительный выборъ“ [2]).

Свобода воли, безспорно, так. образомъ, принадлежащая намъ, хотя и въ ограниченной степени, *не исключаетъ побужденій къ дѣятельности;* только побужденія эти не имѣютъ безусловнаго значенія; они не имѣютъ для насъ безусловно принудительнаго характера и не могутъ вынудить насъ къ такой или иной дѣятельности. Въ силу присущей намъ свободной воли мы способны дѣлать выборъ между побужденіями и слѣдовать тѣмъ или дру-

[1]) Прекрасный комментарій къ этому мѣсту см. у архим. *Сергія*, „Вѣчная жизнь, какъ высшее благо“. „Богословскій Вѣстникъ“ 1895 г., февраль, стр. 197—201.

[2]) „Путь ко спасенію“, изд. 3-е 1875 г., стр. 138—139.

гимъ изъ нихъ, независимо отъ ихъ силы. Иногда сильнѣйшія побужденія мы оставляемъ безъ удовлетворенія, а менѣе сильныя, но болѣе законныя, осуществляемъ; бываетъ конечно, и—къ сожалѣнію—гораздо чаще, наоборотъ. Во всякомъ же случаѣ выборъ между побужденіями возможенъ для насъ, и поэтому свобода воли нашей остается и при нихъ дѣйствительною. Въ настоящемъ грѣховномъ состояніи человѣка, самыя сильныя побужденія въ немъ—эгоистическія; однакожъ мы можемъ возвышаться надъ ними, слѣдуя побужденіямъ любви и правды. Отъ насъ также въ значительной степени зависитъ ослабить или усилить самый мотивъ актомъ внутренняго усилія. По справедливому замѣчанію *Чичерина*, подъ свободой воли разумѣется не безпричинное хотѣніе, а выборъ между различными мотивами. Мотивъ—говоритъ онъ,—не есть физическая причина, дѣйствующая механическимъ образомъ, а представленіе будущаго, которому могутъ быть противопоставлены другія представленія. Каждое изъ нихъ возбуждаетъ извѣстныя желанія и влеченія, но человѣкъ, какъ разумное существо, имѣетъ возможность воздерживать свои влеченія, взвѣшивать ихъ послѣдствія и рѣшать на основаніи свободнаго выбора. Въ этомъ, а не въ безпричинномъ хотѣніи, можно полагать свободу [1]). Совершено иначе смотрятъ на это дѣло детерминисты. По ихъ понятію вездѣ царствуетъ одинъ и тотъ же безусловный законъ причинности, по которому всякое дѣйствіе предполагаетъ свою причину, достаточную, чтобы произвести его. Только, соотвѣтственно тройственному раздѣленію предметовъ видимаго міра на царство неорганическое, органическое и животное, общая причинность, господствующая въ этихъ царствахъ, принимаетъ три главныя видоизмѣненныя формы: въ царствѣ неорганическомъ она является какъ собственно причина, въ органическомъ—какъ возбужденіе (Reiz), въ животномъ какъ мотивація (побужденія). Чѣмъ выше мы поднимаемся по восходящимъ ступенямъ природы, тѣмъ оригинальнѣе и разнообразнѣе является причина по отношенію къ своему дѣйствію; и это потому, что она дѣйствуетъ не независимо, но въ связи съ такою или иною природою предмета видимаго міра. Такъ какъ природа собственно человѣка

[1]) „Вопросы филос. и психологіи", кн. 39, стр. 592.

характеризуется, между прочимъ, способностію его составлять общія понятія, посредствомъ которыхъ онъ мыслитъ и которыми отличается отъ животныхъ, то мотивація въ дѣйствіяхъ людей получаетъ особенную широту и разнообразіе. Однако это обстоятельство нисколько не уничтожаетъ и даже не ослабляетъ принудительнаго и необходимаго характера причинности, управляющей дѣятельностію человѣческою. Абстрактные мотивы суть тѣ-же причины, дѣйствующія необходимо и принудительно, только необходимость или принудительность эта здѣсь иначе распредѣляется и размѣщается. Она именно не вся цѣликомъ падаетъ на мотивы, т. е. на абстрактные предметы хотѣнія, но принадлежитъ также собственному характеру человѣка, собственной индивидуальной природѣ его,—такъ что всякое дѣйствіе человѣка есть необходимый продуктъ его характера и наступившаго абстрактнаго мотива (Шопенгауэръ). Если даны эти оба фактора, мотивъ и характеръ, то дѣйствіе слѣдуетъ изъ нихъ неминуемо, неизбѣжно. Чтобы возникло другое дѣйствіе, долженъ быть на лицо либо другой мотивъ, либо другой характеръ.

Въ доказательство того своего мнѣнія, чтодѣйствіе человѣка есть необходимое слѣдствіе, прежде всего, его собственной индивидуальной природы, его собственнаго *характера*, детерминисты ссылаются на ежедневный опытъ, по которому мы угадываемъ дѣйствія человѣка по его характеру, на требованіе искусства, по которому драматическое дѣйствіе должно быть вѣрно характеру дѣйствующихъ лицъ, и, наконецъ,—на самое Свящ. Писаніе.

Очевидно, вся сила этихъ детерминистическихъ соображéній основывается на томъ предположеніи, что характеръ человѣка врожденъ ему и есть нѣчто неизмѣнное,—что, поэтому, ожидать отъ человѣка, чтобы онъ одинъ разъ поступилъ такъ, а другой иначе, было бы равносильно ожиданію, чтобы одно и то же дерево принесло разъ груши, а въ другой разъ сливы. Но детерминизму противорѣчитъ *опытъ*, на который онъ хочетъ опереться въ своемъ мнѣніи. Опытъ именно указываетъ намъ, что, подъ вліяніемъ благодати Божіей, человѣкъ можетъ совершенно возродиться и перемѣнить свой характеръ. Вспомнимъ, напр., нравственную перемѣну св. Владиміра, Ефрема Сирина, Маріи Египетской,

св. Амвросія Медіоланскаго, бл. Августина и др. Да и независимо отъ благодати, человѣкъ собственными усиліями можетъ, если не видоизмѣнять, то, по крайней мѣрѣ, ограничивать и сдерживать свой естественный характеръ силою нравственной свободы,—что не можетъ не имѣть вліянія на перемѣну его характера. На этомъ основано сознаніе отвѣтственности за свои поступки и ихъ вмѣняемости человѣку, которое сопровождается такимъ или другимъ движеніемъ нравственнаго чувства. Характеръ человѣка есть результатъ сколько врожденныхъ и естественныхъ предрасположеній, столько-же и свободной его дѣятельности. Нашъ характеръ подлежитъ развитію, т. е. или улучшенію или ухудшенію. При этомъ онъ развивается, такъ сказать, *діалектически*, проходя чрезъ самыя крайнія противоположности, то возвышаясь до трогательнаго героизма, то падая въ самыя страшныя глубины порока, какъ объ этомъ можно судить по геніальнымъ произведеніямъ поэзіи Шекспира, Толстого, Достоевскаго и др. Отсюда понятно, что необходимое соотвѣтствіе между нравственною дѣятельностію человѣка и его натуральнымъ характеромъ всегда мыслится нами предположительно или условно, т. е. мы думаемъ, что дѣятельность эта должна наступить, если только не произойдетъ какой-либо перемѣны въ характерѣ дѣйствующаго лица. Ибо въ области нравственныхъ дѣйствій человѣка многое зависитъ отъ тѣхъ или иныхъ усилій съ его стороны, или отъ его свободы и потому имѣетъ характеръ явленій и событій *случайныхъ*. Вотъ почему извѣстный позитивистъ *Тэнъ* говоритъ: „единственное различіе между проблемами нравственными и физическими состоитъ въ томъ, что въ первомъ случаѣ направленіе и объемъ силъ нельзя вычислить съ такою же точностію, какъ это можно сдѣлать во второмъ“.[1])

Эта же условность соотвѣтствія между нравственною дѣятельностію человѣка и его характеромъ мыслится какъ законъ и для *драматической поэзіи*. Въ самомъ дѣлѣ, странно было бы требовать отъ драматическаго лица прежней дѣятельности послѣ того, какъ послѣдовала коренная перемѣна въ его характерѣ [2]).

[1]) *Каро*. „Идеи Бога и безсмертія души предъ судомъ новѣйшихъ критиковъ“, стр. 265.

[2]) *Мартенсенъ*. „Христ. ученіе о нравственности“, т. I, стр. 134.

Основанія для своей теоріи детерминисты находятъ, наконецъ, въ самомъ *Свящ. Писаніи*. „Всякое дерево доброе“, —говоритъ І. Христосъ, „приноситъ и плоды добрые; а худое дерево приноситъ и плоды худые. Не можетъ дерево доброе приносить плоды худые, ни дерево худое приносить плоды добрые“ (Мѳ. 7, 17—18). Значитъ, какая природа дерева, таковы и плоды его. По словамъ детерминистовъ, всякое дѣйствіе исходитъ изъ „бытія“ (operari sequitur esse). Произвольно измѣнить врожденный характеръ, врожденную индивидуальность, невозможно. Это, конечно, до извѣстеной степени правда. Но по свидѣтельству того же слова Божія, которымъ детерминизмъ хочетъ подтвердить свою теорію, не меньше правды и въ томъ, что индивидуальность человѣка зависитъ также отъ его свободнаго самоопредѣленія и дѣятельности. „Или признайте (по славянскому тексту— „сотворите“) дерево хорошимъ и плодъ его хорошимъ (т. е. и плодъ его будетъ хорошъ); или признайте дерево худымъ и плодъ его худымъ (т. е. и плодъ его будетъ худъ); „ибо“—какъ далѣе говоритъ Спаситель,—„дерево познается по плоду“ (Мѳ. 12, 33). Что нравственная дѣятельность человѣка много обуславливается силою его самоопредѣленія,—это доказывается и слѣдующими мѣстами Свящ. Писанія: „бодрствуйте и молитесь, чтобы вамъ не впасть въ искушеніе“ (Мѳ. 26, 41); „пусть думающій, что онъ стоитъ, заботится о томъ, чтобы не упасть ему“ (1 Кор. 10, 12).

Такимъ образомъ, въ ученіи слова Божія о свободѣ воли надобно держаться двухъ, одинаково справедливыхъ, положеній: „каковъ *ты*, *такъ* и будешь дѣйствовать“, и „какъ ты *дѣйствуешь*, *такимъ* и будешь“; между тѣмъ детерминизмъ признаетъ только первое положеніе [1]).

Въ доказательство же того своего убѣжденія, что дѣйствія человѣка, вмѣстѣ съ тѣмъ, суть и необходимый продуктъ неизмѣнно вліяющихъ на его волю внѣшнихъ *мотивовъ* или причинъ, детерминисты ссылаются на фактическія и, повидимому, неопровержимыя данныя, такъ называемой, „нравствен-

[1]) Тамъ же, стр. 138.

ной *статистики*“ [1]), выступая, такимъ образомъ, противъ свободы человѣческой воли „въ одеждѣ науки“ [2]). Статистика свидѣтельствуетъ, что нѣкоторые событія и факты человѣческой жизни, кажущіеся намъ свободными,—напр. браки, рожденія, разводы, убійства, самоубійства, наконецъ, даже такія, повидимому, самыя мелочныя явленія обыденной жизни, какъ отправка писемъ по почтѣ безъ адресовъ или съ невѣрнымъ адресомъ,—обязанныя своимъ происхожденіемъ простой разсѣянности, или забывчивости,—въ данной мѣстности чрезъ извѣстные промежутки времени, при одинаковыхъ внѣшнихъ условіяхъ общественной жизни, повторяются приблизительно въ томъ же числѣ и въ одинаковомъ пропорціональномъ отношеніи къ народонаселенію [3]). Отсюда дѣлается выводъ, что если дѣйствія, считающіяся нами за свободныя, подчиняются такому точному математическому вычисленію, что ихъ напередъ можно предвидѣть, то, очевидно, они—слѣдствія не свободной воли человѣка, а какихъ-то другихъ „важныхъ общихъ причинъ“ [4]).

Съ этимъ выводомъ детерминистовъ можно было бы согласиться только въ томъ случаѣ, когда бы было доказано, что статистическія данныя вполнѣ справедливы. Но уже самый способъ собиранія этихъ данныхъ не ручается

---

[1]) Начало нравственной статистикѣ положено еще въ 1741 году нѣмецкимъ пасторомъ *Зюссмильхомъ*, авторомъ книги: „Die gottliche Ordnung in der Veranderungen des menschlichen Geschlechts an der Geburt, dem Tode und der Fortpflanzung desselben“. Но творцомъ „моральной статистики“ собственно называютъ *Кетле* (Quetelet), ко времени которого книга Зюссмильха была уже забыта (*А. Чупровъ*. „Статистика“. Москва, 1895 г., стр. 32). Критическія замѣчанія о соціальной физикѣ Кетле, на которую ссылается и детерминистъ *Бокль*, изложены въ книгѣ *П. А. Некрасова*: „Философія и логика науки о массовыхъ проявленіяхъ человѣческой дѣятельности“. Москва. 1902 г.

[2]) *Вирховъ*. „Gesammte Abhandlungen zur wissenschaftlichen Medizin“. 1862, s. 18.

[3]) См. о нравственной статистикѣ сочиненія: *Drobisch'a*, „Die moralische Statistik und die menschliche Willensfreiheit“. Leipzig. 1867; *Kirchner'a*, „Etik. Katechismus der Sittenlehre“. Leipzig, 1881; *Янсона*. „Направленія въ научной обработкѣ нравственной статистики“, вып. 1-й. Спб., 1871 г.; *Л. Ходскаго*, „Основанія теоріи и техники статистики“. Спб., 1896; проф. *А. А. Бронзова*, „Къ вопросу о нравственной статистикѣ и свободѣ воли“. „Христ, Чт.“ 1897 г., апрѣль; *Х. Ѳ. Иванова*, „Свобода воли и нравственная статистика“. „Вѣра и Разумъ“ 1908 г., № 9.

[4]) Бокль. „Исторія цивилизаціи въ Англіи“, т. I, гл. I, стр. 25.

за ихъ достовѣрностъ. Обыкновеннымъ источникомъ данныхъ статистики бываютъ оффиціальныя донесенія, напр., полиціи, различныхъ судебныхъ и другихъ правительственныхъ учрежденій. Но вѣдь эти „статистическіе органы“ обращаютъ свое вниманіе только на факты болѣе или менѣе рѣзкіе и почему нибудь выдающіеся. Бываетъ и такъ, что статистическія наблюденія надъ извѣстными проявленіями жизни въ одной мѣстности не совпадаютъ съ наблюденіями въ другой. Одинъ изъ видныхъ германскихъ моралистовъ—психологовъ, *Ульрици*, свидѣтельствуетъ, что „численныя показанія даже въ одной и той-же странѣ, при однихъ и тѣхъ-же условіяхъ и обстоятельствахъ, вовсе не до такой степени постоянны, какъ это утверждаютъ, вопреки фактамъ, матеріалистически настроенные статистики“ [1]). Можно ли на такомъ шаткомъ основаніи строить какой-либо опредѣленный выводъ и, тѣмъ болѣе, выводъ такой важности и отвѣтственности, какимъ является отрицаніе свободы?

Затѣмъ, какъ бы ни были правильны данные статистики, они говорятъ только о приблизительномъ совпаденіи явленій, допускающемъ, значитъ, множество отступленій и исключеній, а гдѣ существуютъ отклоненія, тамъ, конечно, не можетъ быть рѣчи о какомъ-либо опредѣленномъ *законѣ*, дѣйствующемъ съ необходимостію.

Далѣе, статистика, раскрывающая только *внѣшнія* условія совершенія человѣческихъ поступковъ, пребываетъ въ совершенномъ невѣдѣніи относительно *внутреннихъ* ихъ мотивовъ. А эти-то мотивы составляютъ важнѣйшій (и въ данномъ случаѣ особенно) *личный факторъ* въ дѣятельности человѣка. „Дѣйствуетъ ли этотъ личный факторъ или нѣтъ“, —замѣчаетъ *Вундтъ*,—„на это изслѣдованія не могутъ дать намъ положительно никакого отвѣта“ [2]). Статистика смотритъ лишь на одну внѣшность человѣческихъ дѣйствій; внутрь же человѣка, въ душу его она не въ состояніи проникнуть, а между тѣмъ только при этомъ условіи и можно увидѣть, свободно ли человѣкъ въ томъ или другомъ слу-

[1]) *В. Голубинскій* „Нравственная природа человѣка“ (Перев. изъ сочиненія Ульрици, „Grundzuge der practischen Philosophie“). „Прав. Собесѣдникъ“ 1877 г., іюль, стр. 371.

[2]) „Душа человѣка и животныхъ“. Перев. подъ редакц. *Гайдебурова*, стр. 514.

чаѣ рѣшается на извѣстный поступокъ, или поступокъ его является неизбѣжнымъ результатомъ тѣхъ или другихъ внѣшнихъ условій. „Статистическіе факты, если они даже совершенно вѣрны", — говоритъ *Лотце*, — „представляютъ только разсказы о томъ, какія рѣшенія принимала свобода, и не даютъ возможности дѣлать никакого заключенія *о причинахъ*" [1]). Все это ускользаетъ отъ статистическихъ наблюденій, а между тѣмъ это при сужденіи о свободѣ воли далеко не безразлично.

Наконецъ, если бы въ области духа человѣческаго все обусловливалось „*общими* причинами", а не и свободною самодѣятельностію человѣка, то у всѣхъ людей дѣятельность носила бы совершенно *однообразный* характеръ, а между тѣмъ сами же статистики показываютъ, какъ разнообразно распредѣляются, напр., преступленія по поламъ, возрастамъ, положеніямъ и т. д. [2]). Значитъ,въ самой личности человѣка есть нѣчто такое, что видоизмѣняетъ вліяніе на нее „общихъ причинъ", почему различныя личности и неодинаково реагируютъ на тѣ или другія постороннія вліянія. Сама-же статистика, съ „ариѳметическими таблицами" въ рукахъ, доказываетъ, что съ измѣненіемъ внѣшнихъ условій, напр. съ усиленіемъ внутренней миссіи, число преступленій уменьшается и моральная дѣятельностъ людей выражается въ иныхъ числовыхъ данныхъ; а на это измѣненіе жизненныхъ условій кто же опять вліяетъ, какъ не самъ человѣкъ, слѣдовательно, отъ него же исходящая, свободная иниціатива?

Изъ всего сказаннаго слѣдуетъ, что разнаго рода *побужденія не исключаютъ собою свободы человѣческой воли*, что они только вліяютъ на нашу свободу, но не служатъ всесильными пружинами ея дѣятельности. Значитъ, детерминисты совершенно не правы, когда утверждаютъ, будто, такъ называемая, свободная дѣятельность наша, какъ нѣчто *безпричинное*, совсѣмъ немыслима; ибо „никто"—замѣчаетъ *Д. Г. Льюисъ*,—„изъ современныхъ мыслителей, имѣющихъ какое-либо значеніе, не станетъ утверждать, что воля наша *безпричинна*" [3]). И дѣйствительно, свободная дѣятельность наша

[1]) „Основанія практической философіи". Перев. Я. Огуса. Спб. 1882, стр. 21.

[2]) См. у *Вундта*. „Душа человѣка и животныхъ", стр. 513—514.

[3]) „Изученіе психологіи, ея предметъ, область и методъ". Перев. Москва, 1880 г., стр. 103.

не безпричинна; только всѣ причины ея сводятся къ одной главной или первой *причинѣ*, т. е. къ свободной волѣ [1]). Эта послѣдняя, какъ сама ничѣмъ не вынуждаемая въ отношеніи къ добру и злу, есть вполнѣ *достаточная причина* тѣхъ, по крайней мѣрѣ, дѣйствій, за которыя мы сознаемъ себя отвѣтственными [2]). Поэтому человѣкъ есть въ извѣстной мѣрѣ творецъ своей нравственной жизни: отъ его свободы, какъ творческой причины нашихъ волевыхъ явленій, много зависитъ то, изъ чего слагается эта жизнь. Нравственная цѣнность нашего поведенія въ значительной мѣрѣ обуславливается нашею свободною волею: „Ничто“,—говоритъ бл. *Августинъ*,—„для доброй воли такъ не легко, какъ она для себя самой, а она угодна Богу“ (Sermo 70, c. 3). Хотя, конечно, мы ничего не можемъ въ духовной жизни безъ благодати Божіей, но и она никого не спасаетъ *невольно*. Глубоко справедливы въ данномъ случаѣ слова *Канта*, что добрая воля есть драгоцѣнный камень, носящій свою цѣну въ себѣ самомъ, каторую никто не можетъ отнять у насъ и которая одна опредѣляетъ наше отношеніе къ Богу и нашу вѣчность [3]).

Однако детерминисты возражаютъ, что свобода, какъ творческая сила нашихъ волевыхъ движеній, есть просто *чудо*. Да, чудо, если чудесами называть всѣ тѣ явленія, которыя не могутъ быть объяснены извѣстными намъ физико-механическими причинами; но съ точки зрѣнія такого понятія о чудѣ—чудесныхъ явленій окажется едва-ли не больше, чѣмъ естественныхъ [4]).

Доселѣ у насъ была рѣчь, главнымъ образомъ, о свободѣ самоопредѣленія, выбора и *рѣшимости* (libertas arbitrium) или, какъ ее называютъ, о свободѣ *формальной* (libertas formalis), т. е. о такой, въ которой, какъ чистой энергіи самоопредѣленія, еще нѣтъ внутренняго содержанія. Но эта свобода, главнымъ образомъ, отстаиваемая нами въ борьбѣ съ детерминизмомъ, какъ одинъ изъ существенныхъ факторовъ нравственности, не есть еще полная и всецѣлая свобода; необходи-

---

[1]) Проф. *П. И. Линицкій*. „О свободѣ воли“. „Труды Кіев. Дух. Академіи“ 1905 г., январь, стр. 48.

[2]) *Аскольдъ*. „Въ защиту чудеснаго“. „Вопросы Философіи и Психологіи“ 70 и 71 кн. 1903 и 1904 г.г.

[3]) См. у *Катрейна*. „Die katholische Weltanschauung“, s. 472.

[4]) См. „Вѣра и Разумъ“ 1903 г., № 10, стр. 419.

мость выбора между противоположными движеніями воли доказываетъ именно отсутствіе въ ней настоящей свободы. Такая свобода представляетъ только первоначальный моментъ истинной свободы и имѣетъ значеніе переходной ступени къ такъ называемой *реальной свободѣ* (lidertas realis), которая, сообразно съ характеромъ своей дѣятельности, становится или реально-*доброй* или реально-*злой:* въ ней преобладаетъ или доброе или злое настроеніе, безъ утраты, впрочемъ, возможности, подъ условіемъ извѣстныхъ вліяній, перехода въ противоположное состояніе, пока, наконецъ, она не превратится или въ идеально-*добрую (рабство праведности*—Рим. 6, 18) или идеально-*злую* (*рабство грѣху*—Іоан. 8, 34), т. е. пока не достигнетъ степени нравственно-добраго или злого характера, неспособнаго болѣе къ добру или злу (ср. 1 Іоан. 3, 9).

Только-идеально добрую свободу слово Божіе удостоиваетъ благороднаго и высокого названія *нравственной* свободы. О такой именно свободѣ говоритъ Самъ Господь І. Христосъ: „и познаете истину, и истина (которою должна руководиться ваша воля) сдѣлаетъ васъ свободными“ (Іоан. 8, 32). Ложь, предразсудки, суевѣрія опутываютъ человѣка. Истина, познанія, напротивъ, уничтожаютъ эти пути, освобождая его отъ всякой лжи. Подобнымъ образомъ низшія влеченія связываютъ человѣка, дѣлая его рабомъ своихъ страстей. „Истинно, истинно говорю вамъ: всякій, дѣлающій грѣхъ, есть рабъ грѣха“ (Іоан. 8, 34). Зло заставляетъ человѣка насильно дѣлать то, что онъ ненавидитъ, и не дѣлать того, чего онъ хочетъ (Рим. 7, 14—24). Оно является въ немъ какою-то внѣшнею, независящею отъ него, роковою силою, лишающею его свободы и подчиняющею законамъ физической необходимости. Это остроумно доказываетъ нравственная статистика, на которую ссылаются детерминисты, какъ на одинъ изъ аргументовъ противъ свободы человѣческой воли. Замѣчательно, что она до сихъ поръ выступала съ подсчетомъ, главнымъ образомъ, грѣховъ и преступленій, а не добродѣтелей и нравственныхъ дѣяній. Очевидно, статистика, какъ это и естественно, можетъ подсчитать только то, что носитъ на себѣ печать механической необходимости, гдѣ дѣло идетъ о рабствѣ воли, ея зависимости отъ внѣшнихъ силъ и условій [1]).

[1]) *Ив. Николинъ.* „Что такое нравственность“? Москва, 1909 г., стр. 77.

Совершенно иначе представляется въ сознаніи людей нравственное добро. Оно именно даетъ человѣку ощущеніе истинной свободы, которая есть свобода отъ грѣха подобно тому, какъ истинное рабство есть рабство грѣху. Добро, доставляя намъ нравственное удовлетвореніе, отвѣчаетъ сущности нашей природы и не является насиліемъ для послѣдней. Итакъ, только осуществленіе добра служитъ залогомъ и показателемъ *нравственной свободы*. Нравственная свобода приходитъ въ такое тѣсное соприкосновеніе съ всеблагою волею Божіею, что она уже не выбираетъ болѣе между добромъ и зломъ, но свобода и необходимость въ ней объединяются въ жизни по Духу Христову (Рим. 8, 9) и въ освобожденіи отъ „рабства тлѣнію“,— въ чемъ собственно и состоитъ „свобода славы чадъ Божіихъ“ (—ст. 21), непоколебимо утвержденныхъ въ добрѣ. „Ибо всѣ, водимые Духомъ Божіимъ, суть сыны Божіи“ (—ст. 14); а потому „гдѣ Духъ Господень, тамъ свобода“ (2 Кор. 3, 17). Къ этой-то „свободѣ призваны“ всѣ вѣрующіе (Гал. 5, 13). И если мы хотимъ быть истинно свободными, намъ никто не дастъ такой свободы кромѣ воплотившагося Сына Божія, принесшаго Себя въ жертву Богу для освобожденія насъ отъ всякого духовнаго рабства (2 Кор. 5, 19—21; Гал. 4, 1—7). Свобода возвращается намъ только благодатію Божіею, въ Іисусѣ Христѣ, Искупителѣ нашемъ; „если Сынъ освободитъ васъ“ (отъ духовнаго рабства), „то истинно свободны будете“ (Іоан. 8, 36). Поэтому всѣ великіе праведники въ Церкви Божіей относили успѣхи свои въ духовной жизни не къ себѣ, а, главнымъ образомъ, къ благодати Божіей, и это—не одно смиреніе въ нихъ, а подлинное сознаніе безсилія своего, безъ благодати Божіей.

Итакъ, вѣра во Христа, послѣдованіе за Нимъ, пребываніе въ словѣ, т. е. въ ученіи Его (— ст. 12, 24, 31),—вотъ что дѣлаетъ насъ *истинно свободными*. Ученіе же Христово сокращенно можетъ быть выражено въ двухъ словахъ: повиновеніе Богу. Творить не свою, но волю пославшаго Отца—таково было дѣло и цѣль всей жизни Самого Христа; и этой волѣ Онъ послушенъ былъ до смерти крестной. Повиновеніе Богу по примѣру Христа—вотъ и наше дѣло на землѣ, вотъ указанный Имъ путь къ истинной свободѣ.

Но на всѣхъ ступеняхъ своего развитія, отъ первой до послѣдней, существенный характеръ свободы есть *стрем-*

леніе къ верховному или высочайшему нравственному благу, хотя это благо часто дурно понимается и ложно истолковывается нами. Нашъ духъ, говорятъ моралисты, походитъ въ этомъ случаѣ не на комету, блуждающую безъ опредѣленной орбиты въ пустомъ пространствѣ, а на планету, вращающуюся въ направленіи извѣстной орбиты. Этой орбитой для нашей свободы и служитъ верховное благо; свобода наша всѣми своими самоопредѣленіями стремится реализовать для насъ одно только высочайшее благо, хотя самое понятіе объ этомъ благѣ, повторяемъ, можетъ видоизмѣняться и даже извращаться. Безъ этого стремленія къ верховному благу свобода наша превратилась бы въ капризъ или слѣпой, дикій произволъ (arbitrium brutum) и не имѣла бы нормы своего самоопредѣленія. Такимъ образомъ сущность человѣческой свободы состоитъ въ стремленіи къ высочайшему нравственному благу. Каковы же существенныя черты верховнаго блага?

Высочайшимъ благомъ можетъ быть названо, съ одной стороны, только то, что превосходитъ своею *полнотою* всѣ другія блага, включая ихъ въ себѣ, какъ необходимые или случайные, но частные моменты своего полнаго объема (bonum supremum), а, съ другой стороны—то, что превосходитъ своимъ *совершенствомъ* всѣ другія блага, исключая собою блага несовершенныя, которыя въ сущности и не должны считаться благами (bonum consummatum). Очевидно, такимъ образомъ, что верховнымъ благомъ въ собственномъ смыслѣ мы можемъ признать только то, что удовлетворяетъ обоимъ этимъ требованіямъ блага, т. е. что и по своему *объему* и по своему *содержанію* или *совершенству* превосходитъ всѣ другія блага. Сокращая же объемъ верховнаго блага или наполняя его недостаточно совершеннымъ содержаніемъ, мы извратимъ понятіе о сущности высочайшаго блага. Что же преставляетъ собою верховное благо по своему объему и содержанію?

Вѣчное назначеніе наше состоитъ въ стремленіи реализовать въ себѣ идеальнаго человѣка, въ стремленіи воплотить въ своей жизни и дѣятельности идеальную человѣческую личность, понимаемую въ ея неискаженномъ видѣ, въ первозданномъ благолѣпіи ея богоподобія, словомъ—въ томъ состоитъ наше назначеніе, чтобы, какъ выражается ап. Па-

велъ, „облещись въ *новаго* человѣка, созданнаго по Богу въ правдѣ и въ преподобіи истины“ (Ефес. 4, 24). Но спрашивается, о какомъ идеальномъ, *новомъ* человѣкѣ, о какой идеальной человѣческой личности мы говоримъ. Говоримъ ли о человѣкѣ, какъ простомъ произведеніи природы, призванномъ къ кратковременному бытію къ этой жизни, на этой землѣ,—или мы говоримъ о немъ, какъ созданіи Божіемъ, призванномъ къ вѣчному бытію и вѣчному совершенствованію?

Если пріймемъ первое положеніе, то наше назначеніе ограничится предметами только этого бытія, и верховное благо наше будетъ кратковременно и условно. И дѣйствительно, сущность верховнаго блага по этому воззрѣнію, вообще говоря, состоитъ только въ гармоническомъ развитіи всѣхъ силъ человѣка при данныхъ условіяхъ природы, въ предѣлахъ только этой жизни (Гумбольдъ, Дарвинъ) [1]). Отсюда частнѣе—сущность этого блага поставляется или въ прогрессивной побѣдѣ разума надъ неразумною природою, надъ чувственностію, нашего *я* надъ *не я* (Фихте), или въ достиженіи прогрессивной гармоніи между разумомъ и природою (натуралисты, а частію Шлейермахеръ и Роте), или въ земныхъ поискахъ общаго блага, при чемъ пропорціонально достигалось бы и личное благо каждаго (англійскіе утилитаристы) и пр., не говоря уже о болѣе глубокомъ и болѣе грубомъ (эвдемонистическомъ, нигилистическомъ и пессимистическомъ) извращеніи понятія о верховномъ благѣ.

Если же мы пріймемъ второе положеніе, то наше назначеніе будетъ вѣчно, и человѣкъ, признавая себя созданіемъ Творца и свой нравственный законъ выраженіемъ воли Божіей, будетъ искать верховнаго блага въ выполненіи безусловной законодательной воли Творца,—для чего онъ долженъ предварительно испытывать, „что есть воля Божія благая, угодная и совершенная“ (Рим. 12, 2. Ср. Еф. 5, 17), о чемъ долженъ и молиться: „Отче нашъ, да будетъ воля Твоя, яко на небеси и на земли“ (Мѳ. 6, 10). Отсюда частнѣе —онъ будетъ искать и находить верховное благо въ безусловномъ выполненіи богоустановленныхъ отношеній къ природѣ,—какъ своей собственной, такъ и внѣшней,—къ

---

[1]) См. „Очеркъ воззрѣнія на человѣческую природу“. „Вѣстникъ Европы“ 1877 г., кн. IV, стр. 551.

личностямъ конечнымъ и къ Высочайшей Личности Божественной. Поэтому наше верховное благо можетъ быть охарактеризовано слѣдующими частнѣйшими чертами.

Такъ какъ Богъ мыслится Творцомъ *нашей личности*, т. е. центра нашего самосознанія и силы самоопредѣленія, то отсюда слѣдуетъ, что мы найдемъ свое верховное благо, во-первыхъ, когда будемъ стремиться къ развитію своего самосознанія и силы самоопредѣленія. Безъ этого развитія наша человѣческая личность затеряется въ потокѣ тѣлесныхъ или животныхъ потребностей и страстей.

Такъ какъ Богъ мыслится не только Творцомъ нашей личности, но и *условій ея развитія*, т. е. нашего тѣла и внѣшней природы, то отсюда мы найдемъ свое верховное благо, во-вторыхъ. когда будемъ относиться разумно-свободно къ своимъ тѣлеснымъ потребностямъ, а чрезъ тѣло и къ внѣшней природѣ,—когда будемъ обладать и пользоваться ими для непрерывнаго совершенствованія нашей человѣческой личности.

Такъ какъ Богу угодно, чтобы развитіе нашей личности совершалось *въ связи съ другими личностями*, то отсюда мы найдемъ свое верховное благо, въ-третьихъ, когда будемъ жить общею и истинною жизнію со всѣми конечными личностями, т. е. сдѣлаемся членами вѣчнаго, славнаго и блаженнаго царства Христова (Іоан. 17, 24), и когда, наконецъ, войдемъ въ тѣснѣйшее единеніе съ Высочайшею Тріипостасною Личностію,—о чемъ такъ пламенно молился Спаситель предъ Своими страданіями... „чтобы и они были освящены истиною. Да будутъ всѣ едино: какъ Ты, Отче, во Мнѣ, и Я въ Тебѣ, такъ и они да будутъ въ Насъ едино“ (Іоан. 17, 17—21).

Всѣ эти частные моменты высочайшаго нравственнаго блага, которыхъ можно было бы исчислить и больше, находятся въ тѣснѣйшей между собою связи, и, какъ въ своемъ средоточіи, соединяются въ безусловномъ выполненіи законодательной воли Божіей, каковое выполненіе Самъ Богочеловѣкъ вмѣняетъ Себѣ въ нравственный долгъ говоря: „не должно ли Мнѣ быть въ томъ, что принадлежитъ Отцу Моему?“ (Лук. 2, 49).

Но если сущность нашей свободы состоитъ въ стремленіи къ высочайшему нравственному благу, а это благо

состоитъ въ безусловномъ выполненіи законодательной воли Божіей, то чрезъ это не уничтожается ли сама свобода наша всемогущею волею Божественною? Отнюдь нѣтъ. Исполняя законодательную волю своего Творца, какъ нравственной Силы, непротивоположной намъ, человѣческая воля не только не лишается своей свободы, но и, достигая чрезъ это живого общенія съ всемогущею волею Божіей (Ср. 1 Кор. 6, 17), вступаетъ, такъ сказать, въ нѣкоторую безпредѣльную область и становится сама какъ бы неограниченною. Безконечная сила воли Божіей отражается и въ волѣ человѣка, по мѣрѣ того, какъ онъ подчиняетъ ее Богу и, такъ сказать, соединяетъ ее съ волею Божіею: „Истинно говорю вамъ“, — говорилъ Господь апостоламъ, — „если вы будете имѣть вѣру съ горчичное зерно и скажете горѣ сей: перейди отсюда туда, и она перейдетъ; и ничего не будетъ невозможнаго для васъ“ (Мѳ. 17, 20). Человѣкъ, какъ и весь міръ, созданъ сообразно съ волею Божіею. Поэтому, когда человѣкъ, побѣдивши въ себѣ грѣхъ, при благодатной помощи, безусловно выполняетъ волю Божію, тогда онъ живетъ въ гармоническомъ согласіи со всѣмъ твореніемъ и дѣйствуетъ въ немъ *свободно*: „хождахъ *въ широтѣ*, яко заповѣди Твоя взыскахъ“, — говоритъ Псалмопѣвецъ (Пс. 118, 45). Тогда, замѣчаетъ преосвящ. *Ѳеофанъ*, „какъ птица, вырвавшись изъ тенетъ, радостно взлетаетъ и рѣетъ въ нестѣсняющемъ пространствѣ воздуха; такъ и душа, исторгшись изъ узъ грѣха и страстей, начинаетъ отрадно дѣйствовать въ *безграничной области воли Божіей*“ [1]). Напротивъ, когда человѣкъ поступаетъ вопреки волѣ Божіей, тогда его свобода на каждомъ шагу подвергается въ своемъ проявленіи *стѣсненію* какъ со стороны его самого, такъ и со стороны окружающаго его міра: „скорбь и *тѣснота* всякой душѣ человѣка, дѣлающаго злое“,—учитъ ап. Павелъ (Рим. 2, 9) [2]).

---

[1]) См. его „Истинная свобода“. „Домашняя Бесѣда“ 1870 г., стр. 386.

[2]) Кромѣ цитированныхъ сочиненій о свободѣ воли можно еще назвать: *Г. М. Малеванскаго*, „Опытъ о свободѣ „воли“ „Труды Кіев. Дух. Академіи“ за 1890—1899 г.г.; *Альфреда Фулье*, „Свобода и необходимость“. Перев. П. Николаева. Москва, 1900 г.; проф. *Гутберлета*, „Свобода человѣка и ея противники“. Москва, 1906 г.

IX.

Внутренній или естественный нравственный законъ.

Понятіе о естественномъ нравственномъ законѣ.—Отличіе его отъ законовъ природы.—Основаніе и сущность естественнаго нравственнаго закона въ волѣ Божіей.—Дѣйствительное бытіе этого закона, его происхожденіе и достоинство.

Кромѣ способности опредѣлять себя къ дѣятельности, выбирать, рѣшать, или—свободной воли, въ основѣ нашей нравственной жизни, какъ мы знаемъ, лежитъ еще присущее намъ *сознаніе* того, что должно и чего не должно дѣлать, или, что тоже, *внутренній нравственный законъ*, который полагаетъ для нашей свободы различіе между добромъ и зломъ и необходимо побуждаетъ ее слѣдовать только доброму и избѣгать злого (Рим. 2, 14).

„По ученію ап. Павла“,—пишетъ одинъ изъ авторитетныхъ западныхъ богослововъ,—„Творецъ *сознаніе о добрѣ и злѣ* внушилъ всѣмъ людямъ, даже и тѣмъ, которые не имѣли понятія объ откровеніи, не знали писаннаго закона. По этому написанному въ ихъ совѣсти закону они будутъ и судимы въ день суда“ [1]). Апостолъ именно говоритъ: „Когда язычники, не имѣющіе закона, по природѣ законное дѣлаютъ, то, не имѣя закона, они сами себѣ законъ: они показываютъ, что дѣло закона у нихъ написано въ сердцахъ, о чемъ свидѣтельствуетъ совѣсть ихъ и мысли ихъ, то обвиняющія, то оправдывающія одна другую, въ день, когда, по благовѣствованію моему, Богъ будетъ судить тайныя дѣла человѣковъ чрезъ Іисуса Христа“ (Рим. 2, 14—16).

Уже одинъ человѣческій разумъ подтверждаетъ эту истину. Какъ при посредствѣ своего разума люди съ несомнѣнностію могутъ заключать о бытіи и существенныхъ свойствахъ Божіихъ—чрезъ разсматриваніе Его твореній (Рим. 1, 20), такъ при посредствѣ того же разума они могутъ доходить до познанія *естественнаго нравственнаго закона*, хотя, быть можетъ, въ самыхъ общихъ его чертахъ.

Мы, люди, можемъ приводить въ движеніе вещественные предметы посредствомъ внѣшняго на нихъ воздѣйствія—толчка, давленія или тяги. Но Богъ движетъ Свои созданія при посредствѣ ихъ собственной природы, вселяя въ нихъ

[1]) Cathrein, „Die katholische Weltanschauung“, s. 333.

склонности и побужденія къ соотвѣтствующей дѣятельности. Это относится и къ людямъ. Но человѣкъ не могъ руководиться въ своемъ моральномъ поведеніи слѣпыми силами или инстинктами подобно неразумнымъ тварямъ, ибо онъ есть существо, одаренное разумомъ и свободною волею и, сообразно своей природѣ, можетъ руководствоваться только *законами* и, прежде всего, *закономъ*, вложеннымъ Творцомъ въ его природу.

Подъ закономъ въ *общемъ* смыслѣ мы разумѣемъ практическій принципъ разума, который глава той или другой общины объявляетъ своимъ подчиненнымъ, какъ обязательное правило для достиженія общаго блага. Такъ какъ Творецъ міра, вмѣстѣ съ тѣмъ, есть первый и верховный его Управитель, то планъ Его міроправленія *отъ вѣка* предносится Его Божественному самосознанію. По этому *вѣчному закону* волею Божіею направляются всѣ вещи въ видимомъ для насъ мірѣ къ осуществленію своихъ цѣлей. И неразумныя существа свойственнымъ имъ образомъ принимаютъ участіе въ выполненіи этого закона при посредствѣ вложенныхъ въ ихъ природу склонностей и побужденій; но въ собственномъ и строгомъ смыслѣ участвуетъ въ этомъ только человѣкъ посредствомъ, такъ называемаго, *естественнаго нравственнаго закона*.

Когда человѣкъ доходитъ до употребленія разума или, по крайней мѣрѣ, практически узнаетъ, что онъ выше неразумныхъ тварей, то, въ силу врожденныхъ ему нравственныхъ началъ (нравственнаго сознанія и нравственнаго чувства), онъ образуетъ въ себѣ понятіе о томъ, что хорошо и что дурно, т. е., о томъ, что для него, какъ разумнаго существа, должно быть желательно и пристойно, или непристойно и гнусно; и этимъ путемъ онъ самъ приходитъ къ сознанію, что онъ долженъ дѣлать добро и избѣгать зла, поступать разумно и не вести себя подобно безсловесному животному [1]).

Принимая во вниманіе сказанное, можно *ближе опредѣлить* содержаніе естественнаго нравственнаго закона. Подъ именемъ естественнаго нравственнаго закона разумѣются *сознанныя и формулированныя умомъ правила внутренняго и внѣшняго поведенія человѣка на основаніи предшествовавшаго неоднократнаго возбужденія нравственнаго сознанія и чувства,—и имѣющія настолько силы надъ волею человѣка, на-*

[1]) Ibid. s. 334—335.

сколько свидѣтельства нравственнаго сознанія и чувства поддкрѣпляютъ ихъ требованія.

Нравственный законъ присущъ духу человѣческому точно такъ же, какъ законъ физическій присущъ міру вещественному (Прем. 11, 21—23). Между законами духа и внѣшней природы есть аналогія, и не можетъ не быть ея, такъ какъ духовный и вещественный міръ составляютъ одинъ міръ, одно цѣлое, произведеніе одного творческаго Ума. Но, тѣмъ не менѣе, они существенно отличны другъ отъ друга. Законъ физическій состоитъ изъ простого соотношенія между причиною и дѣйствіемъ и есть законъ *количества* силъ (качественное въ природѣ существуетъ только для человѣка); законъ нравственный содержитъ въ себѣ понятіе добра и зла и есть законъ *качества* силъ. Первый обнаруживается съ безусловною необходимостію, исключающею всякую преднамѣренность, или цѣль, и всякое предположеніе относительно средствъ; второй является какъ требованіе, всегда оставляющее мѣсто соображенію, разсужденію, рѣшенію. Въ виду такого отличія нравственнаго закона отъ физическаго, дѣйствующаго во внѣшней природѣ, едва ли возможно смѣшеніе или отождествленіе ихъ, какое наблюдается въ такъ называемомъ „этическомъ натурализмѣ“ Фридр. *Шлейермахера* (въ извѣстномъ его трактатѣ: „Объ отношеніи между закономъ природы и закономъ нравственности“).

Для этическаго натурализма, считающаго основнымъ содержаніемъ и цѣлью разумно-этической дѣятельности единство духа и природы (die Einheit des Geistes und Natur), нравственный законъ есть только высочайшій натуральный законъ, одинъ и тотъ же законъ природы, только проявляющійся на высшихъ ступеняхъ извѣстной намъ жизни, именно сознательной жизни; соотвѣтственно этому и разграниченіе областей—нравственнаго и физическаго представляется такимъ образомъ: нравственный процессъ есть лишь продолженіе (Fortsetzung) и въ то же время видоизмѣненіе (Umkehrung) физическаго [1]). Главное заблужденіе этого воззрѣнія состоитъ въ допущеніи непосредственнаго перехода законовъ неорганической природы въ законы органической природы, и законовъ этой послѣдней въ законы самосознающей

[1]) Шлейермахеръ. „Philosoph. Sitte“. Изд. Кирхмана, 1882, § 124, 135.

личности. Но переходъ отъ законовъ внѣшней природы къ закону нравственности есть переходъ къ новому, иному міру, который стоитъ въ противоположности не съ тою или другою отдѣльною ступенью жизни природы, но въ противоположности со всѣмъ физическимъ космосомъ [1]). Поэтому этическій натурализмъ никогда не объяснитъ изъ законовъ природы этого *новаго* міра, т. е., личности самосознающаго и свободнаго духа. Предположеніе Шлейермахера о „самоопредѣляющемъ законѣ природы“ ничего не объясняетъ, потому что вопросъ именно и состоитъ въ объясненіи того, какимъ образомъ слѣпая, связанная закономъ необходимости природа своею собственною силою можетъ развиться до того, что вдругъ становится сознающею и свободно-дѣйствующею. Нравственное „должно“ никогда не можетъ быть объяснено изъ природы. Противоположность между добромъ и зломъ всегда будетъ производить совершенно другое впечатлѣніе на человѣческое сознаніе, чѣмъ противоположность между здоровымъ и нездоровымъ, между успѣшнымъ и неуспѣшнымъ, т. е., стѣсненнымъ и подавленнымъ внѣшними обстоятельствами развитіемъ природы.

Но настаивая на существенномъ различіи между закономъ природы и закономъ нравственнымъ, нельзя признать и *Кантовскаго дуализма* (составляющаго прямую противоположность натуралистическому монизму Шлейермахера), по которому въ человѣкѣ будто бы происходитъ нескончаемая борьба между разумомъ и естественнымъ влеченіемъ, добродѣтелью и грѣховною чувственностью, долгомъ и склонностью. Такой крайній дуализмъ между закономъ нравственности и закономъ природы не только предполагаетъ непримиримый дуализмъ въ самомъ существѣ Божіемъ, такъ какъ одинъ и тотъ же Богъ открывается въ обоихъ мірахъ, но и разрушаетъ единство человѣческой природы, превращая *естественное* различіе между душею и тѣломъ въ человѣкѣ въ *абсолютный дуализмъ* между ними, который сопровождался бы постоянною борьбою его съ самимъ собою.

При всемъ томъ теорія Канта, по нашему мнѣнію, содержитъ въ себѣ бо̀льшую долю правды, чѣмъ теорія Шлейермахера, такъ какъ бросаетъ глубокій взглядъ на *дѣйстви-*

[1]) См. Humboldt. „Cosmos“, 1, 386.

тельное состояніе падшей природы человѣка (Гал. 5, 17—18; Рим. 7, 22—24 и др.), которая возстановлена лишь въ лицѣ Богочеловѣка, гармонически объединившаго въ своей Vпостаси законъ природы и законъ нравственности.

Нравственный законъ возвышаетъ человѣка надъ закономъ природы или необходимости и даруетъ ему гражданство того царства, которое возвышается надъ закономъ необходимости, и въ которомъ все взвѣшивается другимъ вѣсомъ и измѣряется другою мѣрою, чѣмъ въ природѣ; но въ то же время этотъ законъ налагаетъ на него печать *высшей зависимости и высшаго подчиненія.* Въ видимой природѣ господствуетъ *необходимость и сила,* между тѣмъ какъ въ мірѣ личностей царствуетъ *свобода и авторитетъ.* Спрашивается, откуда возникаетъ авторитетъ нравственнаго закона? Кто налагаетъ на насъ безусловное нравственное „должно“? Власть, выражающаяся въ авторитетѣ, обязывающая человѣческую свободу безусловнымъ „должно“, не можетъ быть условною, ограниченною; она сама должна быть безусловною, Божественною; потому что безусловное требованіе можетъ получать свое начало отъ безусловнаго Сущаго. Мысль Канта, что воля человѣческая автономна, что нравственный авторитетъ можно объяснить изъ нравственной свободы или идеи долга, глубоко противорѣчитъ нравственному чувству и нашей совѣсти. Подобно тому, какъ человѣческая свобода не можетъ быть выведена изъ низшихъ ступеней природы, такъ и авторитетъ, когда спрашиваютъ объ его основѣ и сущности, не можетъ быть выведенъ изъ человѣческой свободы или идеи долга.

Въ понятіи авторитета мыслятся двѣ существенныя черты—*совершенство и сила.* Это *единство этическаго и физическаго,* т. е. совершенства и силы, которыя въ личномъ Богѣ сказываются *святостію и всемогуществомъ,* остается существеннымъ въ авторитетѣ, и безъ него авторитетъ не мыслимъ. Поэтому нашему внутреннѣйшему сознанію долга присуще непосредственно, или посредственно убѣжденіе, что нравственный авторитетъ, который сказывается въ нашемъ нравственномъ „должно“, въ одно и то же время есть не только *совершенная* власть, но и *могущественная* власть, которая можетъ сообщать дѣйственность законамъ и приговорамъ совѣсти, потому что эти законы и ихъ требованія

по своей основѣ и сущности проистекаютъ отъ Бога. Понятно, что ни этого совершенства, ни этой силы не могутъ сообщить нравственному авторитету безличная идея, безличный законъ [1]).

Основы и сущности нравственнаго закона нельзя искать ни въ чемъ сотворенномъ, но основаніе его заключается въ премудрой и всеблагой *волѣ Божіей*. Такъ какъ Богъ все сотворилъ по совѣту воли Своей (Пс. 113, 11; Ефес. 1, 11; Апок. 4, 11), то эта воля Его, будучи закономъ для всего міра, служитъ основою и сущностью и нравственнаго закона для разумныхъ существъ. Святая и всемогущая воля Божія одна только можетъ „императивно“, выражаясь языкомъ *Канта*, повелѣвать и настаивать на непремѣнномъ исполненіи требованій этого закона. Въ подтвержденіе этой истины мы можемъ привести много мѣстъ изъ свящ. Писанія. Здѣсь прямо сообщается, что Богъ есть „Единый Законодатель и Судія“, открывшій Свою волю въ нравственномъ законѣ, какъ нерушимое, вѣчное правило жизни и дѣятельности, исполненіе котораго ведетъ ко спасенію, а нарушеніе—къ погибели (Іак. 4, 12. Ср. Ис. 1, 20; Мѳ. 12, 50). Волѣ Божіей повинуется вся природа (Пс. 118, 89—91; Дан. 4, 32; Прем. Сол. 11, 26); ее исполняютъ ангелы (Пс. 102, 20—22), для ея выполненія даже приходилъ на землю Самъ Господь (Іоан. 6, 38. Ср. 4, 34); ее познавать и исполнять должны всѣ люди (Мѳ. 7, 21; Рим. 12, 2; Ефес. 5, 17; Евр. 13, 21). Воля же Божія, по ученію Іисуса Христа, заключается въ томъ, чтобы мы были святы; но мы можемъ быть святы не иначе, какъ черезъ исполненіе воли Божіей (Іоан. 12, 49; Мѳ. 5, 48; 6, 10; Евр. 10, 36).

Признавая нравственный законъ по своой основѣ и сущности проистекающимъ отъ личнаго Бога, обыкновенно спрашиваютъ при этомъ, въ какомъ отношеніи находится нравственный законъ къ верховной волѣ Божіей? Доброе потому ли обладаетъ свойствомъ добраго, что этого хочетъ Богъ; или, наоборотъ, Богъ потому и хочетъ добраго, что оно само въ себѣ содержитъ качество добра? *Скотисты* въ средніе вѣка допускали первое положеніе, напротивъ того, *Плотинъ и Ѳома Аквинатъ*—второе. Мы же можемъ высказать

[1]) Мартенсенъ. „Христ. ученіе о нравственности“, т. 1, стр. 366—374.

по этому вопросу слѣдующія соображенія: въ Божественной личности и бытіе и дѣйствованіе и всѣ законы этого дѣйствованія безусловно зависятъ отъ нея самой, но не какъ отъ слѣпой, вседѣйствующей физической силы, а какъ отъ самосознающей и самоопредѣляющейся, слѣдовательно, какъ отъ свободной нравственной личности. Другими словами: Богъ свободно, а не слѣпо или необходимо желаетъ добра; но желаетъ его свободно потому, что оно въ себѣ самомъ носитъ качество добра. Впрочемъ, самая постановка разсматриваемаго вопроса говоритъ уже о томъ, что истинное христіанское представленіе о Богѣ было утрачено учеными схоластиками. Такое представленіе о Богѣ есть, прежде всего, представленіе нравственное; Богъ для него не метафизическое основаніе міра и не Владыка человѣка, а, главнымъ образомъ,—Основаніе и Носитель нравственнаго міропорядка, есть безусловное добро, идеалъ всякаго совершенства. Немыслимо, чтобы „Единый Благій“ (Мѳ. 19, 17) могъ хотѣть чего-нибудь, кромѣ совершеннаго добра, и это—не потому, чтобы Онъ подчинялся идеалу, какъ чему-то, стоящему выше Его, а потому, что добро составляетъ Его природу; Онъ не можетъ не хотѣть его: иначе Онъ вступилъ бы въ противорѣчіе съ Самимъ Собою [1]).

Фактъ существованія у насъ естественнаго нравственнаго закона, или способности нашего разума различать должное отъ недолжнаго въ области нравственной дѣятельности человѣка, доказывается свидѣтельствомъ нашего самосознанія. Нѣтъ ни одного человѣка, который не полагалъ бы различія между свободными дѣйствіями, какъ своими, такъ и другихъ людей: одни изъ нихъ мы считаемъ честными, достойными похвалы и награды, а другія—безчестными, заслуживающими порицанія и наказанія. И это сужденіе наше основывается не на выгодныхъ или вредныхъ для насъ слѣдствіяхъ, проистекающихъ изъ извѣстнаго рода дѣйствій, но на ихъ нравственномъ качествѣ и внутреннемъ нашемъ сознаніи этихъ качествъ. Ибо часто случается, что мы одобряемъ то, отъ чего не только не можемъ ожидать себѣ никакой пользы, но еще подвергаемся различнымъ непріятностямъ въ жизни; а, съ другой стороны, также часто осуж-

[1]) *Архим. Сергій.* „Вѣчная жизнь, какъ высшее благо“. „Богослов. Вѣстникъ“ 1895 г., январь, стр. 12

даемъ то, что могло бы доставить намъ великія житейскія выгоды. А изъ этого должно заключить, что въ насъ есть нѣкоторый естественный образецъ честнаго, категорія должнаго, совершеннаго въ нравственномъ смыслѣ,—различающая доброе отъ злого. Слѣдуя этому образцу и руководствуясь въ своей жизни этой категоріей, человѣчество и въ отдѣльныхъ своихъ индивидуумахъ и во всей своей исторіи представляетъ какъ-бы естественный органъ нравственнаго, стремленіе къ которому и сознаніе котораго неистребимы въ немъ. Существованіе въ человѣкѣ этой нравственной потребности подтверждается и словомъ Божіимъ. Давая еврейскому народу богооткровенный законъ, *Моисей* говорилъ: „Слово сіе (законъ) *близко* къ тебѣ; оно въ устахъ и въ *сердцѣ* твоемъ“ (Втор. 30, 14). Еще яснѣе и опредѣленнѣе объ этомъ говоритъ ап. Павелъ: „когда язычники, не имѣющіе закона (откровеннаго—Моисея), по природѣ законное дѣлаютъ, то, не имѣя закона, они сами себѣ законъ: они показываютъ, что дѣло закона у нихъ *написано въ сердцахъ*, о чемъ свидѣтельствуетъ совѣсть ихъ и мысли ихъ, то обвиняющія, то оправдывающія одна другую“ (Рим. 2, 14—15). Св. *Іоаннъ Златоустъ* пишетъ: „ни Адамъ, ни другой какой человѣкъ никогда, кажется, не жилъ безъ закона естественнаго... Какъ скоро Богъ сотворилъ Адама, вложилъ въ него и этотъ законъ, сдѣлавъ его надежнымъ сожителемъ для всего человѣческаго рода“ [1]). „По истинѣ достойны похвалы тѣ“,—говоритъ св. *Исидоръ Пелусіотъ*,—„которые исполняютъ долгъ по внушенію естественнаго закона. Ибо сама природа носитъ въ себѣ точный и неповрежденный *критерій добродѣтелей*, на который указываетъ Самъ Христосъ въ видахъ побужденія и поощренія, говоря: во всемъ, какъ хотите, чтобы съ вами поступали люди, такъ поступайте и вы съ ними“ [2]). Исходя изъ этого естественнаго внутренняго закона, человѣчество не только развивало отдѣльныя нравственныя обязанности, но и создавало цѣлое нравственное міровоззрѣніе, весь моральный порядокъ вещей, съ моральнымъ виновникомъ Промыслителемъ міра во главѣ. На

---

[1]) Злат. на Посл. къ Рим. Бес. 12, въ русск. перев., стр. 629. Изд. Спб. дух. академіи, т IX, кн. 2. 1903 г.

[2]) Исидоръ Пелусіотъ. Migne ser. graec. 78. Lib. IV, 53. Col. 1103.

основаніи этого-же закона вырабатывались въ немъ общеобязательные обычаи и нравы, которые суть ничто иное, какъ *неписанные* законы, по преданію переходившіе отъ поколѣнія къ поколѣнію и въ свое время становившіеся первымъ источникомъ и всѣхъ *писанныхъ* законовъ. Эти законы служили руководствомъ въ общественной жизни и воспитывали въ каждомъ отдѣльномъ индивидуумѣ нравственную свободу. Какъ бы несовершенны они ни были, все же, благодаря имъ сдерживались въ человѣческихъ обществахъ грубый произволъ, насиліе и всеобщая распущенность. А безъ нихъ было бы хуже, ибо „имъ же нѣсть управленія“,—говоритъ Премудрый,—„падаютъ аки листвіе“ (Притч. 11, 14), Но откуда *произошелъ* и какъ *образовался* у насъ внутренній нравственный законъ?

Моралисты эмпирическаго направленія выводятъ его, прежде всего, изъ *опытнаго познанія природы.* Но нельзя допустить, чтобы люди доходили до способности различать нравственныя качества своихъ дѣйствій путемъ опыта и наблюденій надъ окружающею ихъ природою, такъ какъ въ ней нѣтъ качественныхъ дѣйствій. Во внѣшней природѣ все происходитъ по закону количества силъ, и если мы придаемъ чему-нибудь въ ней качественное значеніе, то это таково только для насъ, а не само по себѣ. И присущая природѣ законосообразность, если и существуетъ, то опять не для нея самой, неспособной сознавать себя, а для нашего самосознанія. Человѣкъ дѣйствуетъ не только цѣлесообразно, но и сознательно, т. е., съ сознаніемъ своей цѣлесообразности, *по идеѣ цѣли,* которая, такимъ образомъ, дана въ немъ въ качествѣ идеи, прежде нежели сдѣлаться фактомъ, дѣйствительностію; во внѣшней же природѣ, цѣлесообразность обыкновенно безсознательная, не соединяется съ идеей цѣли, какъ это видно изъ того, что, напр., животныя всегда *одинаково* выполняютъ свои цѣлесообразныя дѣйствія и притомъ съ неизмѣннымъ постоянствомъ, между тѣмъ какъ человѣкъ, можно сказать,—каждый въ отдѣльности, имѣя одну и ту же цѣль, *различно* видоизмѣняетъ выполненіе ея. Въ неразумной природѣ дѣйствуютъ законы, совершенно равнодушные ко всѣмъ тѣмъ нормамъ нравственнаго поведенія, которыя мы считаемъ обязательными для себя. Она съ одинаковою щедростію осыпаетъ своими дарами или

бѣдствіями, какъ праведника, такъ и грѣшника; ея законы съ одинаковою силою могутъ толкать насъ какъ на злодѣянія, такъ и на геройскіе подвиги[1]). Лавина, скатывающаяся съ огнедышащей горы, можетъ опустошить цѣлые города и деревни, благовременный дождь можетъ спасти населеніе отъ голода, но мы не называемъ ни того, ни другого нравственно-добрымъ, или нравственно-дурнымъ. Равнымъ образомъ мы не высказываемъ нравственнаго сужденія о животныхъ за причиненный ими намъ вредъ или за оказанныя ими услуги. На этомъ основаніи приходится констатировать фактъ полнаго безсилія современной естественной науки прочно установить свои этическіе принципы, какъ это свидѣтельствуетъ извѣстный ученый естествоиспытатель *И. И. Мечниковъ:* „многочисленныя попытки", — говоритъ онъ,— „выпущенныя представителями различныхъ школъ современныхъ мыслителей, доказали, что при современномъ состояніи естествознанія основы этики удовлетворительнымъ образомъ даны быть не могутъ"[2]).

Не лучше обстоитъ дѣло эмпирическаго обоснованія нравственнаго закона, когда обращаются отъ фактовъ окружающей насъ природы къ даннымъ нашего внутренняго моральнаго опыта. Кантъ, напр., сомнѣвается въ томъ, чтобы этотъ опытъ могъ представить хотя одинъ такой случай, когда бы присутствіе безкорыстнаго мотива было доказано съ несомнѣнностію. И это надобно сказать не только относительно мотивовъ, лежащихъ въ основѣ поступковъ другихъ людей,—но въ извѣстной мѣрѣ и относительно мотивовъ нашихъ собственныхъ поступковъ. Наша душа пребываетъ для насъ въ такихъ же потемкахъ, какъ и чужая. Какъ часто намъ приходится за мнимо-возвышенными побужденіями, которыми, повидимому, былъ вызванъ данный поступокъ, отыскивать мотивы далеко не высокаго свойства[3]). Даже въ тѣхъ случаяхъ, когда наши поступки, повидимому, вызваны безкорыстными побужденіями, по справедливому убѣжденію Канта, всегда остается подъ сомнѣніемъ, не вы-

---

[1]) *Н. Г. Городенскій,* „Апріорная природа нравственнаго сужденія". „Богослов. Вѣстникъ" 1902 г., май, стр. 3

[2]) „Русское Богатство" 1883 г., окт., стр. 207.

[3]) *Kant.* „Grundlegung zur Metaphysik der Sitten". Изд. Kirchmann'a, s. 26—27.

текаютъ ли они исключительно изъ естественныхъ влеченій и склонностей. Очевидно, изъ такихъ данныхъ опыта, хотя бы и моральнаго, нельзя объяснить происхожденіе нравственнаго закона. Послѣдній содержитъ въ себѣ признакъ, возвышающій его надъ опытною дѣйствительностію: онъ не считается съ тѣмъ, что совершается въ дѣйствительности, а указываетъ лишь на то, что *должно* совершаться. „Дѣйствія",—говоритъ Кантъ,—„которымъ міръ не представилъ, можетъ быть, до сихъ поръ совсѣмъ ни одного примѣра, даже въ осуществимости которыхъ, основываясь на *опытѣ*, можно усумниться, *неотступно заповѣдуются разумомъ*: напримѣръ, истинная искренность въ дружбѣ должна быть требуема отъ каждаго нисколько не менѣе даже въ томъ случаѣ, если бы до сихъ поръ совсѣмъ не было ни одного искренняго друга" [1]).

Кантъ, убѣдившись въ совершенной непригодности *апостеріальнаго* или опытнаго обоснованія нравственаго закона, приходитъ къ необходимости *апріорнаго* объясненія происхожденія его изъ *разума*. Нравственный законъ, по нему, есть какъ-бы продуктъ до-опытной дѣятельности чистаго разума. „Моральный законъ",—говоритъ Кантъ,—„данъ какъ бы въ качествѣ факта *чистаго разума*, который мы сознаемъ *a priori* и который... никакимъ опытомъ подтвержденъ быть не можетъ и, значитъ, *a posteriori* не можетъ быть доказанъ, и тѣмъ не менѣе самъ по себѣ стоитъ твердо" [2]). Разумъ даетъ себѣ самому законъ,—и форму, безусловную и абсолютную, въ которой онъ изрекаетъ законъ, Кантъ называетъ „категорическимъ императивомъ". Какимъ образомъ нашъ разумъ выводитъ изъ себя такой всеобщій законъ—это недоступно, по Канту, для человѣческаго познанія, это непроницаемая тайна. Ибо мы автономны, должны исполнять этотъ законъ только изъ уваженія къ нему. Стремленіе объяснять происхожденіе нравственнаго закона изъ разума, замѣчаемое и въ нашей русской литературѣ [3]), восходитъ по своему началу

---

[1]) Ibid., s. 28, ср. 51 и др.

[2]) *Kant.* „Kritik der praktischen Vernunft", Изд. Kirchmann'a. „Heidelberg, 1882, s. 56—57, ср 36 и др.

[3]) См. *І. Тріодинъ.* „Психологическое основаніе нравственности". „Вѣра и Разумъ" 1910 г., № 24, стр. 761—764.

еще къ древне-греческой философіи [1]). Добродѣтель всегда представлялась древнимъ грекамъ удѣломъ мудреца или философа, устраивающаго свою жизнь сообразно съ высшимъ знаніемъ, вслѣдствіе чего добродѣтель и отождествлялась съ *знаніемъ*. „Одному только разуму", — говорили они, — „какъ мудрому попечителю должно ввѣрить всю жизнь" [2]). Въ новое время интеллектуалистическое воззрѣніе на нравственность высказывается въ философіи *Спинозы* и *Лейбница*. Поэтому едва ли правъ *Шопенгауэръ*, утверждая, будто до *Канта* ни одному человѣку не приходило въ голову отождествлять добродѣтельные поступки съ разумными [3]).

Однако, нравственный законъ никакъ нельзя признать произведеніемъ мыслительной силы человѣка. Дѣло въ томъ, что разумъ *непроизвольно* различаетъ должное отъ недолжнаго въ человѣческой дѣятельности; иначе, сколько есть людей на свѣтѣ, столько же было бы и различныхъ понятій о нравственной качественности нашихъ дѣйствій, между тѣмъ какъ существо нравственнаго закона всегда и у всѣхъ одно и тоже. Правда, содержаніе нравственнаго закона составляютъ такія нормы или правила, которыя умъ нашъ, какъ мы знаемъ, вырабатываетъ самъ на основаніи предшествовавшаго неоднократнаго возбужденія нравственнаго сознанія и нравственнаго чувства. Но сознавать и въ сердцѣ своемъ переживать моральныя явленія, а затѣмъ представленія о нихъ перерабатывать въ нормы или правила, составляющія содержаніе нравственнаго закона,—не значитъ еще *создавать* для себя законъ, а только быть истолкователемъ его, какъ чего-то даннаго уже въ нравственной потребности человѣческой природы. Такъ какъ нравственный законъ принимаетъ форму *закона*, т. е. правилъ или постулятовъ, опредѣляющихъ наше внѣшнее и внутреннее поведеніе, не иначе, какъ чрезъ *мышленіе*, то понятно, почему ап. Павелъ называетъ его закономъ *ума* человѣческаго (Рим. 7, 23). И тѣмъ не менѣе нельзя согласиться съ тѣмъ, чтобы нравственный законъ могъ имѣть въ разумѣ свой *первоначальный* источникъ.

[1]) См., напр., „Воспоминанія" о Сократѣ Ксенофонта въ русск. переводѣ *Синайскаго*. Москва, 1857 г., III, 9, 4—5. Ср. *Федонъ*. Философ. бесѣды Платона въ перев. *А. Клеванова*. Москва, 1861 г., стр. 125—126.

[2]) *И. К.* „Изреченія древнѣйшихъ греческихъ мыслителей". Харьковъ, 1887 г., стр. 102, 156.

[3]) „Die beiden Grundprobleme d. Ethik". Leipzig, 1881, s. 150.

Но если нельзя объяснить нравственнаго закона ни изъ фактовъ опыта, внѣшняго и внутренняго, ни изъ трансцедентальной дѣятельности чистаго разума, то остается поставить вопросъ о происхожденіи нравственнаго закона въ связь съ древней (Платоновой) теоріей о врожденности намъ нравственныхъ началъ, въ данномъ случаѣ *нравственнаго сознанія* и *нравственнаго чувства*, лежащихъ въ основѣ нравственнаго закона. Въ новое время теорія эта господствовала въ до-кантовской этикѣ, среди противниковъ эмпиризма: Декарта, Лейбница и др. [1]).

Присущая намъ способность различать въ нашемъ поведеніи доброе и худое, или, что то же, *нравственное сознаніе*, составляетъ самую природу нашего духа, именно нашего разума. Разумъ въ нашемъ духѣ тоже, что глазъ въ тѣлѣ. Какъ глазъ, по самому устройству своему, способенъ видѣть и различать формы и цвѣта предметовъ, такъ разумъ, по самой природѣ своей, способенъ различать нравственныя качества нашихъ дѣйствій. Причемъ противъ прирожденности намъ этого нравственнаго сознанія ничего не говоритъ ни нравственное невѣжество, ни крайняя порочность нѣкоторыхъ людей. Если, напр., есть люди, у которыхъ тѣлесное зрѣніе слабо, или не вѣрно, или совсѣмъ помрачено; то изъ этого никакъ не слѣдуетъ, чтобы глазъ не былъ самою природою приспособленъ къ правильному различенію вещей; точно также, если между людьми есть невѣжи, преступники и проч., то это не значитъ, чтобы человѣку не присуща была отъ природы способность различать доброе отъ худого [2]). Такія явленія свидѣтельствуютъ только о ненормальномъ нравственномъ состояніи людей.

Что нравственное сознаніе намъ прирождено, это подтверждается и библейскимъ ученіемъ о богоподобіи души человѣческой. По этому ученію, человѣкъ не есть только воплощеніе творческой идеи своего Создателя, какъ всѣ другія Его созданія, но, вмѣстѣ съ тѣмъ, отражаетъ въ себѣ самое существо Божіе. Богъ сотворилъ его „по образу и по подобію Своему“ (Быт. 1, 26), почему душа человѣка, какъ „дыханіе

[1]) См. *Н. Г. Городенскаго*. „Вопросъ о происхожденіи нравственности“. Богосл. Вѣстникъ“ 1902 г., іюнь, стр. 203 и дал.

[2]) Проф. прот. *Ѳаворовъ*. „О христ нравственности“. Кіевъ, 1879 г., стр. 4.

жизни Божіей", можетъ быть названа, какъ и называется, „родомъ Божіимъ" (Дѣян. 17, 28). А такъ какъ, по самому существу Своему, Богъ есть высочайшее добро или благо (Мѳ. 19, 17. Ср. 1 Іоан. 4, 16), то и намъ, Его богоподобнымъ созданіямъ, носящимъ въ душѣ своей отпечатокъ этого же добра, по самой природѣ нашей, свойственно полагать различіе между добромъ и зломъ и стремиться только къ первому, а отъ второго отвращаться.

Вмѣстѣ съ нравственнымъ сознаніемъ прирождено намъ и *нравственное чувство*. Различая качества своихъ дѣйствій, каждый изъ насъ, вмѣстѣ съ тѣмъ, *по природѣ* способенъ переживать въ сердцѣ своемъ внутреннее довольство или недовольство своимъ поведеніемъ. Это нравственное чувство, какъ и нравственное сознаніе, конечно, не всегда и не у всѣхъ одинаково. Иногда человѣкъ не смущается порочными поступками своими и даже находитъ „наслажденіе", по крайней мѣрѣ „временное" (Евр. 11, 25), въ раболѣпствованіи какой-нибудь грѣховной страсти своей. Но такъ бываетъ не потому, чтобы кто-нибудь по природѣ своей неспособенъ былъ чувствовать удовольствіе отъ добра и страданіе отъ зла, а потому, что моральныя чувства могутъ также притупляться и извращаться, какъ и физическія. Отъ долгого, напр., пребыванія въ атмосферѣ, наполненной вредными газами, обоняніе наше тупѣетъ такъ, что уже почти не чувствуется нами смрадъ воздуха. Подобнымъ образомъ, привыкая къ порочному поведенію, человѣкъ можетъ терять чувство стыда. Бываетъ, напр., что человѣкъ привыкаетъ ко лжи до такой степени, что нисколько не смущается, говоря очевидную неправду, и какъ будто бы самъ уже вѣритъ тому, что выдумываетъ для другихъ [1]).

Но принимая теорію прирожденности нашему духу нравственнаго закона, въ его существѣ, мы никакъ не можемъ понимать ее въ томъ смыслѣ, будто этотъ законъ отъ природы бываетъ намъ присущъ въ формѣ готовыхъ, ясныхъ и опредѣленныхъ правилъ поведенія, какимъ онъ является въ дѣйствительной жизни и какимъ постепенно вырабатывается умомъ самого человѣка, подъ вліяніемъ нравственнаго сознанія и нравственнаго чувства. Теорія врожденности нрав-

[1]) Проф. прот. *Н. Ѳаворовъ*. „Очерки нравств. православно-христ. ученія" Кіевъ, 1889 г., стр. 7—8.

ственнаго закона въ этомъ послѣднемъ смыслѣ не оправдывается исторіей постепеннаго нравственнаго развитія человѣка. Нравственный законъ врожденъ въ смыслѣ присущаго намъ по самой природѣ нравственнаго сознанія и нравственнаго чувства, а не въ смыслѣ положительныхъ правилъ поведенія. „Принципъ этики“,—говоритъ *Ланге*,—существуетъ *a priori*, но не какъ *готовая, развитая совѣсть*, а какъ нѣкоторый *задатокъ* въ нашей первоначальной дѣятельности“ [1]). Словомъ—понятіе о нрастенномъ законѣ не могло бы возникнуть въ человѣкѣ ни откуда, если бы въ немъ не было самого этого закона отъ природы, по крайней мѣрѣ, въ его существенныхъ элементахъ.

Изъ всего вышесказаннаго уже можно заключить и объ относительномъ *достоинствѣ* естественнаго нравственнаго закона, опредѣляемомъ его характеристическими чертами.

Съ отрицательной стороны законъ этотъ характеризуется своимъ абсолютнымъ *безкорыстіемъ*. Называя извѣстныя намѣренія и дѣйствія, свои и чужія, нравственно-добрыми или злыми, мы совершенно не имѣемъ въ виду ихъ отношенія къ нашему собственному благополучію. Требованія нравственнаго закона очень часто не только расходятся съ нашей пользой, но даже прямо противорѣчатъ ей. Напр., польза кредитора требуетъ немедленной уплаты долга, хотя бы для этого пришлось продавать послѣднее имущество должника, а нравственное требованіе побуждаетъ какъ разъ къ обратному. Такое несоотвѣтствіе происходитъ потому, что при оцѣнкѣ нашихъ намѣреній и поступковъ нравственный законъ принимаетъ за критерій ихъ не пользу или вредъ, а добро или зло, а эти понятія: добро и польза, съ одной стороны, зло и вредъ, съ другой,—далеко не всегда совпадаютъ другъ съ другомъ. Добромъ мы считаемъ не то, что приноситъ намъ пользу, а то, что таково само по себѣ, въ своей собственной, независимой отъ насъ сущности. Естественно, что мы, разъ установили бытіе такого добра, будемъ осуществлять его *безкорыстно*.

Съ положительной стороны нравственный законъ отличается своей *объективностію*, заключающеюся въ томъ, что, при сужденіи о нравственной качественности человѣческихъ по-

[1]) „Исторія матеріализма и критика его значенія въ настоящее время“. Перев *Страхова*. Спб. 1883 г., т. 2, стр. 419.

ступковъ, онъ не считается съ нашимъ субъективнымъ настроеніемъ. Такое чисто объективное отношеніе его къ нашимъ дѣйствіямъ нашло себѣ выраженіе въ самомъ языкѣ человѣка. Желая выразить свое субъективное настроеніе, мы обыкновенно говоримъ: *мнѣ* больно, *мнѣ* холодно, *мнѣ* жарко, *мнѣ* полезно, *мнѣ* вредно и т. д. Но мы никогда не выражаемся такъ о нравственномъ или безнравственномъ поступкѣ людей. Словесное выраженіе нашего сужденія о нравственныхъ качествахъ человѣческихъ дѣяній всегда принимаетъ объективную форму [1]).

Въ связи съ объективностію нравственнаго закона стоитъ его *всеобщность*, которая заключается въ томъ, что онъ составляетъ неотъемлемую принадлежность всякаго человѣка. Какъ скоро человѣкъ въ пониманіи нравственнаго добра отвлекается отъ субъективной оцѣнки и найдетъ возможнымъ даже при этомъ отвлеченіи признать добро,—очевидно, добро это есть само по себѣ добро и, потому оно добро для всѣхъ. Естественный нравственный законъ всегда „обращенъ“, по выраженію *Цицерона*, „ко всѣмъ народамъ и вѣкамъ“ [2]), потому что требованія его хотя и возникаютъ въ индивидуумѣ, но въ то-же время простираются на весь міръ личностей, на всѣ свободныя ихъ дѣйствія, состоянія и отношенія, и одинаково цѣнятся всѣми людьми (Рим. 3, 19). Вотъ почему онъ служитъ естественною связью для всѣхъ человѣческихъ обществъ. Есть предметы, пріятные или непріятные большинству людей, но мы никогда не станемъ утверждать, что извѣстное кушанье, запахъ или цвѣтъ должны быть пріятны или непріятны непремѣнно всѣмъ и каждому. Напротивъ, мы убѣждены, что существуетъ нравственная оцѣнка, обязательная для всѣхъ людей, въ силу тождественнаго у всѣхъ ихъ нравственнаго сознанія и чувства (Рим. 2, 14—15). Правда, дѣйствительность, повидимому, не всегда подтверждаетъ это: она показываетъ, что свидѣтельства нравственнаго сознанія и чувства о томъ, что именно хорошо и что дурно, могутъ быть и бываютъ разнорѣчивы у различныхъ людей, въ различныя времена и въ различныхъ мѣстахъ. „Велѣнія нравственнаго чувства“,—пишетъ *Спенсеръ*,—„крайне различны: они сегодня не таковы, какъ вчера, въ Европѣ не

[1]) См Steinthal. Allgemeine Ethik“. Berlin, 1885, s 501.

[2]) Cicero. De reipubl Frag., II, 4

таковы, какъ на островахъ Фиджи. Множество самыхъ противорѣчивыхъ поступковъ находитъ себѣ прикрытіе подъ эгидой нравственнаго чувства“ [1]). Исторія нравственности свидѣтельствуетъ даже о большемъ,—именно, что „нѣтъ такой мерзости, которая не признавалась бы гдѣ нибудь и когда нибудь за добро“ [2]). Но такое различіе нравственныхъ воззрѣній не мѣшаетъ намъ оставаться при убѣжденіи, что есть что-то доброе и что-то дурное, по самому существу своему, вслѣдствіе чего люди всегда и вездѣ проводятъ грань между явленіями добрыми и дурными; первыя сопровождаются нравственнымъ одобреніемъ, вторыя—порицаніемъ. Насколько всеобща оцѣнка всего существующаго съ точки зрѣнія истины и лжи, настолько же всеобща оцѣнка съ точки зрѣнія добра и зла. Насколько извѣстно, и среди некультурныхъ народовъ нѣтъ такихъ, которымъ было бы чуждо понятіе о добрѣ и злѣ и сознаніе различія между тѣмъ и другимъ. Люди, жившіе долго среди дикарей, рѣшительно объ этомъ свидѣтельствуютъ. Миссіонеръ *Коллеръ*, прожившій среди негровъ семь лѣтъ, пишетъ: „я не могу сказать, что негры не имѣютъ своихъ пороковъ, даже большихъ пороковъ; но должно признать то, что даже самые дикіе народы имѣютъ понятіе о добрѣ и злѣ“ [3]). Словомъ—люди, стоящіе на различныхъ ступеняхъ умственнаго развитія, могутъ имѣть различныя *нравственныя понятія*, но одинаково считаютъ для себя обязательнымъ то, что признаютъ добромъ. Сомнѣніе можетъ быть только относительно всеобщности одного и того же содержанія нравственности, но не ея формы, т е. сознанія долга поступать сообразно съ тѣмъ, что признано добрымъ. Значитъ, всеобщность нравственаго закона—не *эмпирическая*, а скорѣе *идеальная*; ея можетъ и не быть въ дѣйствительности, но она *должна* быть по свидѣтельству нашего нравственнаго сознанія [4]). Такая всеобщность естественнаго нравственнаго закона, составляющаго „неотъемлемое украшеніе человѣческой при-

---

[1]) *Spenser*, Social Statics. Lond 1868, 3 ed., p. 41—42.

[2]) *Вл. Соловьевъ*, „Оправданіе добра“, стр. 2.

[3]) *W. Schneider*. „Allgemeinheit und Einheit des sittlichen Bewusstseins. Koln. 1895, s. 36.

[4]) *Н. Г. Городенскій*. „Апріорная природа нравственнаго сужденія‘. „Богослов. Вѣстн.“ 1902 г, май, стр. 6.

роды", признается и въ христіанствѣ. Человѣческая природа —это дикая маслина, на которой прививается благородная масличная вѣтвь христіанства, чтобы она могла приносить хорошіе плоды (Рим. 11, 24, ср. 17). Только настолько въ отношеніи къ естественному нравственному закону различаются между собою язычники и христіане, насколько послѣдніе при свѣтѣ сверхъестественнаго откровенія познаютъ его яснѣе, вѣрнѣе и полнѣе. Подъ вліяніемъ извращенныхъ наклонностей и пороковъ, у язычниковъ исказилось самое пониманіе естественнаго нравственнаго закона; онъ былъ затемненъ въ ихъ сознаніи и носилъ на себѣ отпечатокъ ихъ заблужденій. Христіанство возстановило естественный нравственный законъ въ его чистотѣ [1]).

При своей всеобщности нравственный законъ въ то же время и *индивидуаленъ*, потому что каждою личностью уясняется сообразно съ особенными, индивидуальными условіями развитія ея. Солнечный свѣтъ одинъ, но въ данномъ мѣстѣ онъ получаетъ розовую окраску, въ другомъ голубую, въ однихъ предметахъ онъ сіяетъ матовымъ свѣтомъ, въ другихъ онъ ярко сверкаетъ. Подобно тому и свѣтъ нравственнаго закона безконечно варіируетъ въ средѣ человѣческихъ индивидуальностей. Безъ сомнѣнія, этотъ-то индивидуальный характеръ закона и имѣлъ въ виду ап. Павелъ, когда заповѣдалъ римскимъ христіанамъ испытывать въ сердцѣ своемъ, „что есть воля Божія благая, угодная и совершенная" (Рим. 12, 2). Очевидно, Апостолъ хотѣлъ побудить римлянъ къ испытанію и познанію не только общихъ требованій нравственнаго закона, которыя объемлютъ одинаково всѣхъ людей, но и тѣхъ требованій, которыя были предъявлены волею Божіею именно имъ, именно въ томъ положеніи, въ которомъ они находились и при тѣхъ духовныхъ дарахъ, которыми обладали.

Всеобщность нравственнаго закона, состоящая въ признаніи одного добрымъ, а другого злымъ, сопровождается сознаніемъ *необходимости* первому слѣдовать, а второго избѣгать. Если мы сознаемъ, что требованія нравственнаго закона всеобщи, то, вмѣстѣ съ тѣмъ, сознаемъ и ихъ необходимость, заключающуюся въ ихъ *обязательности* для

[1]) Cathrein, s. 340.

нашей воли [1]). Исполняя извѣстное нравственное требованіе, мы сознаемъ, что ему долженъ подчиняться и всякій человѣкъ, находящійся въ такихъ же условіяхъ и обстоятельствахъ, въ какое бы время онъ ни жилъ и къ какой бы національности ни принадлежалъ.

Хотя нравственный законъ столько же независимъ отъ человѣческой воли, сколько независимы отъ нея законы природы, однако независимость эта особаго рода. Законамъ физическимъ человѣкъ подчиняется *непосредственно;* законамъ-же нравственнымъ онъ подчиняется *при посредствѣ своей свободной воли.* Вотъ почему нравственные законы называются *правилами.* Правила не то, что законы природы; правила только *направляютъ* нашу волю, но не принуждаютъ. Во внѣшней природѣ то, что необходимо, тѣмъ самымъ и дѣйствительно (ab oportere ad esse valet consequentia); наоборотъ,—что недѣйствительно, то и не необходимо, такъ какъ иначе оно обязательно бы было. Въ нравственномъ же мірѣ отъ необходимости чего—либо мы не можемъ переносить заключенія къ дѣйствительности, какъ и наоборотъ,—отъ недѣйствительности къ отсутствію необходимости. Слѣдованіе тому или другому этическому требованію для нашей воли необходимо, т. е. обязательно, но мы можемъ и не слѣдовать ему, если не желаемъ. Въ то время какъ необходимость закона природы имѣетъ, слѣдовательно, фактически безусловный характеръ, необходимость нравственнаго закона обусловливается свободной волей человѣка.

Отсюда необходимость этого послѣдняго закона для человѣческой свободы не физическая, а *нравственная,* иначе называемая *чувствомъ долга,* и является она въ формѣ требованій высшаго авторитета, высшей власти (Рим. 13, 1—2), нуждающихся въ свободномъ изволеніи нашей личности. Самъ Іисусъ Христосъ обладалъ сознаніемъ внутренней необходимости нравственнаго закона и неотдѣлимымъ отъ этого сознанія чувствомъ долга. Хотя Онъ въ дѣланіи добра находилъ Свою „пищу“ (Іоан. 4, 34), однакожъ сознавалъ требованіе этого добра, какъ чувство долга. „Мнѣ *должно* дѣлать дѣла Пославшаго Меня, пока есть день“ (Іоан. 9, 4). „Мнѣ *должно* быть въ томъ, что принадлежитъ Отцу Моему“

[1]) *Н. Г. Городенскій.* „Нравственное ученіе и его психологическая природа“ „Богослов. Вѣстникъ“ 1902 г январь, стр. 74.

(Лк. 2, 49). И ап. Павелъ учитъ, что „власти надобно (ἀνάγκη) повиноваться не только изъ страха, но и по совѣсти“ (Рим. 13, 5). Этою именно *обязательною* силою своею для нашей свободы и отличается нравственный законъ отъ прочихъ нормъ человѣческаго поведенія. Желаемъ или не желаемъ мы подчиняться, напр., правиламъ *моды и этикета*,—это всецѣло зависитъ отъ насъ самихъ. Если мы не слѣдуемъ этимъ правиламъ, то насъ могутъ упрекать въ неучтивости, невѣжествѣ и т. п., но никто не въ правѣ ставить намъ это въ вину. Совершенно иначе обстоитъ дѣло съ предписаніями нравственнаго закона. Они требуютъ отъ насъ подчиненія себѣ, хотимъ ли мы этого, или не хотимъ. Вопреки собственной волѣ человѣкъ сознаетъ себя обязаннымъ повиноваться имъ и если онъ тѣмъ не менѣе нарушаетъ эти предписанія, то вынужденъ самъ считать себя виновнымъ въ этомъ, такъ какъ сознаетъ при этомъ, что онъ не долженъ былъ бы дѣлать этого[1]).

Но хотя нравственному закону не принадлежитъ физической, а, слѣдовательно, непреложной необходимости, тѣмъ не менѣе онъ въ случаѣ отрицанія его человѣческою свободою, ничего не теряетъ въ своей обязательности для нея. Не достигая подтвержденія своего со стороны свободной воли человѣка положительнымъ путемъ, онъ достигаетъ его отрицательнымъ, навлекая на человѣка тѣ роковыя послѣдствія, какія не разлучны съ уклоненіемъ кого бы то ни было отъ закона своей природы. „Аще не послушаете, мечъ вы поястъ“,—говоритъ пр. Исаія (Ис. 1, [20). Но и этого мало. Можно сказать, что хотя нравственный законъ имѣетъ только идеальную необходимость, обусловливаемую свободой человѣка, однакожъ, ему принадлежитъ *высшая* обязательность сравнительно съ необходимостью физическаго закона. Необходимость послѣдняго закона (напр., закона обязательной для всѣхъ смерти) есть роковая неумолимость, противъ которой человѣческое сердце часто и горячо протестуетъ, хотя и совершенно безуспѣшно. Необходимость законовъ природы не сопровождается сознаніемъ ея цѣнности и желательности, каковыя качества выгодно отличаютъ

[1]) Мысль объ обязательной силѣ нравственнаго закона постоянно проповѣдывалъ *Достоевскій* („Братья Карамазовы“ и др. произвед.). Туже мысль выразилъ и *Л. Толстой* въ своей „Власти тьмы“.

именно обязательность нравственнаго закона. Вотъ почему, въ то время какъ, напр., чудеса, въ которыхъ „препобѣждаются естества уставы“, охотно признаются нами вполнѣ достойными міроправленія Божія,—безнаказанное нарушеніе нравственнаго закона глубоко возмущаетъ нашу совѣсть. Скажемъ болѣе, если бы такое нарушеніе его влекло за собою наше блаженство, а исполненіе его сопровождалось для насъ внутренними мученіями и тяжелой борьбой, то все же мы чувствовали бы себя обязанными слѣдовать ему.

Необходимость законовъ физическаго міра простирается только на этотъ міръ. Міръ безплотныхъ духовъ и тѣмъ болѣе Самъ Богъ не подчиняется физическимъ законамъ. „Новое небо, новая земля“, которыхъ мы ожидаемъ по обѣтованію І. Христа (2 Петр. 3, 13), также могутъ быть мыслимы свободными отъ подчиненія имъ. „Богъ не сотворилъ смерти“ и „создалъ человѣка для нетлѣнія“ (Прем. 1. 13; 2, 23); смерть есть „возмездіе за грѣхъ“ (Рим. 6, 23). Поэтому законъ всеобщаго тлѣнія не былъ роковою необходимостію для первыхъ людей до грѣхопаденія. Что же касается нравственнаго закона, то онъ признается нами обязательнымъ не только для людей, но и для всѣхъ духовно-разумныхъ существъ, даже, какъ мы знаемъ, для Самого Богочеловѣка (Іоан. 4, 34; 9, 4), и чѣмъ выше извѣстное существо, тѣмъ болѣе возрастаетъ для него необходимость слѣдованія закону добра или совершенствованія. „Для людей грѣшныхъ“,—говоритъ *П. В. Левитовъ*,—„она носитъ только идеальный характеръ, для людей болѣе праведныхъ приближается къ дѣйствительности и, наконецъ, для существъ достигшихъ полнаго нравственнаго совершенства, идеальная необходимость исполненія нравственнаго закона совпадаетъ съ реальною, вслѣдствіе чего они дѣлаютъ именно то, что должны дѣлать“ [1]). Мы легко можемъ допустить, что кто-либо не подчиняется нравственному закону, но никогда не примиримся съ тѣмъ, что кто-нибудь *не долженъ* ему подчиняться.

Слѣдующимъ свойствомъ нравственнаго закона является

---

[1]) „Изъ курса христ. Нравственнаго Богословія“. „Христ. Чтеніе“, 1911 г., іюль—августъ, стр. 915—916.

его *непреложность* или *неизмѣнность*, которая основывается на святой или непреложной волѣ Божіей (Іак. 1, 17, 1 Петр. 1, 24—25; Пс. 118, 89 и др.). Непреложность въ сущности есть та же необходимость, разсматриваемая съ точки зрѣнія ея внѣвременности. Даже въ будущей жизни основныя этическія нормы сохранятся неизмѣнными (1 Кор. 13, 8). Словомъ,—нравственный законъ, по выраженію *Цицерона* [1]), „существуетъ вѣчно и неизмѣнно", но въ то же время онъ подчиненъ развитію и совершенствованію. Мы вѣруемъ, что непреложенъ законъ по своей сущности, по тѣмъ существенным чертамъ и объективнымъ основамъ своимъ, которыя вѣчны и неизмѣнны, хотя бы человѣкъ и достигалъ уясненія ихъ послѣдовательно и постепенно. Эта вѣра въ неизмѣнность нравственнаго закона, неограниченную никакимъ временемъ, служитъ главнымъ основаніемъ его безусловной цѣнности. Если бы мы могли предположить, что онъ есть только плодъ нашей субъективной организаціи, по существу измѣнчивой и условной, то наше уваженіе къ нему должно было бы значительно уменьшиться. Измѣнчивъ же нравственный законъ по своимъ индивидуальнымъ опредѣленіямъ, насколько пониманіе неизмѣнныхъ требованій закона у каждаго индивидуума можетъ развиваться и совершенствоваться; прежнія опредѣленія его могутъ изживаться, старѣть и на мѣсто ихъ всегда могутъ возникать новыя и совершеннѣйшія.

Наконецъ, законъ этотъ по происхожденію своему *божественъ* и, внимая ему, человѣкъ узнавалъ волю Божію. Потому-то ап. Павелъ говоритъ, что язычники, знающіе только законъ естественный, „знаютъ праведный судъ Божій" (Рим. 1, 32). Но въ то же время нравственный законъ, какъ имѣющій характеръ психологическаго процесса, совершающагося въ сознаніи человѣка въ теченіе всей его жизни, есть законъ *человѣческій*, такъ какъ для своего опредѣленія, развитія и уясненія требуетъ самодѣятельности человѣка [2]).

---

[1]) Cicero. De reipubl. Frag. II, 4.

[2]) Кромѣ цитированныхъ сочиненій о нравственномъ законѣ см. *Алексѣя Покровскаго*, „Нравственный законъ" (его сущность, содержаніе и основаніе). „Вѣра и Разумъ". 1908 г № 8.

X

Совѣсть.

Проявленіе естественнаго нравственнаго закона въ совѣсти.—Исторія научной разработки вопроса о совѣсти. — Понятіе о совѣсти и различные смыслы, усвояемые этому термину.—Дѣйствія совѣсти. Различныя состоянія совѣсти и причины различія въ обнаруженіяхъ ея.—Погрѣшима ли совѣсть, или непогрѣшима?—Можно ли говорить о совѣсти въ лицѣ І. Христа?—Значеніе совѣсти для нравственной жизни человѣка.

Нравственный законъ и потому, что опредѣляется и уясняется не индивидуальными личностями только, а и цѣлыми поколѣніями людей, въ теченіи столѣтій,—и потому, что есть выраженіе и опредѣленіе совершеннѣйшаго образца дѣятельности нашей, достижимаго нами только послѣдовательно и постепенно,—является идеаломъ, къ осуществленію котораго мы можемъ приближаться послѣдовательно и постепенно. Съ сознаніемъ и уясненіемъ закона, въ насъ является такимъ образомъ два образа насъ самихъ; первый образъ *эмпирическій*, второй *идеальный*. Въ силу нравственнаго чувства и естественнаго стремленія къ совершенству, мы не можемъ не стремиться къ тому, чтобы уничтожить въ себѣ этотъ двойникъ свой, это раздвоеніе свое. Функція души, которая уничтожаетъ эту двойственность въ насъ, которая прилагаетъ общее требованіе нравственнаго закона къ каждому отдѣльному поступку, слѣдитъ за точнымъ осуществленіемъ его въ этомъ поступкѣ и, наконецъ, наказываетъ насъ или награждаетъ за него, и есть то, что мы называемъ *совѣстью*.

Очевидно, совѣсть служитъ выразительницей и какъ бы средой преломленія нравственнаго закона въ сознаніи того или иного человѣка. Она не есть что-либо существенно отличное отъ нравственнаго закона, являясь по существу тѣмъ же закономъ, но только разсматриваемымъ не съ этической, а съ психологической точки зрѣнія. Нравственный законъ мыслится нами, какъ какая-то объективная норма дѣятельности, могущая существовать внѣ ея отношенія къ той или другой человѣческой личности. Напротивъ, совѣсть есть явленіе болѣе конкретное, составляющее *индивидуальную* принадлежность человѣческой личности [1]). Она есть ни-

[1]) *П. В. Левитовъ.* „Изъ курса христіанскаго Нравственнаго Богословія“. „Христ. Чтеніе“ 1911 г., октябрь, стр. 1190.

что иное, какъ естественный нравственный законъ, прилагаемый самимъ человѣкомъ къ своимъ отдѣльнымъ поступкамъ и поэтому *пока* въ общихъ чертахъ можетъ быть опредѣлена, какъ „сужденіе о собственныхъ конкретныхъ поступкахъ въ отношеніи ихъ нравственаго характера“ [1]).

Что можетъ быть проще, повидимому, слова „совѣсть“, такъ часто употребляемаго на человѣческомъ языкѣ! Каждому совѣсть хорошо извѣстна, каждый слышитъ ея голосъ въ своемъ сердцѣ и поэтому каждый увѣренъ, что онъ достаточно понимаетъ значеніе этого слова. На самомъ же дѣлѣ смыслъ слова „совѣсть“ далеко не для всѣхъ очевиденъ. Это ясно показываетъ *исторія научной разработки вопроса о совѣсти.*

Лаасъ полагаетъ, что исторія совѣсти восходитъ по своему началу до самаго *демоніона* Сократа [2]). Если, утверждая это, онъ хочетъ сказать, что только со времени Сократа философія занимается серьезнѣе изслѣдованіемъ вопроса о совѣсти, то это утвержденіе имѣетъ извѣстное основаніе; но если его смыслъ тотъ, что лишь со времени Сократа человѣчество знаетъ кое-что о совѣсти, то оно явно несправедливо. Уже о Каинѣ мы знаемъ, что онъ послѣ совершенія братоубійства бѣжитъ отъ лица Божія. Терзанія совѣсти не даютъ ему покоя и заставляютъ его быть „изгнанникомъ и скитальцемъ на землѣ“ (Быт. 4, 14). „И сказалъ Каинъ Богу: „наказаніе мое больше, нежели снести можно“ (—ст. 13). Въ притчахъ Соломона есть рѣчь о „мечѣ“ совѣсти, „уязвляющемъ пустословъ“ (Притч. 12, 18); у Іисуса, сына Сирахова говорится, что „хорошо богатство“, при которомъ совѣсть свободна отъ „грѣха“ (Сир. 13, 30).

Однакожъ, самаго слова „совѣсть“—συνείδησις мы не встрѣчаемъ въ Ветхомъ Завѣтѣ [3]). Если же ветхозавѣтные писатели не разъ упоминаютъ о совѣсти, то они вмѣсто слова „совѣсть“ употребляютъ слово „сердце“ (lev). Это слово

---

[1]) *Cathrein*, „Die katholische Weltanshauung“, s. 544. Ср. s. 526, 554.

[2]) „Idealistische und positivistische Ethik“, s. 148.—Сократъ училъ, что божество открывается людямъ чрезъ сны, оракулы и особымъ способомъ—τὸ δαιμόνιον (δαιμόνιον—отъ δαίω, раздѣляю=даръ, или отъ διδάσκω, учу=учащій).

[3]) За исключеніемъ, впрочемъ, трехъ мѣстъ—Прем. 17, 10; Еккл. 10, 20 и Іов. 27, 6: σύνοιδα.

имѣетъ у нихъ очень широкое значеніе, обозначая собою средоточіе всѣхъ духовныхъ явленій и, главнымъ образомъ, явленій совѣсти [1]). Это странное на первый взглядъ отсутствіе въ Ветхомъ Завѣтѣ опредѣленнаго выраженія для понятія совѣсти находитъ для себя объясненіе въ особомъ складѣ ветхозавѣтной религіозно-нравственной жизни. „Внѣшнее откровеніе Божіе, выраженное въ законѣ и пророкахъ",—говоритъ одинъ изъ западныхъ моралистовъ,—„замѣняло до нѣкоторой степени въ Ветхомъ Завѣтѣ совѣсть; посему ученіе о послѣдней не могло вполнѣ раскрываться здѣсь, составить особую область душевной жизни" [2]). Недоставало опредѣленнаго выраженія для понятія совѣсти и въ первыхъ книгахъ Новаго Завѣта,—въ Евангеліяхъ, какъ извѣстно, тѣсно примыкающихъ къ ветхозавѣтному закону и всюду на него ссылающихся. Хотя, конечно, Іисусъ Христосъ не разъ указываетъ въ Своемъ ученіи на факты совѣсти (напр. Мѳ. 6, 22; гл. 23 и др.), однакожъ, ни изъ устъ Его, ни изъ устъ св. евангелистовъ мы нигдѣ не слышимъ слова „совѣсть" [3]). Понятіе о *совѣсти* появляется у новозавѣтныхъ писателей (ап. Петра и Павла) только со времени проповѣди Евангелія язычникамъ и іудеямъ „разсѣянія", у которыхъ συνείδησις (на языкѣ грековъ) и conscientia (на языкѣ римлянъ) употреблялись, какъ общепонятные термины [4]).

Первоначальное ученіе о совѣсти мы, такимъ образомъ, должны искать среди языческаго міра, въ которомъ мѣсто израильскаго закона занимала именно совѣсть. Вначалѣ и здѣсь не было ученія о совѣсти, пока тверды были религіозныя понятія. Но съ теченіемъ времени, когда религія въ языческомъ мірѣ стала постепенно разрушаться, человѣкъ началъ мало-по-малу обращаться къ самому себѣ, къ тому

---

[1]) См. Христ. Чт." за 1860 г.: „Сердце и его значеніе въ духовной жизни человѣка".

[2]) *Hoffmann.* „Die Lehre von dem Gewissen". Leipzig, 1866. § 4, s. 25.

[3]) За исключеніемъ, впрочемъ, одного только мѣста въ Евангеліи Іоанна (8, 9), написанномъ позднѣе другихъ.

[4]) Впрочемъ, древнѣйшіе греки, когда говорили о совѣсти, употребляли слова aischyne u aidos, и только позднѣе syneidesis или syneidos сдѣлалось постояннымъ выраженіемъ для совѣсти. (См. *Катрейнъ.* „Die katholische Weltanschauung", s. 528—529). Слово συνείδησις впервые встрѣчается у *Діогена Лаэрція* (VII, 85).

нравственному закону, который вложенъ Творцомъ въ его природу[1]). Ученіе язычниковъ о совѣсти, особенно сильно развившееся въ періодъ нравственнаго паденія греко-римскаго общества, предъ появленіемъ христіанства, внушало имъ мысль о необходимости новаго, лучшаго строя жизни, каковой вскорѣ и былъ открытъ имъ въ Евангеліи. Христіанство, распространяясь среди язычниковъ, находило здѣсь для себя уже нѣсколько подготовленную почву—въ совѣсти язычниковъ. Обращаясь къ послѣднимъ со словомъ евангельской проповѣди, апостолы часто обращались къ ихъ совѣсти, откуда и самое это слово (συνείδησις) стало обычнымъ въ устахъ апостоловъ и въ писаніяхъ ихъ получило свое высшее одухотворенное значеніе[2]). Особенно часто говоритъ о совѣсти ап. Павелъ. Онъ учитъ, что Богъ у всѣхъ людей написалъ нравственный законъ въ сердцахъ и что всѣ они будутъ судимы по *свидѣтельству совѣсти* въ день воздаянія (Рим. 2, 15—16). Апостолъ ссылается на совѣсть, какъ на сознаніе своего поведенія, одобряемаго нравственнымъ чувствомъ: „истину говорю во Христѣ, не лгу, *свидѣтельствуетъ мнѣ совѣсть* (συμμαρτυρούσης μοι τῆς συνειδήσεος) въ Духѣ Святомъ, что великая для меня печаль... за братьевъ моихъ“ (Рим. 9, 1—3). Въ томъ же посланіи Павелъ вмѣняетъ въ необходимость повиноваться власти не только изъ страха наказанія, но и „по совѣсти“ (Рим. 13, 5). Въ посланіи къ Коринѳянамъ онъ пишетъ: „похвала наша сія есть, *свидѣтельство совѣсти нашей* (τὸ μαρτύριον συνειδήσεος ἡμῶν), что мы въ простотѣ и богоугодной искренности... жили въ мірѣ, особенно же у васъ“ (2 Кор. 1, 12). „*Съ чистою совѣстію*“,—„убѣждаетъ апостолъ своихъ соотечественниковъ—„мы должны приступать къ Богу“ (Евр. 10, 22).

---

[1]) Кромѣ вышеуказаннаго сочиненія Гофмана, ученіе о совѣсти въ греко-римскомъ мірѣ изложено еще въ изданіяхъ слѣдующихъ нѣмецкихъ ученыхъ моралистовъ: *Gass'a*, „Die lehre vom Gewissen“. Berlin, 1869; *Hoppe*, „Das Gewissen“. Regensb. 1875. *Ritschl'a* (Ричля) „Ueber Gewissen“, 1876 г.; *Martin'a Kähler'a*, „Das Gewissen. Die Entwickelung seines Namens und seines Begriffes. Geschichtliche Untersuchung von der Begründung der sittlichen Erkentniss“. Halle, 1878 и мн. др

[2]) *Н. Богословскій.* „Совѣсть, какъ голосъ Верховной Правды“. „Вѣра и Разумъ“ 1910 г., № 16, стр. 445.

Великіе отцы и учители Церкви описывали различнымъ образомъ, какъ совѣсть сопровождаетъ человѣка на всѣхъ путяхъ его жизни. Но у нихъ мы не находимъ особыхъ сочиненій или трактатовъ о совѣсти. Можно указать только развѣ на *св. Іоанна Златоуста*, весьма много разсуждавшаго о совѣсти въ своихъ бесѣдахъ, въ толкованіяхъ псалмовъ и въ посланіи къ Олимпіадѣ [1]).

Въ западной отеческой литературѣ мы встрѣчаемъ ученіе о совѣсти, прежде всего, у св. *Амвросія Медіоланскаго*. Совѣстію онъ называетъ внутренній прирожденный законъ, отождествляя его съ закономъ, упоминаемымъ ап. Павломъ въ Посланіи къ Рим. 2, 14—15, т. е., съ lex naturalis [2]). *Бл. Августинъ* говоритъ часто о *доброй* и *злой* совѣсти, изъ коихъ послѣднюю человѣкъ, по мнѣнію его, самъ по себѣ не можетъ умиротворить: „Отъ всего, о человѣче, ты можешь уйти, если захочешь, но только не отъ совѣсти. Иди въ свой домъ, отдыхай на своей постели, погрузись въ самого себя, ничего не найдешь въ себѣ, куда бы ты могъ скрыться отъ своей совѣсти, когда терзаютъ тебя твои грѣхи“ [3]). Вообще же съ точки зрѣнія своего ученія о глубокомъ поврежденіи грѣхомъ человѣческой природы, нуждающейся для своего возрожденія въ исключительныхъ дѣйствіяхъ Божественной благодати, Августинъ старается болѣе всего доказать нравственную слабость человѣка, и поэтому отвергаетъ въ немъ самостоятельную дѣятельность совѣсти. Въ противоположность Августину, *Пелагій* училъ объ естественной святости (naturalis sanctitas) въ человѣкѣ, различающей между добромъ и зломъ.

Изъ послѣдующаго времени надобно обратить вниманіе на ученіе о совѣсти *схоластиковъ*, положившихъ начало первымъ научнымъ опредѣленіямъ понятія о ней. „Время схоластики“,—говоритъ *Гассъ*—„было временемъ особеннаго интереса къ вопросамъ совѣсти и особенно тщательной, хотя и неудачной по своимъ результатамъ, научной разработки этихъ вопросовъ“. Ошибка схоластиковъ въ данномъ случаѣ,

---

[1]) См. объ этомъ статью проф. *А. И. Лепорскаго*. „Ученіе св. Іоанна Златоуста о совѣсти“. „Христ. Чт.“ 1898 г., январь, стр. 89—102.

[2]) См. *Прохоровъ*. „Нравств. ученіе св. Амвросія еп. Медіоланскаго“. „Вѣра и Раз.“ 1911 г. № 5, стр. 589.

[3]) Enarr. in psalm. 30, n 8. См. у *Катрейна*, „Die katholische Weltanschauung, s 527.

по мнѣнію этого нѣмецкаго ученаго, заключалась въ томъ, что они подвергали совѣсть, какъ и многіе другіе предметы моральнаго свойства, чисто внѣшнему разсудочному анализу и ложно признали ее не болѣе какъ „практическимъ силлогизмомъ“—syllogismus practicus in intellectu. [1]) И по *Меланхтону* (Definitiones theologiae), совѣсть есть „практическій силлогизмъ“, гдѣ бо́льшая посылка есть *lex*, законъ, а меньшая и заключеніе—частный поступокъ, одобряемый или порицаемый закономъ. Здѣсь выдвигается идея закона, а совѣсть разсматривается какъ дѣятельность—*actus*. Такъ совѣсть *и досель* трактуется въ католическихъ системахъ.

Предметомъ болѣе глубокаго изслѣдованія вопросъ о совѣсти сдѣлался лишь въ новѣйшее время. „Наше время“,—справедливо замѣчаетъ проф. *М. А. Олесницкій*,—„во многихъ отношеніяхъ напоминаетъ время броженія въ языческомъ мірѣ предъ пришествіемъ Господа Спасителя. Поэтому-то въ послѣднія десятилѣтія появился на Западѣ цѣлый рядъ монографій о совѣсти, составляющій какъ бы продолженіе начатаго еще въ древне-римскомъ мірѣ движенія въ пользу ученія о совѣсти. Много, конечно, сдѣлано въ этихъ монографіяхъ для уясненія понятія о совѣсти, но многое остается еще сдѣлать“ [2]). И по сознанію самихъ западныхъ ученыхъ моралистовъ, вопросъ о совѣсти далеко еще не исчерпанъ и окончательно не рѣшенъ въ появившихся монографіяхъ; проблема совѣсти все еще остается открытою [3]). А одинъ изъ выдающихся нѣмецкихъ моралистовъ, *Роте* вслѣдъ за Grammer'омъ, считаетъ терминъ „совѣсть“ настолько неяснымъ и неопредѣленнымъ, что готовъ бы уже совсѣмъ отказать этому термину въ годности его для науки, требующей ясности и раздѣльности въ понятіяхъ,—что онъ дѣйствительно и сдѣлалъ во второмъ изданіи своей „Этики“ [4]). Но желаніе Роте изъять изъ научнаго употребленія слово „совѣсть“, разъ оно существуетъ въ человѣческомъ языкѣ для обозначенія извѣстнаго круга моральныхъ явленій, кажется, по

[1]) *Gass.* „Die Lehre von Gewissen“ Berlin, 1863, s. 43.

[2]) Проф. *М. А Олесницкій.* „Изъ системы христ. нравоученія“. Кіевъ, 1896 г., стр. 117.

[3]) *Hoppe.* „Das Gewissen“. Regensb. 1875, s. 329. Ср Iul Schiller. Probleme aus der christl. Ethik“, 1888, s 47.

[4]) Rothe. „Theologische Ethik“, 1 Ausg., § 177, s. 264. Ср 2 Ausg. § 11, s. 20.

меньшей мѣрѣ, страннымъ. Пусть будетъ и изгнано изъ употребленія это слово, но, вѣдь, явленія, извѣстныя подъ его именемъ, конечно, останутся. Кромѣ того, слово „совѣсть“ пріобрѣло у насъ право гражданства, какъ одно изъ самыхъ постоянныхъ и выразительныхъ; потому мы не только не въ правѣ желать изгнанія. его, но, напротивъ, должны высоко цѣнить его и пользоваться имъ [1]).

При обзорѣ новѣйшей литературы по вопросу о совѣсти насъ болѣе всего поражаетъ удивительное разнообразіе опредѣленій совѣсти; можно смѣло сказать, что сколько за послѣднее время появилось изслѣдованій о совѣсти, столько же дано и опредѣленій ея. Всѣ ученые почти единогласно признаютъ, что совѣсть есть очень важная функція души, но въ чемъ именно заключается сущность этой функціи—объ этомъ мнѣнія ученыхъ крайне разнорѣчивы.

Въ видахъ болѣе или менѣе правильнаго опредѣленія *понятія совѣсти*, мы обратимся къ филологическому анализу слова, обозначающаго это понятіе. Слово „совѣсть“ (греч. συνείδησις, лат. conscientia, франц. conscience, нѣмец. Gewissen—отъ глаголовъ οἶδα, scio и wissen) во всѣхъ европейскихъ языкахъ, древнихъ и новыхъ, слагается изъ общей приставки *со* (συν, con и ge [2]), указывающей на *совмѣстность* дѣйствія, и корня отъ глагола, означающаго понятіе *вѣдѣнія* или *знанія*. Поэтому слово совѣсть въ буквальномъ переводѣ, по своей общей и основной психологической формѣ, означаетъ ни что иное, какъ *сознаніе* [3]). Тѣсная связь совѣсти съ явленіями сознанія усматривается и изъ того факта, что въ нѣкоторыхъ языкахъ (напр., греческомъ, латинскомъ и французскомъ) употребляется одно и то же слово, какъ для обоз-

---

[1]) Подробнѣе съ исторіей и литературой вопроса о совѣсти можно ознакомиться по слѣдующимъ изданіямъ: *Н. Богословскаго*—„Ученіе о совѣсти“. „Правосл. Собесѣд.“ 1900 г., сентябрь, стр. 246—289; *Котрейна*, „Die katholische Weltanschauung“, s. 526—543 и др.

[2]) Послѣдняя приставка вполнѣ соотвѣтствуетъ по значенію первымъ тремъ, что ясно видно изъ такихъ нѣмецкихъ существительныхъ *собирательныхъ*, какъ Gestirn—созвѣздіе, Gemüse—овощи и м. др.

[3]) См. *І. Л. Янышевъ*. „Ученіе о нравственности“. 2 Изд. СПБ. 1906 г., стр. 116—117. *П. Поповъ*. „Естеств.—нравственный законъ“. М. 1897 г., стр. 173, 176.

наченія сознанія, такъ и для обозначенія совѣсти [1]). Но, съ другой стороны, существованіе въ нѣкоторыхъ языкахъ (какъ напр., въ русскомъ и нѣмецкомъ) особаго названія для совѣсти, въ отличіе отъ сознанія вообще, указываетъ, что эти понятія не совсѣмъ совпадаютъ одно съ другимъ. Именно, совѣсть есть сознаніе, такъ сказать, sui generis, и относится къ сознанію вообще, какъ видовое понятіе къ родовому [2]).

Что же это за *особое* сознаніе совѣсти, и чѣмъ оно отличается отъ сознанія вообще? Для разрѣшенія этого вопроса надобно обратить вниманіе на значеніе указанной общей приставки въ словѣ „совѣсть“. Приставка *со* можетъ указывать или на тотъ фактъ, что явленія совѣсти въ большей или меньшей степени переживаются человѣкомъ *совмѣстно* съ другими людьми, что каждый при одинаковыхъ условіяхъ испытываетъ аналогичныя состоянія, или же—на тотъ, что совѣсть есть *совмѣстное* или *одновременное* сознаніе нѣсколькихъ моральныхъ явленій, совпадающихъ въ одномъ психологическомъ актѣ—совѣсти [3]). Два приведенныхъ объясненія не исключаютъ другъ друга и могутъ быть приняты одинаково. Въ такомъ случаѣ подъ словомъ „совѣсть“, на основаніи филологическаго анализа этого термина, нужно понимать сознаніе, присущее *всѣмъ* людямъ и заключающее въ себѣ *одновременно* нѣсколько моментовъ, опредѣленіе которыхъ дается уже анализомъ моральной жизни человѣка. Какіе же это моменты? При совершеніи какого-нибудь поступка человѣкъ одновременно *сознаетъ* требованія нравственнаго закона, соотвѣтствіе или несоотвѣтствіе своихъ свободныхъ намѣреній и дѣйствій этимъ требованіямъ и, наконецъ, тѣ движенія нравственнаго чувства, пріятныя или непріятныя,

---

[1]) Какъ сродны между собою понятія совѣсти и сознанія,—это видно, напр., изъ того обстоятельства, что въ нѣкоторыхъ древнеславянскихъ Апостолахъ выраженіе (Ефес. 4, 18): ἐσκοτισμένοι τῇ διανοίᾳ переводится: „помрачены *совѣстію*“ (См. проф. *Д. И. Богдашевскій.* „Посланіе св. Ап. Павла къ Ефесянамъ“. Кіевъ, 1904, стр 570, прим. 4), тогда какъ въ нынѣшнемъ церковно-славянскомъ текстѣ стоитъ: „помрачены *смыслъ*мъ“, а въ русскомъ переводѣ: „помрачены *въ разумѣ*“

[2]) *І. Л. Янышевъ.* „Православно-христ ученіе о нравственности“, стр 116, прим.

[3]) *И. Поповъ.* „Разборъ философ. ученій о чувствѣ, какъ основѣ „нравственности“. „Вѣра и Разумъ“ 1896 г. № 13, стр. 5—6. Ср. его же „Естественный нравственный законъ“, стр. 174

которыми сопровождаются эти намѣренія и дѣйствія. Сознаніе, такимъ образомъ, присутствуетъ одовременно при всѣхъ этихъ явленіяхъ совѣсти и безъ него эти явленія собственно немыслимы. Однако, сознаніе, которое есть внутренній свѣтъ, дѣлающій всѣ явленія душевнаго міра видимыми въ насъ, освѣщающій ихъ передъ нами, какъ наши собственныя состоянія,—такъ понимаемое сознаніе, входя въ совѣсть, прилагается здѣсь не ко всякимъ психическимъ явленіямъ, а только къ явленіямъ нравственнаго порядка, подобно тому, какъ слово: *Господь*, выражающее, прежде всего, субъектъ власти, господства вообще, въ отличіе отъ другого однозначущаго: *господинъ*, у насъ исключительно усвоено Богу и означаетъ собою только божественную власть [2]).

Съ другой стороны, если мы обратимъ вниманіе на самое содержаніе или объемъ понятія совѣсти, какъ сознанія, то увидимъ, что въ немъ собственно заключается два элемента—*познавательный*, теоретическій и *эмоціальный*. Къ первому—познавательному—относится: сознаніе нравственной нормы или сознаніе добра и зла въ связи съ мыслію о необходимости первому слѣдовать, а второго избѣгать, и оцѣнка своей личности и своего поведенія съ точки зрѣнія нравственнаго идеала; ко второму—эмоціальному элементу—относится сознаніе возникающихъ вслѣдствіе этого пріятныхъ или непріятныхъ чувствованій. Мы находимъ въ совѣсти присутствіе познавательнаго элемента, когда, напр., говоримъ о *сужденіи* или *голосѣ* совѣсти, о *приговорѣ* ея, о *признаніи* или *непризнаніи* ею того или другого. Правда, мы нерѣдко, и *не обсуждая* своихъ свободныхъ намѣреній и дѣйствій, ощущаемъ отъ нихъ внутреннее удовольствіе или неудовольствіе. Но въ подобныхъ случаяхъ мы только неясно различаемъ, какъ образуется въ насъ то или другое нравственное *представленіе* о нашемъ поведеніи. Когда совѣсть наша, какъ обыкновенно говорятъ, неспокойна,—это значитъ, что мы *осуждаемъ* себя за что нибудь, хотя бы и *не обсуждали* подробно въ данномъ случаѣ поведенія своего. И наоборотъ: спокойствіе совѣсти при извѣстныхъ поступкахъ, совершаемыхъ согласно съ требованіями нравствен-

---

[1]) *І. Л. Янышевъ*, стр. 116.

наго закона, свидѣтельствуетъ о внутреннемъ *самооправданіи* нашемъ, хотя бы мы и *не обсуждали* нарочито качества своихъ дѣйствій. Присутствіе же въ совѣсти эмоціальнаго элемента свидѣтельствуется ощущеніемъ въ ней радости, или скорби. Вѣдь не напрасно же мы говоримъ о *мирной* и *тревожной* совѣсти, о совѣсти, доставляющей намъ *утѣшеніе*, или причиняющей намъ мученіе [1]). Вотъ этимъ то совмѣстнымъ присутствіемъ въ совѣсти двухъ элементовъ—познавательнаго и эмоціальнаго—и объясняется, почему совѣсть иногда называется въ Свящ. Писаніи *сердцемъ* (1 Іоан, 3, 20—22), а иногда *умомъ*, мыслію (т. е. собственно приписываются признаки ума). (Рим. 7, 22; 13, 5; 2 Кор. 5, 11), а также—и то, почему она иногда отличается отъ ума (Тит. 1, 15), а иногда отъ сердца (1 Тим. 1, 5—19; Евр. 10, 22).

Принимая все это во вниманіе, мы можемъ такъ опредѣлить совѣсть: *она есть одновременное сознаніе, какъ требованій нравственнаго закона и соотвѣтствія или несоотвѣтствія свободныхъ намѣреній и дѣйствій этимъ требованіямъ, такъ и сознаніе пріятныхъ или непріятныхъ движеній нравственнаго чувства, которыми сопровождаются эти намѣренія и дѣйствія.* Такое *понятіе* совѣсти вполнѣ подтверждается и словомъ Божіимъ. Въ извѣстномъ классическомъ изреченіи ап. Павла о *„дѣлѣ* закона, написанномъ *въ сердцахъ*“ язычниковъ, о которомъ „свидѣтельствуетъ *совѣсть* ихъ (συμμαρτυρούσης αὐτῶν συνειδήσεως) и *мысли* ихъ, то обвиняющія, то оправдывающія одна другую“ (Рим. 2, 15), совѣсть представляется ни чѣмъ инымъ, какъ одновременнымъ *сознаніемъ* того, что совершается не только въ сердцѣ, но и въ мысляхъ человѣка, по поводу того или другого его дѣла (το ἔργον), и что согласно или не согласно съ нравственными требованіями (Ср. Рим. 9, 1, 3; Ср. 2 Кор. 1, 12; Іоан. 8, 7, 9).

Съ точки зрѣнія даннаго нами опредѣленія совѣсти открывается, какъ несостоятельность нѣкоторыхъ другихъ *различныхъ смысловъ*, соединяемыхъ съ этимъ морально-психологическимъ терминомъ, означающимъ только нравственное сознаніе, такъ и то, почему самому этому сознанію (т. е. совѣсти) усвояются разнообразныя *дѣйствія* или отправленія.

---

[1]) Проф. *М. А. Олесницкій*. „Изъ системы христ. нравоученія“, стр. 120.

Такъ, нѣкоторые изъ нашихъ богослововъ-моралистовъ [1]) и философовъ-психологовъ (напр., *Чистовичъ*) пришли къ заключенію, что совѣсть есть *особая, самостоятельная* сила или способность въ человѣческой душѣ. Но такой взглядъ на совѣсть едва-ли можно признать строго-научнымъ. Будучи ничѣмъ другимъ, какъ нравственнымъ *сознаніемъ*, совѣсть и есть только это сознаніе. „Совѣсть",—говоритъ прот. *Т. И. Буткевичъ*,—„не можетъ быть признаваема *особенною и самостоятельною* способностію человѣческаго духа..., она принадлежитъ къ области *самосознанія*" [2]). А обращая вниманіе на самое содержаніе или объемъ понятія совѣсти, т. е. на присутствіе въ немъ двухъ элементовъ—познанія и чувства,—совѣсть въ извѣстномъ смыслѣ можно бы отнести и къ проявленію въ ней общихъ способностей нашихъ—*понимать* и *чувствовать* въ отношеніи къ нашимъ свободнымъ намѣреніямъ и дѣйствіямъ. Совѣсть, какъ такую функцію указанныхъ силъ нашей души, можно сравнить съ такъ называемымъ *художественнымъ* вкусомъ. Если художественнымъ вкусомъ принято называть внутреннее сужденіе объ изяществѣ предметовъ природы или произведеній искусства, сопровождаемое движеніями въ насъ эстетическаго чувства, то тѣмъ болѣе заслуживаетъ названія *вкуса*, и притомъ—гораздо высшаго—вкуса *нравственнаго*, сужденіе или сознаніе нравственное, сопровождаемое особенными движеніями нравственнаго чувства.

На томъ же основаніи, изъ другихъ воззрѣній на совѣсть нельзя признать правильными и тѣ, которыя относятъ ее къ *одной* изъ названныхъ силъ души человѣческой—или къ *чувству* только, или только къ *уму*. Совѣсть нельзя смѣшивать ни съ какимъ чувствомъ: ни съ чувствомъ *уваженія*, которое, по мнѣнію *Кирхмана*, составляетъ сущность совѣсти [3]), ни съ чувствомъ *состраданія*, изъ котораго *Шопенгауэръ* ста-

---

[1]) Преосвящ. *Иннокентій*, ч. I, стр. 16, прот. *Кочетовъ*, стр. 4, прот. *А. Ивановъ*, „О свободѣ и совѣсти". „Миссіонер. Обозрѣніе" 1903 г., № 12, стр 173—184.

[2]) „О религіи, ея сущности и происхожденіи". „Вѣра и Разумъ" 1901 г., № 19, стр 486.

[3]) *J. H. Kirchmann.* „Die Grundbegriffe des Rechts und der Moral, s. 4—5 Philosophische Bibliothek. B. XI. Heidelberg. 1882, s. 72—73. Ср s. 50—51.

рается объяснить всѣ явленія нравственнаго порядка[1]). И это потому, главнымъ образомъ, что существенный характеръ всякаго чувства, какъ чувства, есть только *ощущеніе* пріятнаго и непріятнаго, и никакое чувство не совершаетъ такихъ разнообразныхъ и сложныхъ отправленій души, какъ совѣсть.

Несостоятельны взгляды на совѣсть и моралистовъ детерминическаго направленія[2]), которые, называя ее умомъ, хотя бы только практическимъ, утверждаютъ, что она, какъ и умъ, совершаетъ процессъ познанія нравственныхъ истинъ. Этотъ взглядъ на совѣсть рѣшительно опровергается ученіемъ ап. Павла, который, говоря о совѣсти, ясно отличаетъ ее отъ мыслей, возникающихъ на основаніи ея „свидѣтельства": „язычники",—говоритъ апостолъ,—„показываютъ, что дѣло закона (τὸ ἔργον τοῦ νόμου) у нихъ написано въ сердцахъ, о чемъ *свидѣтельствуетъ совѣсть* ихъ, и (сверхъ того) *мысли* ихъ, то обвиняющія, то оправдывающія одна другую". Всѣ эти мысли суть обнаруженія не совѣсти, а познавательныхъ силъ человѣка, работающихъ надъ содержаніемъ совѣсти: это—тѣ разсужденія, которыя часто соединяются съ голосомъ и приговорами совѣсти и при помощи которыхъ мы то обвиняемъ себя, то оправдываемся предъ своею совѣстью. Подобно тому, какъ въ состояніяхъ тяжелаго теоретическаго сомнѣнія поверхность нашей душевной жизни бываетъ возмущена противоборствующими волнами („муки сомнѣнія"), такъ точно, и еще въ большей степени, и въ случаяхъ нравственныхъ калебаній, мысли обвиняющія или оправдывающія одна другую, какъ волны, воздымаютъ нашу совѣсть, сосредоточивая все ея вниманіе на тревожномъ вопросѣ. И какъ тамъ—только чувство умственной удовлетворенности возстановляетъ душевное спокойствіе, такъ и здѣсь—только достигнутый миръ съ совѣстію исполняетъ душу радостію внутренняго довольства и нравственной удов-

---

[1]) *Arth. Schopenhauer.* „Die beiden Grundprobleme der Ethik". Leipzig, 1881 Ср. „Die Welt als Wille und Vorstellung". B. 1.

[2]) См. *Высокопреосв. Антоній.* „Психологическія данныя въ пользу свободной воли и нравственной отвѣтственности", стр. 92, 62—63; 67—68, 82. 87 и др. Ср. *А. П* „Удовлетворительно ли объясняется фактъ одобренія и мученія совѣсти у детерминистовъ?" „Вѣра и Разумъ" 1897 г. № 8, стр 317—328

летворенности [1]). Отсюда ясно, что въ средніе вѣка схоластики и Меланхтонъ въ особенности ошибались, равно какъ и въ настоящее время католическіе богословы ошибаются, называя совѣсть „практическимъ силлогизмомъ“. Совѣсть не разсуждаетъ, не умозаключаетъ, а свидѣтельствуетъ намъ о нормѣ нашего нравственнаго поведенія, какъ и о самомъ поведеніи при свѣтѣ этой нормы, прямо и непосредственно, подобно тому, какъ внѣшнія чувства свидѣтельствуютъ намъ непосредственно о тѣхъ предметахъ и явленіяхъ, которыхъ мы бываемъ свидѣтелями-очевидцами. Такое свидѣтельство не предполагаетъ какого-либо сужденія или умозаключенія; оно только, какъ говорятъ, констатируетъ фактъ. Совѣсть есть непосредственное знаніе того, что есть и совершается въ насъ, и сила убѣдительности этого знанія есть наивысшая для того, кто на нее опирается. На эту силу, по примѣру ап. Павла (Рим. 9, 1—3; 2 Кор. 1, 29), ссылается и всякій человѣкъ, какъ на послѣднюю инстанцію, когда хочетъ убѣдить другого въ истинности своихъ словъ [2]).

Съ точки зрѣнія устновленнаго нами опредѣленія совѣсти нельзя понимать ее и *эволюціонно-эмпирически*, какъ понимаютъ ее докторъ и психологъ *Бэнъ* и другіе эволюціонисты *(Вильмаръ* [1]*, Гербертъ Спенсеръ, Геккель* [2]). По мнѣнію Бэна (Психологія Бэна), совѣсть не имѣетъ никакого зародыша въ душѣ человѣка, который рождается, какъ *tabula rasa* въ нравственномъ отношеніи. Поэтому движенія ея искусственно создаются по типу того, чисто внѣшняго авторитета (все равно—будетъ ли это авторитетъ государственнаго закона, общественнаго мнѣнія, или личный авторитетъ), которому, по условіямъ своего положенія, человѣкъ подчиняется въ жизни. Какъ точный снимокъ (facsimile) этого авторитета, совѣсть одобряетъ и не одобряетъ только то, что хва-

---

[1]) См. Комментарій къ этому мѣсту проф. *А. И. Введенскаго* въ ж. „Вѣра и Церковь“ 1900 г., кн. 1, стр 31—32.

[2]) *Н. Богословскій.* „Совѣсть, какъ голосъ Верховной Правды“. „Вѣра и Разумъ“ 1910 г. № 17, стр. 593—594.

[1]) См. у *Kahler'a*, „Das Gewissen“, s. 192.

[2]) Эволюціонное ученіе Спенсера и Геккеля о совѣсти разобрано *Катрейномъ*, „Die katholische Weltanschauung“, s 536—543.

литъ и порицаетъ этотъ послѣдній, и въ своихъ приговорахъ не можетъ выйти изъ границъ подчиненія ему [1]).

Такой, чисто эмпирическій, взглядъ на совѣсть положительно невозможенъ. Прежде всего надобно замѣтить, что, съ первыхъ проблесковъ сознанія, каждый человѣкъ уже слышитъ въ себѣ голосъ совѣсти, и этотъ голосъ не слѣдуетъ и не подражаетъ какому бы то ни было внѣшнему авторитету, какъ выходитъ это по теоріи Бэна, а, наоборотъ, предшествуетъ ему, предваряетъ его, давая даже этому авторитету жизненную силу, и являясь, такъ сказать, самимъ источникомъ его. Если же, наоборотъ, смотрѣть на всякій внѣшній авторитетъ, какъ на причину совѣсти, то возникаетъ недоумѣніе, какимъ образомъ индивидуальная совѣсть можетъ протестовать и дѣйствительно протестуетъ противъ этого авторитета, которому обязана своимъ возникновеніемъ? Самая *живучесть* совѣсти, не умирающей у людей при самыхъ неблагопріятныхъ для ея развитія условіяхъ, кажется совершенно необъяснимой, если не предположить, что она не есть искусственный продуктъ внѣшняго авторитета, какъ думаетъ Бэнъ, а глубоко коренится въ самой природѣ самосознающаго духа человѣческаго [2]).

Еще менѣе возможенъ грубо *матеріалистическій* взглядъ на совѣсть. Съ точки зрѣнія матеріалистовъ, совѣсть есть ничто иное, какъ органическая функція, какъ химико-физическій процессъ, выдѣленіе мозга или особаго рода нервное раздраженіе. Нѣкоторые изъ нихъ говорятъ даже совершенно открыто, что совѣсть и ея упреки—только смѣшной предразсудокъ, такъ какъ нельзя раздражаться тѣмъ, что худо дѣйствуютъ пружины тѣлесной машины *(Ламеттри). Максъ Норданъ, Штирнеръ* и др. смотрятъ на совѣсть, какъ на общепринятую ложь. По ученію *Ницше,* пророка сверхчеловѣчества, добрая совѣсть есть только явленіе, сопровождающее хорошее пищевареніе, а злая совѣсть—слѣдствіе разстройства пищеваренія. Объ угрызеніяхъ совѣсти онъ отзывается

---

[1]) См. прот. *А. Мальцевъ.* „Нравственная философія утилитаризма". Спб. 1879 г., стр. 144, прим. 1. Ср. стр. 150 и др.

[2]) *А. П.* „Удовлетворительно ли объясняется фактъ одобренія и мученія совѣсти у детерминистовъ". „Вѣра и Разумъ" 1897 г., № 7, стр. 270—282.

уже вовсе „неприлично“. Итакъ, съ точки зрѣнія Ницше, совѣсть надобно цѣнить по работоспособности желудка.

Изложенное ученіе о совѣсти—логически правильный выводъ изъ матеріалистическаго міровоззрѣнія. Если человѣкъ есть только случайное сцѣпленіе частицъ матеріи, есть только кучка атомовъ, если въ немъ не дѣйствуютъ другія силы, кромѣ дѣйствующихъ въ остальной природѣ, то и совѣсть можетъ быть ничѣмъ инымъ, какъ физико-химическимъ или физіологическимъ процессомъ и, выражаясь словами *Катрейна*, „нужно только удивляться, что еще доселѣ не удалось, какъ мысль, чувство, желаніе и т. д., такъ и совѣсть представить химически чистою и пустить въ продажу“ [1]). Можетъ быть, не одинъ матеріалистъ питаетъ надежду, что это когда-нибудь удастся. А между тѣмъ такъ цинично, какъ Ницше, позволяютъ себѣ выражаться только немногіе. Уже одно приличіе и нѣкоторое вниманіе къ публикѣ должны бы заставить ихъ набросить покрывало на послѣдніе выводы ихъ ученія.

Въ высшей степени ненаучно понимать совѣсть и въ духѣ *дарвинизма*, какъ понимаетъ ее, напр., *Паульсенъ*, который называетъ совѣсть „нравственнымъ инстинктомъ, показывающимъ человѣку, что въ нравственномъ отношеніи полезно ему и чего онъ долженъ избѣгать, какъ вреднаго для своей души. При помощи воспитанія и жизненнаго опыта инстинктъ этотъ пріобрѣтается путемъ *сознательнаго* усвоенія человѣкомъ извѣстныхъ привычекъ и навыковъ“ [2]). Но совѣсть нельзя назвать инстинктомъ, хотя бы и нравственнымъ, потому уже, что она есть сознаніе, *вѣдѣніе* присущей человѣку отъ природы нравственной жизни и его наличнаго моральнаго состоянія; а это совершенно не сообразно съ понятіемъ инстинкта [3]), безсознательнаго по самому своему существу.

Еще менѣе можно съ *сенсуалистами* (*Шопенгауэръ*—тоже) признать совѣсть только показателемъ согласія или несогласія нашихъ отдѣльныхъ поступковъ съ эмпирическимъ нашимъ „я“, насколько оно въ своей дѣятельности опредѣляется

---

[1]) „Die katholische Weltanschauung“ s. 534.

[2]) *Паульсенъ*. „Einleitung i. d. Philos., s. 439—440.

[3]) Замѣчанія на ученіе Паульсена о совѣсти см. у Катрейна, „Die katholische Weltanschauung“, s 540—543

органическими, этнографическими и историческими условіями, и развивается во времени. Что совпадаетъ и согласуется съ этимъ нашимъ эмпирическимъ „я“, то будто-бы мы называемъ добрымъ и справедливымъ, все же противоположное—худымъ и несправедливымъ. Но безспорный опытъ свидѣтельствуетъ, что совѣсть часто протестуетъ не противъ только отдѣльныхъ поступковъ человѣка, но и противъ самого нашего эмпирическаго „я“, находя его далеко не въ томъ состояніи, въ какомъ должно бы быть, и указывая намъ, вмѣстѣ съ тѣмъ, на наше идеальное „я“ [1]).

Наконецъ, нельзя (съ *Кантомъ*) признать совѣсть только совѣдѣніемъ человѣка съ самимъ собою, съ своимъ идеальнымъ „я“, которое воспринимается въ совѣсти же и при этомъ или утверждаетъ, одобряетъ наше эмпирическое „я“, или отрицаетъ его [2]). Но едва ли можно вполнѣ согласиться съ этимъ автономистическимъ объясненіемъ совѣсти. Дѣло въ томъ, что среди всѣхъ народовъ, которые не погрузились окончательно въ животное состояніе, всегда совѣсть справедливо признавалась не просто голосомъ человѣка, хотя бы и идеальнаго, но и голосомъ Божіимъ (est Deus in nobis), какъ бы ни были несовершенны ихъ представленія о Богѣ. И языческая философія устами величайшаго своего представителя ясно говоритъ о совѣсти, какъ о сверхчеловѣческомъ голосѣ въ природѣ человѣка. Во мнѣ живетъ какой-то *демонъ*,—говорилъ *Сократъ*,—всякій разъ, когда я хочу что-нибудь предпринять, я слышу голосъ его, совѣтующій мнѣ одно дѣлать, а другого избѣгать [3]). *Цицеронъ* считаетъ совѣсть отраженіемъ Божественнаго разума въ человѣкѣ (ratio divina), законодательной силой, исходещей отъ Самого Бога [4]). Совѣсть, по нему, есть ни что иное, какъ истинная воля верховнаго Юпитера, чѣмъ объясняется сила и величіе этого небеснаго закона [5]). *Сенека* говоритъ, что въ человѣкѣ живетъ св. Духъ (sanctus spiritus),

[1]) Мартенсенъ, т. I. стр. 375—376.

[2]) Тамъ же. Ср *Канта*, „Tugendlehre“, IX, 248. Изъ богослововъ-моралистовъ, раздѣляющихъ эту же точку зрѣнія на совѣсть, можно указать на *Шарлинга* (Scharling. „Christliche Sittenlehre“. 1892. Das Gewissen, s. 138—152).

[3]) Ксеноф. Memor. IV, 3, 12; 8, 5, Платонъ, Apol. 12, 31.

[4]) Cicero. „De natura Deorum“, 3, 35.

[5]) De legg. 2, 4.

который наблюдаетъ надъ всѣмъ, что происходитъ добраго и худого (Epist. 41), и совершаетъ въ человѣкѣ воздаяніе, какъ за добрыя, такъ и за дурныя дѣла (Epist. 97). И многіе св. отцы Церкви, различая въ духѣ человѣческомъ умъ, смыслъ и слово,—въ словѣ, т. е., въ тайныхъ вѣщаніяхъ совѣсти видѣли не только отраженіе, но и руководствованіе Слова ипостаснаго (Λόγος σπερματικὸς, т. е. прирожденное Слово,—св. *Іустинъ Мученикъ, Василій Великій, Іоаннъ Дамаскинъ и др.*). *Оригенъ* считаетъ совѣсть отношеніемъ нашего духа къ Богу и представляетъ это отношеніе, какъ законъ Божій („О началахъ", 3). *Тертулліанъ* представляетъ совѣсть, какъ первоначальное сознаніе человѣка о Богѣ—animae a primordio conscientia Dei (Adv. Marc. 1, 10). *Св. Григорій Богословъ* указываетъ на существованіе въ душѣ человѣка особаго внутренняго судилища—τὸ ἔνδον ῥῆμα, гдѣ человѣкъ какъ бы слышитъ судъ Божій надъ своими поступками. По св. *І. Златоусту*, совѣсть есть для человѣка естественный способъ Богопознанія—τρόπος τῆς θεογνωσίας[1]). По ученію Свящ. Писанія, совѣсть есть законъ, Самимъ Творцомъ *написанный въ сердцахъ* людей (Рим. 2, 15); оно-же называетъ совѣсть *сознаніемъ о Богѣ*—συνείδησις Θεοῦ (1 Петр. 2, 19)[2]), обязывающимъ, приказывающимъ, слѣдовательно, выражающимъ волю Божію,—называетъ „словомъ Божіимъ" (Іоан. 5, 38), „окомъ Божіимъ въ сердцахъ людей" (Сир. 14, 5). Чуткая совѣсть Псалмопѣвца постоянно какъ бы слышитъ въ сердцѣ своемъ голосъ Правосуднаго Бога, Который „испытуетъ сердца и утробы" (Пс. 7, 10), „знаетъ мысли человѣка и тайны сердца его" (Пс. 93, 11).

Къ этому же заключенію приводятъ и здравыя соображенія разума. Исключительно естественными силами души нельзя изъяснить величественнаго повелѣнія, изрекаемаго въ совѣсти: „ты долженъ". Вѣрить въ повелительную силу нравственнаго долга и жертвовать для него всѣмъ на свѣтѣ

---

[1]) См. у *Н. Богословскаго*. „Совѣсть, какъ голосъ Верховной Правды". „Вѣра и Разумъ" 1910 г., № 17, стр. 596, примѣч.

[2]) Теистъ *Морицъ Каррiеръ* говоритъ, что о совершенномъ и безконечномъ (т. е. о Богѣ) въ душѣ свидѣтельствуетъ намъ *совѣсть* (см. прот. *Т. И. Буткевичъ* „Ученіе теистовъ о религіи и ея сущности". „Вѣра и Разумъ" 1903 г., № 21, стр 528.

значитъ тоже, что вѣрить въ личнаго Бога (ибо по сознанію всѣхъ психологовъ, нравственное начало не можетъ существовать внѣ личности) и въ нравственное міроуправленіе Божіе, которое не допуститъ, чтобы „трудъ“ служенія долгу былъ „тщетенъ“ предъ Нимъ (1 Кор. 15, 58). Самъ Кантъ не ошибался, когда, не находя въ мірѣ справедливости, которой требуетъ нравственный долгъ, считалъ необходимымъ отъ бытія этого послѣдняго постулировать бытіе Божіе и безсмертіе души. Ошибка его состояла лишь въ томъ, что „существованіе Бога и безсмертной души не есть требованіе чего-то другого, привходящаго къ нравственности, какъ думалъ онъ, а есть ея собственная внутренняя основа. Богъ и душа суть не постуляты (требованія) нравственнаго закона, а прямое содержаніе нравственнаго опыта—то, что въ немъ дѣйствительно дано“ [1]). Во всякомъ же случаѣ то, что Канту представлялось лишь туманно, ясно выражено въ словѣ Божіемъ: „то угодно Богу, если кто, помышляя о Богѣ (διὰ συνείδησιν Θεοῦ—„по сознанію“, или буквально—„по совѣсти Бога“), переноситъ скорби, страдая несправедливо“ (1 Петр. 2, 19). Въ этомъ смыслѣ совѣсть есть голосъ Божій внутри человѣка; она дана для „міра сего“, но она „не отъ міра сего“.

Еще менѣе изъ естественныхъ силъ души можно изъяснить *непобѣдимость* совѣсти, по которой ее не одолѣваютъ ни лесть, ни насмѣшки, ни угрозы, ни самая смерть. „Между всѣми земными силами“,—говоритъ *Лютардъ*,—„мы не знаемъ никакой высшей, чѣмъ *совѣсть;* мы всѣ склоняемся предъ ея авторитетомъ. Всякому извѣстны случаи, гдѣ совѣсть *одерживаетъ верхъ* надъ, такъ называемыми „требованіями разсудка, интереса, личнаго разсчета, какъ въ жизни нравственной, такъ и религіозной. Исторія мученичества за религіозныя убѣжденія представляетъ много примѣровъ этого рода“ [2]). Но и этого мало.

Опытъ показываетъ, что въ совѣсти человѣкъ прибѣгаетъ какъ бы къ суду Божію. Здѣсь ищетъ убѣжища невинно гонимый человѣкъ, ожидающій себѣ праведнаго суда отъ нелицепріятнаго Судіи: тогда онъ, такъ сказать, подъ

---

[1]) *Вл. Соловьевъ.* „Оправданіе добра“, стр. 228.

[2]) *Luthard.* „Zur Ethik. Betrachtungen uber das Gewissen“. 1888, s. 8.

покровомъ Высшей Правды чувствуетъ себя совершенно безопаснымъ въ своей совѣсти и можетъ противостоять цѣлому свѣту [1]). Ап. Павелъ, для оправданія себя отъ ложныхъ обвиненій, обращается къ праведному суду Божію и ссылается при этомъ на свою совѣсть, говоря: „подвизаюсь всегда имѣть непорочную совѣсть предъ Богомъ и людьми“ (Дѣян. 26, 16). Потому же ап. Петръ говоритъ: „имѣйте добрую совѣсть, дабы тѣмъ, за что злословятъ васъ, какъ злодѣевъ, были постыжены порицающіе ваше доброе житіе во Христѣ“ (1 Петр. 3, 16). Но совѣсть, будучи авторитетнымъ защитникомъ человѣка невиннаго, вмѣстѣ съ тѣмъ является неумолимымъ судьею человѣка виновнаго. Здѣсь грѣшникъ становится предъ праведнымъ судомъ Божіимъ, на которомъ и предстоятъ ему и давнія его беззаконія, какъ бы только что совершенныя, и который предуказываетъ на будущій страшный судъ Христовъ [2]). По словамъ *Гамлета*, героя *Шекспира*, совѣсть всегда дѣлаетъ людей „робкими“ (въ мысляхъ и поступкахъ), вселяя въ нихъ безотчетный, невольный „страхъ грядущаго по смерти“. Подобный страхъ почувствовалъ въ своей совѣсти братоубійца Каинъ, когда трясся отъ него послѣ совершенія своего гнуснаго преступленія (Быт. 4, 13—14). И прокураторъ Феликсъ пережилъ такой же страхъ въ своей совѣсти, когда выслушалъ вдохновенную проповѣдь ап. Павла „о правдѣ, о воздержаніи и о будущемъ судѣ“ (Дѣян. 24, 25). Онъ „пришелъ въ страхъ“,—пишетъ *Фарраръ*,—„когда оглянулся назадъ на свое запятнанное и преступное прошлое... Онъ не могъ скрыть въ себѣ ни чувства ужаса, ни упрёковъ пробудившейся *совѣсти* и тотъчасъ же прекратилъ дальнѣйшія рѣчи“ [3]).

Впрочемъ, когда мы отвергаемъ въ совѣсти совѣдѣніе человѣка только съ самимъ собою, утверждая, что въ совѣсти мы слышимъ голосъ Божій, видимъ око Божіе, то при этомъ не допускаемъ какого-то особеннаго сверхъестественнаго откровенія или непосредственнаго вдохновенія Божія [4]),

---

[1]) Scharling. „Christliche Sittenlehre“, § 11, s. 143. Ausg. 1892.
[2]) Мартенсенъ, т I, стр. 378.
[3]) „Жизнь и труды ап. Павла“, т. 2, стр 190.
[4]) *Катрейнъ*. „Die katholische Weltanschauung“, s 556.

что, повидимому, готовы допустить нѣкоторые богословы [1]). Въ совѣсти, соотвѣтственно ея прямому значенію, какъ нравственномъ сознаніи и притомъ именно *личномъ* нашемъ сознаніи, мы сознаемъ свои собственныя нравственныя чувствованія и желанія, а не другого Высшаго Существа въ насъ. Если бы не мы себя, а Божественная личность сознавала себя въ нашей совѣсти, то этимъ уничтожилось бы единство нашего сознанія и Личности и такое сознаніе не было бы болѣе *нашимъ* сознаніемъ, а было бы скорѣе *богосознаніемъ* въ нашей личности. Слѣдствіемъ грѣха первыхъ людей было, между прочимъ, и то, что Богъ удалился отъ нихъ, потому что они удалились отъ Бога; но не смотря на это удаленіе отъ Бога, въ людяхъ живо было нравственное сознаніе (стыдъ и страхъ—Быт. 3, 7—10), или совѣсть, которая уже не могла быть голосомъ Божіимъ. Правда, голосъ Божій былъ всё еще слышанъ и падшими людьми, но уже не въ совѣсти ихъ, а въ чрезвычайномъ внѣшнемъ явленіи Бога,—какъ „голосъ Господа, ходящаго въ раю“ (Быт. 3, 8). Тѣмъ не менѣе метафорическое названіе совѣсти голосомъ или окомъ Божіимъ заключаетъ въ себѣ ту вѣрную мысль (объясняющую его общераспространенность), что въ совѣсти мы дѣйствительно воспринимаемъ неистребимое, отъ насъ независящее свидѣтельство нашей постоянной зависимости отъ высочайшей нравственной Личности,—убѣжденіе, что есть высшій авторитетъ, проистекающій не отъ насъ, или отъ природы, или отъ нашего воззрѣнія на природу, но отъ самаго этого авторитета дается этимъ авторитетомъ въ совѣсти убѣжденіе, что не только мы знаемъ законъ и наше отношеніе къ нему, но и кто-то другой высшій насъ, словомъ—Богъ знаетъ всё это и требуетъ отъ насъ покорности Себѣ [2]). Естественный нравственный законъ, на которомъ покоится законъ положительный, по существу своему божественъ, такъ какъ Самъ Творецъ вложилъ его въ нашу природу, почему онъ возвѣщаетъ намъ Его волю. А такъ какъ совѣсть только прилагаетъ этотъ законъ къ отдѣльнымъ поступкамъ и изъ него

---

[1]) Архим. *Платонъ*. „Нравственное Богословіе“, §§ 15 и 16. *Шарлингъ*, „Christl. Sittenlehre“ 1892. Das Gewissen, s 135—152. Гофманъ, „Die Lehre von dem Gewissen, Leipzig, 1866, § 9; *Pome*. „Theologische Ethik“ 1845, 1, s. 563 и др.

[2]) Мартенсенъ, т. I, стр. 377.

черпаетъ свою обязательную силу, то по справедливости мы можемъ назвать совѣсть въ извѣстномъ смыслѣ голосомъ Божіимъ. Она показываетъ намъ, что въ данномъ случаѣ Богъ намъ повелѣваетъ или запрещаетъ [1]). Въ совѣсти мы дѣйствительно слышимъ голосъ Божій, но не прямой, непосредственный, какъ въ Откровеніи, а преломленный въ человѣческомъ сознаніи. Поэтому извѣстный *Бонавентура* называетъ совѣсть герольдомъ и вѣстникомъ Божіимъ, который то, что говоритъ, провозглашаетъ не отъ себя, а по повелѣнію Божію, подобно тому, какъ герольдъ объявляетъ повелѣніе царя [2]). Голосъ совѣсти есть собственно голосъ вѣчнаго закона нашего человѣческаго существа; но этотъ голосъ носитъ въ себѣ всѣ признаки своего *божественнаго* происхожденія. И въ этомъ смыслѣ совѣсть есть *голосъ Божій* [3]).

Сообразно съ этимъ понятіемъ о совѣсти, въ ея *функціяхъ и отправленіяхъ* долженъ проявляться тройственный видъ высочайшей власти, именно: власть законодательная, судебная и исполнительная. И мы дѣйствительно сознаемъ, что въ совѣсти не только воспринимаемъ нами узнанный законъ нравственный, но и слышимъ обязательства къ исполненію его (Рим. 2, 15; 13, 5): это и есть, такъ называемая, *законодательная* функція совѣсти; не только *обсуждаемъ* отдѣльныя намѣренія и дѣйствія свои, послужившія поводомъ къ возбужденію совѣсти, съ точки зрѣнія общихъ требованій закона, но и слышимъ *судъ* надъ самими собою, независимый отъ всѣхъ нашихъ софизмовъ: это и есть то, что называется судебною функціею совѣсти (Іоан. 8, 3, 7, 9) [4]); не только испытываемъ радость или огорченіе временныя, частныя, которыми сопровождается наше поведеніе и которыя составляютъ нашу внутреннюю награду и наше вну-

---

[1]) *Катрейнъ*. „Die katholische Weltanschauung“, s. 555—556.

[2]) In 2 dist, a. 1, q 1.

[3]) Проф. *М. А. Олесницкій*. „Изъ системы христ. нравоученія“, стр. 128.

[4]) Эту функцію совѣсти *Катрейнъ* называетъ *предваряющею* (поступки) или *напоминающею совѣстію* („Die katholische Weltanschauung“, s 544). Такого рода совѣсть есть, по его выраженію, *вѣрный путеводитель*, показывающій намъ, какъ надо поступать (Ibid., s. 545, 549). Уже *Цицеронъ* справедливо утверждаетъ, что не дозволительно дѣлать что-либо, пока мы сомнѣваемся, хорошо ли то или дурно (De offic, 1, 9) Это-то сомнѣніе и устраняется предваряющею совѣстію.

треннее наказаніе, но и предвкушаемъ вѣчный рай и вѣчный адъ: въ этомъ и состоитъ, такъ называемая, *исполнительная* или *мздовоздаятельная* функція совѣсти (Рим. 9, 1—3; 2 Кор. 1, 12) [1]. Но различая въ совѣсти, вслѣдъ за другими богословами—моралистами, всѣ эти функціи, мы должны понимать ихъ скорѣе въ метафорическомъ, чѣмъ въ собственномъ смыслѣ. Иначе мы близки были бы къ тому, чтобы вмѣстѣ съ нѣкоторыми другими считать совѣсть особою, самостоятельною силою души, что, какъ мы знаемъ, противорѣчитъ правильному понятію о совѣсти.

Если бы грѣхъ не вошелъ въ міръ, то совѣсть была бы ритмическимъ свидѣтельствомъ нашего единства и полнаго согласія между нашимъ эмпирическимъ и идеальнымъ „я“; но съ грѣхопаденіемъ совѣсть наша разрушила это единство и въ самыхъ проявленіяхъ своихъ стала разнообразной.

Совѣсть есть общечеловѣческое явленіе. Она не связана національными или мѣстными и временными ограниченіями. Голосъ ея слышится во всякомъ человѣческомъ сердцѣ. Но будучи одинаково присущею всѣмъ людямъ, совѣсть весьма различна у разныхъ людей и даже въ одномъ и томъ же человѣкѣ не всегда дѣйствуетъ одинаково. Опытъ показываетъ, что ея свидѣтельства часто бываютъ разнорѣчивы до противоположности. Не говоря уже о томъ, что совѣсть

---

[1]) Эту функцію совѣсти *Катрейнъ* называетъ *послѣдующею* или *осуждающею* совѣстію, голосомъ *доброй и злой*, или *угрызающей* совѣсти По его словамъ, голосъ злой совѣсти яснѣе слышится, чѣмъ голосъ доброй совѣсти. Путь добра нормальный, сообразный съ природой путь. Здѣсь происходитъ то же, что съ болѣзненными явленіями въ организмѣ, которыя всегда болѣе замѣтны, нежели нормальныя состоянія (Ibid., s. 545). О доброй совѣсти ап. Павелъ говоритъ: „мы увѣрены, что имѣемъ добрую совѣсть, потому что во всѣмъ желаемъ вести себя честно“. (Евр. 13, 18), и *Горацій*, когда пишетъ: „Hic murus aheneus esto: Nil conscire sibi, nulla pallescere culpa“. По *Цицерону* добрая совѣсть есть „сладчайшая награда за добродѣтельную жизнь“ (De senect. 3). По *Ювеналу* (Satir. 13, 196), злая совѣсть—это та, которая внутри насъ день и ночь свидѣтельствуетъ противъ насъ,—это гораздо болѣе жестокое наказаніе, чѣмъ всѣ муки, изобрѣтенныя *Цэдиціемъ* и *Радамантомъ* (судьями ада). Замѣчательно въ этомъ отношеніи то, что *Тацитъ* говорилъ объ угрызеніяхъ совѣсти *Тиверія* (Anal. 6, 6) и *Свѣтоній*—о терзаніяхъ совѣсти матереубійцы *Нерона* (Nero, c. 34). Древніе греки олицетворяли злую, мстительную совѣсть въ образѣ *Эринній* (Фурій).

нѣкогда не только оправдывала, но и освящала религіей человѣческія жертвоприношенія, служенія Венерѣ, Адонису, дикія оргіи въ честь Бахуса и мн. др. подобное,—и въ настоящее время среди людей, просвѣщенныхъ свѣтомъ христіанской вѣры, голосъ совѣсти до того бываетъ различенъ, что часто даже одинъ и тотъ же человѣкъ, въ различные періоды своей жизни и на различныхъ ступеняхъ своего развитія, является то болѣе, то менѣе совѣстливымъ, то оправдываетъ, то осуждаетъ на основаніи совѣсти однѣ и тѣ же вещи въ нравственной области. Совѣсть отвѣчаетъ тогда общему ходу духовной жизни человѣка и вмѣстѣ съ измѣненіемъ послѣдней можетъ измѣнять и свои рѣшенія. „Она можетъ“,—говоритъ *Вине*,—„внушать и повелѣвать дѣйствія самыя противоположныя между собою и трудно обозначить наперед, а priori, тѣ дѣйствія, которыя ни въ какомъ случаѣ не могутъ быть одобрены совѣстію“ [1]). И не только во времена языческія, когда человѣчество изнывало подъ тяжестію беззаконій, но и во времена христіанскія способность ясно и опредѣленно понимать голосъ совѣсти не сразу дается человѣку, а пріобрѣтается имъ *постепенно* и то-съ великимъ трудомъ. Ап. Павелъ, разсуждая о *постепенномъ* возрастаніи человѣка въ нравственномъ сознаніи, говоритъ: „всякій, питаемый молокомъ, не свѣдущъ въ словѣ правды; потому что онъ младенецъ. Твердая же пища свойственна совершеннымъ, у которыхъ чувства навыкомъ пріучены къ различенію добра и зла“ (Евр. 5, 13—14). И еще: „не сообразуйтесь съ вѣкомъ, но *преобразуйтесь обновленіемъ ума вашего*, чтобы вамъ познавать, что есть воля Божія, благая, угодная и совершенная“ (Рим. 12, 2). И такъ какъ только совершенный христіанинъ удостоивается принять въ себя „умъ Христовъ“ (1 Кор. 2, 16), то, пока кто не достигъ „въ мѣру возраста исполненія Христова“ (Ефес. 4, 13), не можетъ признать себя способнымъ ясно и опредѣленно понимать голосъ совѣсти.

Подъ руководствомъ слова Божія, можно указать на болѣе замѣтныя *различныя состоянія совѣсти*, воспользовавшись для этого метафорическимъ представленіемъ ея, какъ функціи законодательной, судебной и исполнительной.

[1]) *A. Vinet* Essai sur la manifestation des Convictiones religieuses (См. Herzog. S. E. Bd. 18, s—766)

Какъ функція *законодательная,* совѣсть наша бываетъ иногда невѣдущею, колеблющеюся и погрѣшающею. Совѣсть *невѣдущею* бываетъ тогда, когда не имѣетъ надлежащаго сознанія о томъ, чего требуетъ отъ насъ воля Божія. Все время язычества ап. Павелъ называетъ временемъ *невѣдѣнія* (Дѣян. 17, 30), т. е. временемъ невѣдѣнія воли Божіей. Совѣсть *колеблющеюся* или *нерѣшительною* (conscięntia dibia) бываетъ тогда, когда, зная законъ, недоумѣваетъ или даже позволяетъ овладѣвать собою беззаконнымъ мотивамъ. „Учитель благій"!—вопрошалъ небеснаго Учителя богатый юноша,—„что мнѣ дѣлать, чтобы наслѣдовать жизнь вѣчную"? (Мрк. 10, 17), хотя ему хорошо былъ извѣстенъ нравственный законъ (—ст. 20). Совѣсть *погрѣшающею* бываетъ тогда, когда, поступая несогласно съ подлиннымъ закономъ добра, доброе называетъ худымъ, а худое—добрымъ, такъ что, по свидѣтельству свящ. Писанія, и свѣтъ ей кажется тьмою (Ис. 5, 20—21).

Какъ функція *судебная,* совѣсть наша бываетъ немощною, усыпленною, ожесточенною. Совѣсть бываетъ *немощною* или *слабою* (1 Кор. 8, 7, 12), когда обязательная власть ея, подъ вліяніемъ страстей, до того ослабѣваетъ, что она не можетъ побудить человѣка къ исполненію внушаемаго ею же самою закона. Совѣсть *усыпленною* бываетъ тогда, когда она, подобно тусклому стеклу, набрасываетъ ложный цвѣтъ на предметы нашей дѣятельности; поступки худые объясняетъ изъ добрыхъ побужденій и намѣреній, а цѣли эгоистическія и порочныя оправдываетъ благовидностію и внѣшнею законосообразностію поступковъ. Совѣсть *ожесточенною* бываетъ тогда, когда сознательно и произвольно отвергаютъ исполненіе воли Божіей. „Отступи отъ насъ",—говорятъ люди съ подобною совѣстію,—„путей твоихъ вѣдѣти не хощемъ" (Іов. 24, 14).

Какъ функція *исполнительная* или *мздовоздаятельная,* совѣсть наша бываетъ иногда пристрастною, лицемѣрною и сожженною. *Пристрастною* совѣсть бываетъ тогда, когда, ясно указывая намъ недостатки другихъ людей, не возмущаетъ нашего спокойствія даже при совершеніи нами тяжелыхъ грѣховъ. О людяхъ съ подобною совѣстію Спаситель говоритъ, что они сучекъ въ глазѣ брата своего видятъ, а бревна въ глазѣ своемъ не чувствуютъ (Мѳ. 7, 3). Совѣсть

лицемѣрною бываетъ тогда, когда награждаетъ насъ миромъ незаслуженно, или, по крайней мѣрѣ, несоразмѣрно съ совершеннымъ нами добромъ. Іисусъ Христосъ называетъ лицемѣрами фарисеевъ, которые „давали десятину съ мяты, аниса и тмина, и оставляли важнѣйшее въ законѣ, судъ, милость и вѣру, оцѣживали комара, а верблюда поглощали“ (Мѳ. 23, 23—24) и, не смотря на это, другими признавались и сами себя признавали праведными (—ст. 28). Совѣсть *сожженною* бываетъ тогда, когда она какъ бы перегораетъ, совсѣмъ перестаетъ угрызать насъ за великія преступленія и мы совершаемъ ихъ совершенно спокойно. Ап. Павелъ говоритъ, что въ послѣднія времена явятся „лжесловесники, *сожженные*“ (1 Тим. 4, 2), точнѣе—заклейменные „въ совѣсти своей“ (κεκαυτηριασμένοι τὴν ἰδίαν συνείδησιν) [1]), т. е. дошедшіе до полнаго безстыдства и наглаго невниманія къ голосу своей собственной совѣсти. Это-то состояніе духовной жизни человѣка, когда онъ становится какъ бы моральнымъ трупомъ, неспособнымъ къ воспріятію истины и благодати. Къ счастію, люди съ „сожженною“ совѣстію встрѣчаются рѣдко. Большею же частію даже злодѣи сохраняютъ въ душѣ своей искру добра, которая при благопріятныхъ условіяхъ можетъ разгорѣться. Значитъ въ нихъ совѣсть не умерла, а только уснула или же просто дремала.

Кромѣ указанныхъ различныхъ качествъ и названій совѣсти въ Свящ. Писаніи совѣсть, съ одной стороны, еще называется: *благою* или *доброю* (ἀγαθὴ) (Дѣян. 23, 1; 1 Петр. 3, 16—21; 1 Тим. 1, 5, 19), *прекрасною* (καλὴ) (Евр. 13, 18), *чистою* (καθαρά). (1 Тим. 3, 9; 2 Тим. 1, 3), *непорочною* или *безупречною* (ἀπρόσκοπος) (Дѣян. 24, 16) и, наконецъ, *Божіею* (συννείδησις τοῦ θεοῦ) (1 Петр. 2, 19), какою и должна быть; а съ другой стороны—*порочною* или *лукавою* (πονηρὰ) (Евр. 10, 22), *оскверненною* (μεμιασμένη) (Тит. 1, 15; 1 Кор. 8, 7), *слабою* (ἀσθενοῦσα) (1 Кор. 8, 7, 12) и, наконецъ, *идольскою* (συνείδησις τοῦ εἰδώλου) (1 Кор. 8, 7—13), т. е., признающею идоловъ за дѣйствительно-существующія силы.

Нужно замѣтить, однако, что всѣ эти различныя состоянія совѣсти, въ строгомъ смыслѣ, не могутъ быть относимы къ самой совѣсти, согласно съ установленнымъ нами

[1]) Κεκαυτηριασμένοι— отъ καυτηρίον, желѣзо, которымъ выжигали клейма.

опредѣленіемъ ея, какъ къ нравственному сознанію, которое, по своему существу, не можетъ быть хорошо или дурно, а можетъ быть только болѣе или менѣе сильно или слабо. Лучше сказать, они примѣняются къ совѣсти не столько какъ къ нравственному сознанію, сколько какъ къ сознаваемому ея объекту, къ различнымъ степенямъ развитія ума и нравственнаго чувства человѣка, изъ которыхъ первый, конечно, можетъ омрачаться, а второе портиться.

Чѣмъ же объяснить столь поразительное различіе въ обнаруженіяхъ совѣсти?

Ближайшій отвѣтъ на этотъ вопросъ состоитъ въ томъ, что совѣсть вовсе не есть съ первой минуты бытія души нашей какой-то готовый, „полный и организованный законъ", имѣющій у всѣхъ людей одинаковое и всегда равное содержаніе [1]). Наоборотъ, она нуждается въ образованіи и *воспитаніи*, въ своемъ развитіи находится въ связи съ развитіемъ ума и сердца и подвержена всему тому, чему подвержена дѣятельность этихъ послѣднихъ [2]). При недостаточномъ развитіи ея самой, какъ нравственнаго сознанія, или другихъ соприкосновенныхъ съ нею душевныхъ способностей, дѣятельность совѣсти, конечно, будетъ обнаруживаться неправильно. Неправильное обнаруженіе совѣсти можетъ, напр., произойти отъ того, что мы дошли до ложныхъ принциповъ вслѣдствіе дурного воспитанія, или же чтенія нехорошихъ книгъ [3]). Къ особенно неблагопріятнымъ

[1]) Такимъ именно Закономъ считаетъ совѣсть *Шлоттманъ*, „Ueber den Begriff des Gewissens". Deutsche Zeitschr. 1859. №r 13—15.

[2]) Для воспитанія и усовершенствованія своей совѣсти необходимо съ изученіемъ заповѣдей Божіихъ, т. е., положительнаго закона, даннаго намъ въ откровеніи, соединять упражненія въ исполненіи ихъ. Чѣмъ лучше человѣкъ исполняетъ заповѣди Божіи, тѣмъ правильнѣе *оцѣнивается* имъ качество нравственныхъ поступковъ,— тѣмъ живѣе и соразмѣрнѣе съ достоинствомъ или недостоинствомъ поступка *чувствуется* имъ внутреннее *удовольствіе* или *смущеніе*. Впрочемъ, однихъ собственныхъ усилій человѣка недостаточно во всякомъ случаѣ для того, чтобы исправить и прояснить свою совѣсть. Для этого необходимо благодатное озареніе или просвѣщеніе отъ Духа Божія. Потому-то св. псалмопѣвецъ молился: „помози ми, и спасуся, и научуся въ оправданіихъ Твоихъ выну", или: „лице Твое просвѣти на раба Твоего и научи мя оправданіемъ Твоимъ" (Пс. 118, 117, 135). О воспитаніи совѣсти см. *Катрейна*, „Die katholische Weltanschauung", s 556—563.

[3]) *Катрейнъ*. „Die katholische Weltanschauung", s. 547.

условіямъ для ея дѣятельности надобно отнести испорченное чувство или развращенное сердце и умственное помраченіе или невѣжество. Поэтому-то человѣческія *мысли* о законѣ и его приложеніи къ отдѣльнымъ случаямъ жизни, по выраженію ап. Павла, выступаютъ передъ судомъ совѣсти, „то обвиняя, то оправдывая одна другую“ (Рим. 2, 15).

Коренная же причина несовершенства совѣсти лежитъ, конечно, въ фактѣ прародительскаго грѣхопаденія, разобщившемъ человѣка съ Богомъ и разстроившемъ всѣ силы человѣческаго духа, въ томъ числѣ и тѣ, съ состояніемъ которыхъ ближайшимъ образомъ связана дѣятельность совѣсти. Если наши прародители, непосредственно послѣ грѣхопаденія, и могли еще уразумѣть своимъ потускнѣвшимъ, но еще не окончательно омрачившимся умомъ истинное значеніе заговорившаго въ ихъ душѣ голоса совѣсти, то послѣдующіе ихъ потомки оказались въ положеніи болѣе печальномъ. Хотя разумъ и прислушивался къ голосу совѣсти, говорившей еще въ душѣ человѣка, однакожъ, погружаясь все болѣе и болѣе въ суету мірскую и все болѣе удаляясь отъ Бога, люди плохо различали этотъ голосъ и устанавливали правила жизни, не согласныя съ совѣстью, пока, наконецъ, и сама совѣсть не была совсѣмъ заглушена (I Тим. 4, 3. Ср. Мѳ. 6, 22). Этотъ процессъ постепеннаго замиранія совѣсти въ мірѣ языческомъ изображенъ ап. Павломъ въ 1-й главѣ посланія его къ Римлянамъ.

Сказаннымъ о причинахъ различія въ обнаруженіяхъ совѣсти предрѣшается весьма спорный въ нравоученіи вопросъ: погрѣшима ли совѣсть въ своихъ сужденіяхъ или не погрѣшима? Нѣкоторые богословы—моралисты, вслѣдъ, можетъ быть, за *Филономъ*, назвавшимъ совѣсть „sermo rectus“ [1], признаютъ непогрѣшимость ея. Такъ, *Гофманъ*, видя въ совѣсти указаніе на мысль о волѣ Божіей [2], признаетъ ея непогрѣшимость, почему и утверждаетъ, что въ случаяхъ заблужденія и нравственной порчи человѣку слѣдуетъ „только прислушаться къ голосу своей совѣсти“, чтобы познать свое заблужденіе и почувствовать свое извращенное состояніе. „Дикаря, раздробляющаго о камень дитя свое“,—говоритъ Гофманъ,—„Друза, которому долгъ мщенія не даетъ покоя,

[1] Philo. Quod omn. prob lib. 7 M. 452.

[2] „Die Lehre von dem Gewissen“, § 6, s 60, Leipzig, 1866.

пока онъ не настигнетъ жертву, вы напрасно будете убѣждать разсудочными доказательствами въ отвратительности и постыдности его дѣйствій. Нѣтъ другого пути привести его къ признанію ошибочности и неразумности его дѣйствій, какъ побудить его свое дѣйствіе поставить предъ его совѣстію. Если онъ сдѣлаетъ это, то совѣсть непремѣнно дастъ ему свидѣтельство неправоты его дѣйствій, и онъ неизбѣжно преклонится предъ голосомъ совѣсти“ [1]). Точно также *Роте*, разсматривая совѣсть, какъ божественную въ широкомъ смыслѣ дѣятельность въ людяхъ въ ея пассивной формѣ, признаетъ непогрѣшимость совѣсти: „она *никогда не обманываетъ человѣка*“,—говоритъ онъ [2]).

Совѣсть дѣйствительно *непогрѣшима*, но эта непогрѣшимость ея—только *формальная*, субъективная. Совѣсть непогрѣшима по *общей формѣ* своей, *какъ неизгладимое* сознаніе въ человѣкѣ главнѣйшихъ и всеобщихъ требованій вѣчнаго нравственнаго закона. Она непогрѣшима по своему *общему* содержанію, которое сводится, какъ указываетъ самое слово „совѣсть“, къ *вѣдѣнію добра и зла*, т. е., къ различенію добра отъ зла въ области самыхъ *элементарныхъ* требованій естественнаго нравственнаго закона, настолько элементарныхъ, что уже невозможно духовно-здоровому человѣку заблуждаться въ *оцѣнкѣ* ихъ достоинствъ. „Со времени паденія человѣка“,—говоритъ *Вине*,—„совѣсть, какъ правило поведенія, перестала быть тождественною во всѣхъ людяхъ. Совершенно тождественнымъ во всякомъ человѣкѣ осталось только *элементарное* чувство обязанности... Быть можетъ только... самая *общая* сторона нравственности—*различіе между добромъ и зломъ* составляетъ всеобщее *и неизмѣнное* содержаніе совѣсти“ [3]).

Всякій человѣкъ убѣжденъ, что должно дѣлать добро, избѣгать зла и т. д. На основаніи этихъ *всеобщихъ* принциповъ онъ путемъ умозаключенія доходитъ до познанія отдѣльныхъ заповѣдей и запрещеній. Но чѣмъ больше онъ входитъ *въ подробности*, тѣмъ менѣе ясными становятся нравственныя требованія и тѣмъ легче можетъ вкрасться заблужденіе вслѣдствіе превратнаго воспитанія или дур-

[1]) Ibid. s. 9.
[2]) „Theologische. Ethik.“ Aufl. 1. 1845, 1, s. 563.
[3]) См. Herzog. s. E. Bd. 18, s. 766

ныхъ наклонностей. Злая, страстная воля производитъ могущественное вліяніе на разумъ (и на сердце) и мутитъ очень часто его сужденія [1]).

Отсюда—чѣмъ совѣсть можетъ быть въ насъ по *реальному содержанію* своему, до какой степени можетъ она *погрѣшать*;—на это, къ прискорбію, всегда довольно печальныхъ примѣромъ между нами. Погрѣшимость совѣсти, или ея способность заблуждаться признало Само Божественное Откровеніе, когда указало на нужду для человѣка въ положительномъ нравственномъ законѣ. Примѣръ погрѣшающей совѣсти указываетъ ап. Павелъ въ 1 Посл. къ Коринѳ. (8, 7), назвавъ такую заблуждающуюся совѣсть „немощною". Состояніе погрѣшающей совѣсти прекрасно изобразилъ *Св. Златоустъ*: „есть много вещей",—говоритъ онъ,—„которыя по свойству своему не нечисты, но становятся нечистыми отъ немощи совѣсти... Напримѣръ,—продолжаетъ св. отецъ,—„прикосновеніе къ мертвымъ тѣламъ по свойству своему не нечисто, но когда оно случится съ человѣкомъ *немощной совѣсти*, то дѣлаетъ прикоснувшагося нечистымъ". Ап. Павелъ, по словамъ Златоуста, „разсуждая о такой нечистотѣ, происходящей не отъ природы (дѣла), а отъ немощи совѣсти, говоритъ такъ: *ничтоже скверно само собою, точію помышляющему что скверно быти* (Рим. 14, 14). Видишь ли, что нечистота происходитъ не отъ свойства вещей, а отъ слабости сознанія?" [2]).

Погрѣшимость совѣсти вполнѣ подтверждается исторіей жизни языческихъ народовъ. Она, напр., свидѣтельствуетъ, что при обращеніи язычниковъ въ христіанство дѣло не ограничивается только напоминаніемъ содержимаго въ ихъ совѣсти, какъ должно бы быть по теоріи *Гофмана;* упорная борьба миссіонеровъ съ языческими суевѣріями и нравами ясно показываетъ, что здѣсь нужна трудная и продолжительная работа во всемъ духовномъ существѣ человѣка язычника,—медленное, непрерывное и настойчивое вліяніе на все его сознаніе. Непосредственное обращеніе къ совѣсти язычника можетъ имѣть свое дѣйствіе только въ томъ случаѣ, когда онъ уже нѣсколько познакомился съ христіанскимъ ученіемъ и, благодаря этому знакомству, нравы и

[1]) *Катрейнъ* „Die katholische Weltanschauung", s. 547.

[2]) *Златоустъ*. Слова на разныя случаи, рус. пер. II. 275. Спб.1865 г.

привычки его народа уже значительно поколеблены въ его сознаніи. Если человѣку легко познать заблужденіе и почувствовать свою нравственную испорченность, стоитъ только *прислушаться* къ голосу своей совѣсти, какъ полагаетъ Гофманъ, то какимъ образомъ произошло то, что въ теченіе вѣковъ и поколѣній не нашлось среди язычниковъ ни одного лица, которое обличило бы заблужденія язычниковъ и научило ихъ истинѣ [1]). Сократъ, Платонъ, Аристотель и подобныя имъ личности много разъ, конечно, обращались къ своей совѣсти,—и однако всѣ они, на ряду со своими соотечественниками, нерѣдко раздѣляли языческія заблужденія.

Въ изложеніи ученія о совѣсти, нѣкоторые богословы-моралисты еще задаютъ вопросъ: „можно ли говорить о совѣсти въ отношеніи ко Христу Спасителю?“—причемъ рѣшаютъ его въ положительномъ смыслѣ [2]). Но подобный вопросъ и тѣмъ болѣе положительное рѣшеніе его, совершенно недопустимые съ православно-христіанской точки зрѣнія, могутъ быть допустимы развѣ только съ точки зрѣнія *ричліанства*, низводящаго Богочеловѣка на степень, хотя идеальнаго, но все же человѣка [3]). Утверждать существованіе въ лицѣ Іисуса Христа того, что мы называемъ совѣстію,—это значитъ имѣть въ виду исключительно лишь человѣческую природу Его (такъ какъ въ Божествѣ вѣчный нравственный законъ безусловно тождественъ съ Его волею), не обращая должнаго вниманія на невозможность раздѣленія въ Немъ человѣческой природы отъ божественной; ихъ раздѣлять можно только въ отвлеченномъ умопредставленіи, а не въ живомъ лицѣ Богочеловѣка, въ Его жизни и дѣятельности [4]). Поэтому, приписывать человѣчеству Христа со-

---

[1]) Проф. *М. А. Олесницкій.* „Изъ системы христ. нравоученія“, стр. 130—132.

[2]) Напр., проф. *М. А. Олесницкій.* („Изъ системы христ. нравоученія“, стр. 135—136), *Н. Богословскій.* „Библейское ученіе о совѣсти“. („Правосл. Собесѣд.“ 1903 г., октябрь, стр. 602—604). Ср. его же „Совѣсть, какъ голосъ Верховной Правды.“ („Вѣра и Разумъ“ 1910 г, № 17, стр. 603—605).

[3]) См. „Les origines historiques de la theologie de Ritschl“, par Henri Schoen p. 80—86. Paris, 1893.

[4]) *Св. Іоаннъ Дамаскинъ* сравниваетъ одновременное и совмѣстное существованіе и дѣйствованіе обѣихъ природъ въ лицѣ Богочеловѣка съ раскаленнымъ мечемъ, который въ одно и то же время

вѣсть, понимаемую въ нашемъ смыслѣ слова, независимо отъ Его Божества,—значитъ разсѣкать живое единство Его Богочеловѣческой личности и допускатьвозможными такіе случаи въ Его жизни, когда человѣческая природа дѣйствовала въ Немъ внѣ единства съ Его божественною природою [1]).

На этомъ основаніи мы скорѣе должны согласиться съ тѣми богословами—моралистами, которые, отрицая бытіе нашей совѣсти въ природѣ невиннаго человѣка въ раю и оставаясь послѣдовательными, утверждаютъ, что она не имѣетъ отношенія и къ безгрѣшной человѣческой природѣ Іисуса Христа. Этотъ взглядъ можетъ быть признанъ болѣе правильнымъ въ виду общепринятаго пониманія совѣсти, какъ сознанія не добра только, но и, къ прискорбію, свободно содѣланнаго зла. Такъ именно смотритъ на совѣсть *Гассъ*, когда говоритъ, что она вводитъ человѣка въ существо нравственнаго, а такъ какъ въ нравственномъ есть добро и зло, то и совѣсть *указываетъ на добро и зло* [2]). Если же совѣсть есть показатель въ человѣкѣ добра и зла, то она не могла существовать въ лицѣ Святѣйшаго Искупителя. Подобный же взглядъ высказываетъ и протопр. *І. Л. Янышевъ:* „Спаситель міра“,—говоритъ онъ,—обладалъ нравственнымъ *чувствомъ*, сознаніемъ внутренняго *нравственнаго закона* и неотдѣлимаго отъ этого сознанія *чувства долга*. Но, такъ какъ, — продолжаетъ онъ, — „эти формальныя обнаруженія нравственной потребности человѣческой природы развивались въ Немъ *нормально*: „Онъ не зналъ грѣха“, т. е., какъ свобод-

---

и жжетъ и рубитъ. „Въ раскаленномъ мечѣ“,—говоритъ св отецъ,—„сохраняются какъ два естества—огня и желѣза, такъ и два дѣйствованія. И хотя здѣсь-два естественныя дѣйствованія, однако, мы не говоримъ, что-два раскаленные меча. Равнымъ образомъ, хотя—одинъ раскаленный мечъ, однако, мы не смѣшиваемъ существеннаго различія его дѣйствованій. Такъ и во Христѣ. Божеству Его свойственно божественное и всесильное дѣйствованіе, а человѣчеству—Его человѣческое. Произведеніемъ дѣйствія человѣческаго было, напр., то, что Онъ взялъ дѣвицу за руку, а божескаго то, что возвратилъ ей жизнь. Эти дѣйствія различны, но и неотдѣлимы одно отъ другого“ („Точное изложеніе православныя вѣры.“ Москва, 1844 г., стр. 187. Ср. 201—205, 208, 217—218)

[1]) Проф. *М. Ф. Ястребовъ*. „Новая точка зрѣнія въ системѣ нравственнаго богословія“. „Труды Кіев. Дух. Академіи“ 1897 года, ноябрь, стр. 396—399.

[2]) *Gass*. Die Lehre vom Gewissen“ Berlin, 1869, V, s. 83.

наго противонравственнаго хотѣнія, или дѣйствія (2 Кор. 5, 21), то Онъ *не могъ* сознавать чувства *несогласія* Своей воли съ требованіями нравственнаго закона; поэтому не могъ испытать и того, что называется *совѣстію*, подъ которою и въ словѣ Божіемъ, и въ обыкновенномъ словоупотребленіи разумѣется сознаніе чувства не только согласія, но и несогласія воли съ нравственнымъ закономъ. Вотъ почему не только въ Евангеліяхъ, гдѣ о совѣсти только одинъ разъ упоминается въ отношеніи къ фарисеямъ (Іоан. 8, 9), но и въ посланіяхъ апостольскихъ, гдѣ это понятіе часто встрѣчается въ смыслѣ и доброй и злой совѣсти, оно нигдѣ не примѣняется и не могло быть примѣнено къ человѣческой природѣ Спасителя“ [1]).

Изложивъ ученіе о совѣсти, укажемъ теперь *значеніе ея для нравственной жизни человѣка*.

Такое значеніе совѣсти опредѣляется главною цѣлью жизни человѣка на землѣ, достиженію которой она должна содѣйствовать. Какая же главная цѣль или назначеніе человѣка? Ему дано Самимъ Творцомъ право „обладать землею и господствовать надъ всѣми тварями земными“ (Быт. 1, 28); но обладаніе землею и наслажденіе ея благами не составляетъ для него послѣдней цѣли, потому что не могутъ дать ему того, что онъ требуетъ для себя, какъ *образъ Божій*, и что долженъ приносить Богу, какъ своему первообразу. Его высшее благо не можетъ заключаться въ области бытія тварнаго. Созданный съ любовью къ вѣчной истинѣ, вѣчному добру и вѣчной красотѣ, онъ весь, такъ сказать, обращенъ къ Богу, къ Которому и долженъ постоянно стремиться. „Будьте совершенны“, — сказалъ Спаситель, —„какъ совершенъ Отецъ вашъ небесный“ (Мѳ. 5, 48. Ср. 1 Петр. 1, 15; Лев. 11, 14; 19, 2, 20): вотъ главная цѣль жизни человѣка на землѣ, возможное достиженіе которой, начинаясь во времени, должно продолжаться *вѣчно*. *Св. Іоаннъ Златоустъ*, объясняя слова: „сотворимъ человѣка по образу Нашему и по подобію“, пишетъ: „Какъ *образомъ* назвалъ Богъ образъ владычества (надъ тварями), такъ *подобіемъ*—то, чтобы мы, сколько возможно человѣку, дѣлались подобными Богу..., по слову Христову: „будите подобни Отцу вашему, иже на не-

[1]) „Православно-христ. ученіе о нравственности“, стр. 310—311.

бесѣхъ“ [1]). Но въ стремленіи къ богоподобной жизни, какъ высшей цѣли своей, человѣкъ имѣетъ много препятствій, которыя стали неизбѣжными въ его жизни со времени грѣхопаденія, когда грѣхъ вошелъ въ міръ и подчинилъ своему господству весь родъ человѣческій. Понятно, чтобы достигнуть богоподобія, нужно вести борьбу съ этимъ нравственнымъ зломъ, тѣмъ болѣе трудную, что оно находится въ самой падшей природѣ человѣка (Рим. 7, 23), почему и отличить его отъ добра иногда бываетъ очень трудно. Для побѣды человѣку необходимо такое средство, которое постоянно бы говорило ему, что есть добро и что зло, а также и побуждало бы постоянно стремиться къ первому и всѣми силами избѣгать второго. Эту-то работу можетъ исполнить ни кто другой, какъ совѣсть человѣка.

Въ самомъ дѣлѣ, совѣсть, какъ мы уже знаемъ, всякій разъ, когда человѣкъ свободно совершаетъ какое-нибудь дѣйствіе или же только еще намѣренъ совершить, оцѣниваетъ это дѣйствіе или намѣреніе съ точки зрѣнія *сознаваемаго* нравственнаго закона. И если только такія дѣйствія или намѣренія находятся въ согласіи съ требованіями нравственнаго закона, она одобряетъ ихъ, какъ нравственныя; если нѣтъ, осуждаетъ, какъ безнравственныя. Такимъ образомъ, она раздѣляетъ свободныя дѣйствія и намѣренія человѣка на согласныя съ закономъ и несогласныя, отдѣляетъ добро отъ зла и наоборотъ. Но раздѣляя поступки человѣка на добрые и худые, совѣсть чрезъ это самое побуждаетъ его стремиться къ добру и отвращаться отъ зла [2]).

Имѣя въ виду эту главную и существеннѣйшую функцію совѣсти, Св. *Іоаннъ Златоустъ* говоритъ: „Богъ, въ началѣ созидая человѣка, даровалъ ему естественный законъ“, сущность котораго состоитъ въ томъ, что „Онъ впечатлѣлъ въ насъ совѣсть, и познаніе добра и зла сдѣлалъ вожделѣннымъ“. Прямымъ послѣдствіемъ этого является то, что для человѣка становится совершенно не нужнымъ всякое наученіе: для него достаточно одного руководства совѣстію, чтобы различать между добромъ и зломъ. Вотъ почему,—го-

[1]) Бес. 9 на кн. Бытія въ изданіи СПБ. дух. Академіи. Т. IV, кн 1. 1898 г., стр. 69.

[2]) *М Рождественскій.* „Совѣсть, ея сущность и значеніе“. „Странникъ“, декабрь, стр. 946.

воритъ св. отецъ,—„намъ уже не нужно учиться, что блудъ есть зло, а цѣломудріе добро; мы знаемъ это отъ начала“..! Богъ „только запретилъ грѣхъ, но не училъ о немъ.., потому что совѣсть предварительно научила насъ этому“ [1]). Что совѣсть можетъ прямо указывать человѣку, что добро и что зло, наглядное доказательство тому Златоустъ видитъ уже въ исторіи Каина и Авеля. Авель,—говоритъ онъ,—„принесъ свою жертву, не по чьему-либо наставленію, и не по внушенію закона, но *наученный совѣстію*“. И съ другой стороны,—„откуда узналъ Каинъ, что его намѣреніе убить брата—злое; ибо если бы онъ не зналъ, что это намѣреніе злое: для чего бы онъ сталъ скрывать его? [2]). Все это находитъ себѣ объясненіе въ существованіи въ человѣкѣ того *достаточнаго закона совѣсти*, который заключала въ себѣ съ самаго начала природа человѣческая у всѣхъ людей [3]). Обобщая свои разсужденія о совѣсти, св. Златоустъ категорически заявляетъ, что „*знаніе о добродѣтели и о злѣ* положено въ *совѣсти* людей, и мы не нуждаемся ни въ какомъ учителѣ, чтобы узнавать о нихъ“ [4]).

Обращая вниманіе на это качество совѣсти, *Оригенъ* вполнѣ справедливо называетъ ее такимъ именемъ, какъ „воспитатель“ (педагогъ) нашей жизни къ Богу. „Совѣсть, по нему есть тотъ самый духъ (spiritus), который, по слову Апостола (Павла—Рим. 2, 15), существуетъ въ душѣ, какъ *педагогъ* ея, какъ союзникъ и правитель, для того, чтобы наставлять ее на лучшее и очищать или уничтожать порокъ“ [5]).

Но побуждая человѣка постоянно стремиться къ добру и всѣми силами избѣгать зла, совѣсть и на самомъ дѣлѣ можетъ руководить имъ на пути къ добру. Совершая какой-нибудь поступокъ, особенно, если онъ не согласенъ съ требованіями нравственнаго закона, человѣкъ непремѣнно подвергается осужденію нелицепріятнаго, неподкупнаго и

[1]) *Іоаннъ Златоустъ*. Бесѣда о статуяхъ XII. Изд. СПБ. духов. Академіи, т. II. кн. 1, стр. 142.

[2]) Тамъ же,—стр. 143—144.

[3]) Іоан. Злат. Бесѣда на 147 псаломъ. Изд. СПБ дух. Академіи, т. V, кн. 2, стр. 541.

[4]) *А. И. Лепорскій*. „Ученіе св. Іоанна Златоуста о совѣсти“, „Христ. Чт.“ 1898, янв., стр 93.

[5]) См. его Толкованіе на 2 гл. 15 ст. посланія ап. Павла къ Римлянамъ. Ср. *Катрейнъ* „Die katholische Weltanschauung, s. 527.

праведнаго судіи—совѣсти. Судъ совѣсти, по своимъ достоинствамъ, стоитъ неизмѣримо выше всякаго суда человѣческаго. Вотъ какъ изображаетъ *св. Златоустъ* дѣятельность совѣсти, какъ судьи. Хотя бы человѣкъ,—говоритъ онъ,—„учинившій грѣхъ и совершившій беззаконное дѣло успѣлъ скрыться отъ всѣхъ людей,—но отъ этого судіи укрыться онъ не можетъ, напротивъ, всегда носитъ въ себѣ этого обличителя, который *безпокоитъ* его, *мучитъ, караетъ*, никогда *не утихаетъ*, но *нападаетъ* на него и въ домѣ, и на площади, и въ собраніяхъ, и за трапезою, и во время сна, и при пробужденіи, *требуетъ отчета* въ проступкахъ, и *поставляетъ на видъ* и тяжесть грѣховъ и угрожающее ему (грѣшнику) наказаніе“ [1]). „Какое наказаніе можетъ быть тяжелѣе мученія совѣсти?“—спрашиваетъ св. *Амвросій Медіоланскій*.—„Можетъ ли быть другой приговоръ такимъ же суровымъ, какъ свой собственный, которымъ каждый самъ себя обвиняетъ и порицаетъ за то, что онъ несправедливо нанесъ обиду своему брату“ [2]). О дѣятельности совѣсти въ этомъ отношеніи говорили и языческіе писатели. „Преступникъ“,—по словамъ *Цицерона*,—„хотя бы ушелъ отъ кары судей, не уйдетъ отъ страха и мукъ совѣсти“ [3]). Преступникъ,—писалъ и *Сенека*,—избѣжавшій преслѣдованія закона, скрывшій слѣды своего злодѣянія отъ взоровъ всякаго посторонняго лица, не избѣгаетъ, однакожъ, укоровъ своего внутренняго судіи,—укоровъ, которые достигаютъ иногда такой степени силы, что перевѣшиваютъ требованія чувства самосохраненія [4]). Что же имѣетъ въ виду совѣсть, когда терзаетъ и порицаетъ человѣка за уклоненіе отъ пути добра? Не имѣетъ же она въ виду одно только наказаніе человѣка. Нѣтъ, ея дѣятельность въ этомъ отношеніи имѣетъ и положительную цѣль—разъ навсегда запечатлѣть въ нашемъ сознаніи грѣховность совершеннаго проступка и предупредить повтореніе его въ будущемъ. „Какъ усердный врачъ“,—говоритъ св. *Іоаннъ Златоустъ*,—„совѣсть не перестаетъ прилагать свои врачевства“, не взирая на то, что

---

[1]) Бесѣда 17 на кн. Бытія. Твор. Іоан. Злат. Изд. дух. Академіи, т. IV, кн. 1. 1898 г., стр. 138.

[2]) De officiis ministrorum“ III, 4, 24

[3]) De leg. 1, 14.

[4]) Seneca, Epist. 97.

ея не слушаютъ. Благодаря этой своей постоянной заботливости, она не даетъ грѣшнику дойти когда нибудь до забвенія о проступкахъ своихъ, и, выставляя ихъ на видъ, хочетъ „сдѣлать насъ не столь склонными къ повторенію прежнихъ грѣховъ“. Значеніе совѣсти въ данномъ случаѣ такъ велико, что „безъ этой помощи ея мы тотчасъ погибли бы“ [1]).

Однако, запечатлѣвая въ нашемъ сознаніи грѣховность совершеннаго дѣла и предупреждая повтореніе его на будущее время, совѣсть можетъ достигать этого не иначе, какъ чрезъ возбужденіе въ человѣкѣ чувства раскаянія, которое именно есть ничто иное, какъ признаніе всѣхъ бывшихъ поступковъ грѣховными и желаніе вести новую лучшую жизнь. Что раскаяніе вызывается въ людяхъ совѣстію,—это свящ. Писаніе подтверждаетъ многочисленными примѣрами. Когда, напр., совѣсть напомнила братьямъ Іосифа о грѣхѣ, то они принесли *раскаяніе* уже спустя много лѣтъ въ Египтѣ (Быт. 42, 21—22). Когда пророкъ Наѳанъ разсказалъ Давиду о бѣднякѣ, имѣвшемъ одну овцу, которую зарѣзалъ у него богачъ, то онъ вызвалъ въ царѣ состраданіе къ бѣдняку, побудившее его раскаяться въ своемъ преступленіи и произнести строгій судъ надъ самимъ собою (2 Цар. 12, 1—6). Когда совѣсть *осудила* проступокъ Іуды, то онъ, сказано, *„раскаявшись“*, возвратилъ 30 серебренниковъ первосвященникамъ и старѣйшинамъ, говоря: „согрѣшилъ я, предавъ кровь неповинную“ (Мѳ. 27, 3—4); когда ап. Петръ созналъ свой великій грѣхъ—троекратное отреченіе отъ Христа, то онъ тоже *раскаялся*, ушелъ и горько плакалъ. Когда разбойникъ увидѣлъ вмѣстѣ съ собою распятымъ на крестѣ Іисуса, то онъ пораженъ былъ „воплощеніемъ въ Немъ идеала кротости, человѣколюбія и терпѣнія и при свѣтѣ этого идеала ясно созналъ все безобразіе своей грѣховной жизни, раскаялся въ своихъ грѣхахъ и сказалъ: „помяни мя, Господи, егда пріидеши во царствіи си“ (Лук. 23, 4—42) [2]).

---

[1]) Бесѣда 17 на кн. Бытія. Тамъ же, стр. 139.

[2]) Въ поэзіи *Шекспира* прекрасный примѣръ раскаянія, вызваннаго совѣстію, представляетъ мать *Гамлета*. Послѣдній, желая возбудить въ ней чувство раскаянія, картинно изображаетъ ей попранныя ею обязанности по отношенію къ покойному королю и выясняетъ

Раскаяніе, вызванное совѣстію, коль скоро оно совершается *ради Бога*, непремѣнно приводитъ къ *спасенію*, а *печаль мірская* приводитъ къ *смерти* (2 Кор. 7, 10). Такъ, мірское раскаяніе Іуды привело его къ смерти, искреннее же раскаяніе Давида, раскаяніе ап. Петра и благоразумнаго разбойника привело ихъ ко спасенію.

Имѣя большое значеніе для нравственной жизни каждаго человѣка въ отдѣльности, совѣсть можетъ имѣть не меньшее моральное значеніе и для жизни человѣческихъ обществъ. Соціально-нравственное значеніе совѣсти не подлежитъ никакому сомнѣнію: подъ вліяніемъ ея жизнь общественная можетъ получить болѣе лучшее, *внутреннее* и *внѣшнее*, свое устройство.

Признавая обязательными для себя требованія совѣсти, каждый человѣкъ будетъ видѣть въ другомъ такого же человѣка, какъ и онъ самъ. Каждый будетъ дѣлать другимъ лишь то, что не причиняетъ имъ ущерба. Онъ всѣми силами будетъ стараться, чтобы его поступки не оскорбляли человѣческаго достоинства другого, не вводили бы его въ соблазнъ, согласно предупрежденію ап. Павла: „если кто скажетъ вамъ: это идоложертвенное, то не ѣшьте ради того, кто объявилъ вамъ, и ради совѣсти... Совѣсть же разумѣю не свою, а другого“ (1 Кор. 10, 28—29. Ср. 8, 13).

Дѣйствуя на общество въ благопріятномъ смыслѣ, такъ сказать, *внутреннимъ* образомъ, совѣсть оказываетъ на него свое благотворное вліяніе и *внѣшне-объективнымъ* способомъ. Какъ показываетъ исторія культурнаго развитія человѣче-

---

ей преступность ея второго брака. Королева нѣсколько разъ прерываетъ Гамлета подобными выраженіями раскаянія:

„Умолкни Гамлетъ! Въ глубь души моей
Ты обратилъ мой взоръ; я вижу пятна;
Ихъ черный цвѣтъ впитался такъ глубоко,
Что ихъ не смыть“...

У *Пушкина*, въ бреду младшій братъ разбойника терзается жалостію къ зарѣзанному старику, и эта жалость сливается во едино съ угрызеніями его совѣсти и раскаяніемъ.—„Всѣхъ чаще образъ старика, давно зарѣзаннаго нами, ему на мысли приходилъ. Больной, зажавъ глаза руками, за старца такъ меня молилъ: „братъ! сжалься, сжалься надъ его слезами, не рѣжь его на старость лѣтъ... Мнѣ дряхлый крикъ его ужасенъ, пусти его: онъ не опасенъ, въ немъ крови капли теплой нѣтъ. Не смѣйся, братъ, надъ сѣдинами, не мучь его“.

скихъ обществъ, она была наиболѣе дѣятельнымъ началомъ усовершенствованія, такъ называемой, общественности или гражданственности. Отвѣчая на возраженія язычниковъ противъ врожденности и всеобщности совѣсти, св. *Іоаннъ Златоустъ* говоритъ: „Съ чего-же, скажи мнѣ, съ чего ихъ (язычниковъ) законодатели написали законы о бракѣ, объ убійствахъ, о завѣщаніяхъ, о залогахъ, о не-притѣсненіи ближнихъ и о многомъ другомъ?“ Конечно, нынѣшніе законодатели могли заимствовать отъ своихъ предшественниковъ, эти отъ другихъ и т. д. „Но отъ кого“,—спрашиваетъ онъ,—„научились тѣ, которые вначалѣ и первые издали у нихъ законы? не ясно ли что отъ совѣсти. Вѣдь они не могутъ сказать о себѣ, что были съ Моисеемъ,—что слушали пророковъ: какъ этому быть, когда они язычники?“ Такъ „очевидно“,—дѣлаетъ заключеніе Златоустъ,—„что на основаніи закона, дарованнаго Богомъ человѣку вначалѣ, при сотвореніи, на основаніи его (т. е., совѣсти) они и *постановили законы*“ [1]).

XI.

Недостаточность естественнаго нравственнаго закона въ падшемъ человѣкѣ.—Проявленіе нравственности внѣ христіанства.

Всякимъ частнымъ поступкомъ, добрымъ или худымъ, человѣкъ самъ себя ограничиваетъ, т. е., совершая либо доброе, либо злое дѣло, онъ пріобрѣтаетъ либо добрый, либо злой характеръ. Грѣхъ первородный, а затѣмъ личный, усвоили человѣку именно злой характеръ дѣятельности; человѣкъ, по выраженію слова Божія, сталъ „пить беззаконіе, какъ воду“ (Іов. 15, 16); зло стало какъ бы второю природою человѣка. Подъ вліяніемъ этой грѣховной порчи, самый нравственный законъ долженъ былъ помрачаться въ сознаніи естественнаго человѣка и искажаться въ его обычаяхъ и нравахъ. И ап. Павелъ дѣйствительно свидѣтельствуетъ, что естественный человѣкъ, подъ вліяніемъ грѣха, до такой степени исказилъ свой нравственный законъ, что онъ не иначе

[1]) Бѣсѣда о статуяхъ XII, т. II, кн. 1, стр 144.—Кромѣ цитированныхъ сочиненій о руководственномъ значеніи совѣсти см. еще: *св. Д. Ѳаворскаго*. „Значеніе совѣсти въ религіозно-нравственной жизни человѣка“. „Вѣра и Разумъ“ 1900 г. №№ 16 и 17; Cathrein-a, „Die katholische Weltanschauung“, s. 549—556 и др

узналъ грѣхъ (т. е., свое грѣховное состояніе) какъ посредствомъ закона“ (т. е., уже откровеннаго, предносящаго его сознанію идеалъ нравственной дѣятельности). „Ибо я“,—продолжаетъ апостолъ,—„не понималъ бы и пожеланія (грѣховнаго), если бы законъ не говорилъ: не пожелай“ (Исх. 20, 16—17; Рим. 7, 8). Нравственный законъ въ падшемъ человѣкѣ носилъ на себѣ отпечатокъ его страстной грѣховной природы. Понятно, что при такомъ пониманіи нравственнаго закона для него невозможно уже было нравственное совершенствованіе; у него не доставало знанія этого совершенства, недоставало истиннаго Богоугожденія, потому что онъ творилъ только свой грѣховный законъ. Но мало этого. У него недоставало затѣмъ силы быть добродѣтельнымъ; потому что развращенное не могло себя исправить (Екл. 1, 15), поврежденное—само себя возстановить: для этого нужна была творческая сила и мудрость. Его воспитатели и, такъ называемые, просвѣтители раскрывали въ немъ только готовыя силы и не давали ему новыхъ силъ; образовали его внѣшность, но не давали ему новаго сердца. Единъ Богъ даетъ намъ новое сердце и духъ новъ (Іезек. 11, 19). Единъ Онъ силенъ изгладить грѣхъ, рѣзцомъ желѣзнымъ написанный на скрижаляхъ нашего сердца (Іер. 17, 1).

„Источникъ добра и силы есть Единъ Богъ“,—говоритъ великій отечественный богословъ. „Если человѣкъ стоитъ въ добрѣ и чрезъ то въ общеніи съ Богомъ, то онъ непрестанно почерпаетъ отъ Бога силу дѣлать добро, и потому, какъ свободенъ желать добро, такъ и силенъ дѣлать оное. Но если онъ допустилъ себя до грѣха, и чрезъ то вошелъ въ разлученіе съ Богомъ, то, по мѣрѣ удаленія отъ Бога, уменьшается у него удобность почерпать отъ Бога силу, и потому, когда воля его, по природной свободѣ своей, захотѣла бы сдѣлать обратное движеніе къ добру и Богу, сила дѣлать добро уже не отвѣчаетъ хотѣнію, и человѣкъ не можетъ прійти къ Богу самъ собою, безъ особеннаго чрезвычайнаго низведенія къ нему силы Божіей“ [1]).

Подобныя мысли о недостаточности естественнаго нравственнаго закона въ падшемъ человѣкѣ и о необходимости для него закона богооткровеннаго мы находимъ и у вселен-

[1]) Слова и рѣчи Филарета, митроп. Моск. Т. I, стр. 400. М. 1873 г.

скихъ учителей христіанской нравственности. Такъ, св. *Иринеи Ліонскій* на вопросъ: „почему Господь не положилъ завѣта (т. е. писаннаго закона) отцамъ“ (т. е. патріархамъ)? отвѣчаетъ: „потому что законъ положенъ не для праведныхъ, а отцы были праведны, имѣли силу десятословія, написанную въ ихъ *сердцахъ и душахъ*, ибо они любили создавшаго ихъ Бога и воздерживались отъ несправедливости къ ближнему. Поэтому и не нужно было вразумлять ихъ запретительными письменами, такъ какъ они *сами въ себѣ* имѣли правду закона. Но когда эта правда и любовь къ Богу пришли въ *забвеніе и исчезли* въ Египтѣ, то Богъ по великому благоволенію Своему явилъ себя людямъ посредствомъ *голоса*... и предустроялъ человѣка посредствомъ *десятословія* въ дружбу Свою и въ согласіе съ ближними“ [1]). То же самое у *Василія Великаго*. Онъ говоритъ: „Любовь къ Богу, (а также и къ ближнимъ) не есть что-либо ученіемъ пріобрѣтаемое... Въ насъ вложено нѣкоторое прирожденное стремленіе (λόγος σπερματικός), въ себѣ самомъ заключающее побужденіе къ общенію любви. И его-то взявъ, *училище Божіихъ заповѣдей* имѣетъ обычай *тщательно* воздѣлывать, благоразумно воспитывать и, *при помощи Божіей благодати*, возводить до совершенства“ [2]).

Не смотря, впрочемъ, на эту недостаточность естественно-нравственнаго закона въ дѣлѣ нравственнаго совершенствованія и спасенія, этотъ законъ, тождественный, можно сказать, по своему существенному содержанію съ богооткровеннымъ закономъ ветхаго завѣта (Втор. 30, 11—14), все же имѣетъ ту добрую сторону, что онъ будилъ въ падшемъ человѣкѣ потребность лучшаго совершеннѣйшаго нравственнаго состоянія. Вотъ какъ говоритъ объ этомъ въ своемъ словѣ о воплощеніи св. *Аѳанасій Великій*, самъ вышедшій изъ язычества: „еще до рожденія своего мы (въ лицѣ предковъ) подвергались клятвѣ законной и тлѣнію, поработились суетѣ и служенію ложнымъ богамъ; истиннаго Бога мы не вѣдали, истинѣ предпочитали ложь, и впослѣдствіи, подобно какъ въ Египтѣ стоналъ народъ іудейскій, и мы также, въ силу *врожденнаго намъ закона*, стали молиться неизгла-

[1]) Ириней. Противъ ересей 4, 16, 3. „Памятники древн. христ письменности“. Перев. Преображенскаго, т II.

[2]) Творенія, ч. V, Сер. Пос. 1892, стр. 89.

голанными воздыханіями духа и вопіять: „Господи Боже нашъ, стяжи ны“ (Ис. 26, 13). Въ подобномъ же смыслѣ одинъ древній церковный писатель (Тертулліанъ) допускалъ у всякаго человѣка свидѣтельство души, „по природѣ“ настроенной „къ христіанству“ [1]). Не то это значитъ, что-бы христіанство выродилось само собою изъ естественныхъ потребностей человѣческаго духа [2]), но то, что лучшая сторона въ язычникѣ, его нравственный законъ, предрасполагали его къ христіанству.

Проявленіе нравственности внѣ христіанства, внѣ союза съ Богомъ, словомъ—въ язычествѣ, неподражаемо изображено въ притчѣ Спасителя о блудномъ сынѣ (Лук. 15, 11—32) [3]), который, взявъ отъ отца слѣдуемую ему часть имѣнія, пошелъ въ дальную страну и тамъ, живя распутно, расточилъ имѣніе свое; а когда прожилъ все и когда насталъ голодъ и крайняя нужда, то онъ присталъ къ одному изъ жителей страны той, чтобы пасти нечистыхъ животныхъ и раздѣлить съ ними ихъ пищу. Духовный голодъ на чужбинѣ и усиліе заглушить его скотоподобными страстями: вотъ образъ нравственнаго состоянія язычниковъ, которые, по словамъ ап. Павла, „будучи помрачены въ разумѣ, были отчуждены отъ жизни Божіей“ (Ефес. 4, 18) и были въ отношеніи къ Богу „дальними“ (Ефес. 2, 7).

Томимъ духовнымъ голодомъ и подавляемый чувственностію *въ себѣ самомъ*, язычникъ и *внѣ себя*, въ своихъ отношеніяхъ къ другимъ людямъ, выработалъ и излюбилъ такія формы общежитія, въ которыхъ и помину нѣтъ о нравственномъ достоинствѣ его природы и о нравственномъ тождествѣ духовной природы всего человѣчества. Чувственный характеръ лежалъ въ основѣ всей нравственности языческихъ народовъ; тотъ-же чувственный характеръ отразился и въ ихъ соціальномъ быту. Источникомъ и основнымъ на-

[1]) De testim. anim. l. см. „Фил отц. и учит. церк.“ К. Скворцовъ, стр. 146.

[2]) См. нашу книгу: „Современное декаденство и христіанство“, стр. 199—214.

[3]) Другой сынъ изображаетъ нравственное состояніе евреевъ, роптавшихъ на Бога за уравненіе ихъ въ правахъ съ язычниками.— Что подъ блуднымъ—младшимъ сыномъ нужно разумѣть язычниковъ, а подъ старшимъ—іудеевъ,—такого мнѣнія держались *Тертулліанъ* („De pudicitia“, c. 7—9) и *бл. Августинъ* (Quaest. ev. lib. 2, c. 33).

чаломъ общественной жизни древнихъ народовъ было начало фамильное, родовое, кровное, или, говоря другими словами, начало матеріальное, чувственное. Та же самая физическая природа, могущество которой тяготѣло надъ индивидуальнымъ сознаніемъ человѣка и подавляло въ немъ сознаніе его духовной природы, держала въ рабствѣ и его соціальный строй. Не только грубыя и невѣжественныя племена, но и образованнѣйшіе народы древности не признавали равенства всѣхъ людей по общечеловѣческому ихъ достоинству. Они раздѣлились по *рассамъ*, съ ненавистію относясь ко всѣмъ чужестранцамъ. Древній *персъ*, напр., считалъ осквернѣніемъ простое прикосновеніе къ иноземцу, да и просвѣщенные *греки* и *римляне* смотрѣли на всѣ другіе народы, какъ на варварскіе, съ которыми у нихъ какъ будто ничего не было общаго. И внутри ихъ собственныхъ государствъ между свободными и рабами, гражданами и чернію существовало такое различіе, какое свойственно только существамъ различной природы. Одинъ и тотъ же народъ раздѣлился на *касты*, на сословія, изъ которыхъ одно не хотѣло видѣть въ другомъ равнаго достоинства; роды захватили въ свои руки власть и деспотически властвовали надъ остальными родами; въ самой семьѣ мужъ деспотически порабощалъ жену, родители жестоко и безчеловѣчно обращались съ дѣтьми. По свидѣтельству Марка *Минуція Феликса*, отцы душили своихъ дѣтей, топили, морили голодомъ и холодомъ, бросали на съѣденіе звѣрямъ и птицамъ.[1]) На женщину, на раба даже просвѣщеннѣйшіе народы древняго міра смотрѣли, какъ на одушевленную вещь, или, лучше сказать, какъ на животное, жизнь котораго всецѣло зависѣла отъ воли хозяина. Въ отношеніи господъ къ рабамъ не было ни малѣйшаго человѣколюбія. Рабы, ставшіе негодными по причинѣ болѣзни или старости, выгонялись изъ дому или умерщвлялись[2]). Въ самыхъ идеальныхъ республикахъ, какія создавались знаменитѣйшими философами древности, рабство не только не исключалось, а еще и защищалось.

[1]) „Октавій“, стр. 97. Памятники древн. христ., письменности въ русскомъ переводѣ. Прилож. къ „Правосл. Обозрѣнію“. М. 1866. Ср. *Плиній Младшій*. Epist. 14, 15.

[2]) *Кожевниковъ*. „Нравств. и умственное развитіе рим. общества во II вѣкѣ“, стр. 263.

Вотъ что говоритъ, напримѣръ., *Аристотель* по этому предмету: „Рабъ есть человѣкъ другого человѣка. Существуютъ люди, которые суть рабы по природѣ; это, именно тѣ, для которыхъ тѣлесный трудъ составляетъ единственное полезное занятіе. Существуютъ люди, стоящіе настолько ниже другихъ людей, какъ животное,—это тѣ, которые предназначены къ услуженію и одарены разумомъ лишь настолько, чтобы понимать приказанія другихъ“ и т. п. [1]).

Римское рабство, поившее, кормившее и одѣвавшее древнюю цивилизацію, въ концѣ концовъ развило невѣроятный развратъ. Классическій Римъ, „жившій войною“ [2]), разорявшій вселенную, получалъ отовсюду не только громадныя богатства, но и захватывалъ тысячи рабовъ и тысячи жертвъ разврата. Вотъ почему ап. Павелъ, касаясь проявленія нравственности въ языческомъ обществѣ древняго Рима, изображаетъ жизнь язычниковъ въ ужасающихъ краскахъ: „и предалъ ихъ Богъ“,—говоритъ Апостолъ,—„въ похотяхъ сердецъ ихъ нечистотѣ, такъ что они осквернили сами свои тѣла“: возмутительное, противоестественное употребленіе половъ заступило у нихъ мѣсто естественнаго удовлетворенія похоти. „Они исполнены всякой неправды, блуда, лукавства, корыстолюбія, злобы, исполнены зависти, убійства, распрей, обмана, злонравія, злорѣчивы, клеветники, богоненавистники, обидчики, самохвалы, горды, изобрѣтательны на зло, непослушны родителямъ, безразсудны, вѣроломны, нелюбовны, непремиримы, немилостивы“ (Рим. 1, 24—31). Въ такихъ чертахъ апостолъ описываетъ жизнь язычниковъ явную, а о *тайной* даже *стыдится и говорить* (Еф. 5, 12). Тайный развратъ принималъ у нихъ столь страшныя формы, что, по всей справедливости, можно назвать его съ Апостоломъ „постыдными страстями“ (Рим. 1, 26); о немъ можно говорить не иначе, какъ съ полнымъ отвращеніемъ. Такъ именно и выражается объ этомъ развратѣ *„Октавій“* у *Минуція Феликса,* когда съ отвращеніемъ восклицаетъ: „о, ужасъ! люди развратные совершаютъ такія дѣла, къ которымъ не можетъ быть принуждено самое тяжкое рабство“ [3]).

[1]) Ср. Проф. А. А. *Бронзовъ.* „Аристотель и Ѳома Аквинатъ въ отношеніи къ ихъ ученію о нравственности“. Спб 1884 г., стр. 579.

[2]) „Журналъ Министер. Народ. Просв “ 1871 г., май, стр. 253.

[3]) „Октавій“, стр. 95, „Памятники“. М. 1866 г.

Что сказано въ вышеприведенныхъ словахъ посланія ап. Павла къ Римлянамъ, то находило тогда повсюду въ язычествѣ полное для себя подтвержденіе.

Въ *Римѣ* того времени мы видимъ одни величайшіе пороки, безъ всякаго покрова, во всемъ ихъ отвратительномъ безобразіи. Степень зла, до котораго тогда ниспало римское общество, была такъ велика, что сами современники думали, что для потомства уже не возможенъ никакой прогрессъ въ этомъ отношеніи. „Когда бывало пороковъ больше?“ спрашиваетъ *Ювеналъ:* „вся сфера зла исчерпана, потомству нечего болѣе прибавить“ [1]). И *Горацій* говоритъ о своемъ времени: „народъ, худшій своихъ отцовъ и предковъ, производитъ еще болѣе худшій родъ, а скоро мы увидимъ, что выродится и еще худшее поколѣніе“ [2]). Даже *Сенека,* болѣе другихъ римскихъ писателей оптимистически настроенный, безъ преувеличенія говоритъ: „все исполнено преступленій и пороковъ; согрѣшаютъ болѣе, чѣмъ сколько можно исправить наказаніемъ. Ежедневно больше проявляется охота ко грѣху и незначительнѣе боязнь его. Своихъ пороковъ болѣе уже не скрываетъ никто; ихъ безбоязненно совершаютъ передъ глазами всѣхъ. Невинность стала не только рѣдкостію, но ея почти совсѣмъ не существуетъ“ [3]). О половой распущенности—главномъ господствующемъ порокѣ римлянъ—*Горацій* свидѣтельствуетъ, что въ его время уже нельзя было найти въ Римѣ женскихъ добродѣтелей [4]). *Тертулліанъ,* близко знавшій безпутную жизнь римскихъ женщинъ, называетъ „храмы, рощи и другія священныя языческія мѣста“, гдѣ жрицы предавались распутству, „тайными мѣстами прелюбодѣянія, разврата и другихъ постыдныхъ преступленій“ [5]). Жрецы въ свою очередь устрояли въ храмахъ и капищахъ прелюбодѣйства, торговали честью женщинъ и придумывали всякаго рода распутства. Гораздо чаще въ жилищахъ жрецовъ, чѣмъ въ самыхъ распутныхъ домахъ, совершались самыя неистовыя дѣла сладострастія [6]).

[1]) Satyra I: Et quando uberior vitiorum copia?.. Nil erit ulterius, quod nostris moribus addat Posteritas“, etc. Ср. Sat. 6.

[2]) Od. lib. III, c. 6, 46.

[3]) „De ira“, lib. II, c. 8. Ср. „De benef.“ lib. I, c. 9. 3.

[4]) „Carmina“, lib. III, c. 6, 17.

[5]) „Apologeticus“. c. 15. Ср. c. 6: „Video et inter matronas“ etc.

[6]) „Октавій“ Минуція Феликса, стр. 89. „Памятники“. М. 1866 г.

Въ *Греціи* того времени уровень нравственной жизни былъ, быть можетъ, еще ниже, чѣмъ даже въ Римѣ, потому что сами римляне учились необузданному разврату у грековъ. *Коринѳъ*, напр., былъ до того развращенъ, что вошелъ въ этомъ отношеніи въ пословицу. Пороки между коринѳянами были тѣ же самые, что и между римлянами (1 Кор. 5, 9—11; 6, 9—11; 12, 20—21). Нравственное состояніе *галатійцевъ*, жителей Филиппъ, Ефеса, Кипра, Крита, коллосянъ, представляетъ ту же степень глубокаго нравственнаго паденія (Гал. 5, 19; Ефес. 2, 1; 4, 17—18; 5, 4—5; 8; Филип. 2, 15; 3, 18; Колос. 3, 5, 7) [1]).

XII.

Кратній очеркъ нравственныхъ воззрѣній въ языческихъ религіяхъ.

Язычники, при всемъ своемъ глубокомъ грѣхопаденіи, не могли заглушить въ себѣ требованій своей нравственной природы; они искали идеаловъ, олицетворяли ихъ и поклонялись имъ, какъ божеству, но выражали въ нихъ большею частію свое искаженное нравственное пониманіе добра и зла и свою извращенную фантазію. Ап. Павелъ говоритъ, что, „какъ они не заботились имѣть Бога въ разумѣ: то предалъ ихъ Богъ превратному уму, дѣлать непотребства“ (Рим. 1, 28); ихъ искаженныя нравственныя представленія всегда находились въ *связи* съ извращеніемъ ихъ религіозныхъ воззрѣній.

Народы *семитской* рассы, къ которымъ относятся: ассиріяне, вавилоняне [2]), финикійцы [3]), древніе аравитяне, т. е.

[1]) О состояніи нравственности въ древнемъ язычествѣ, см. подробнѣе: *Р.* „Религія и нравственность язычества по сочиненіямъ апологетовъ II и III в. в. „Вѣра и Разумъ“ 1886 г., кн. 15, стр. 153—171; проф.-прот. Т. И. *Буткевича*, „Язычество и іудейство (по Зейделю)“. Харьковъ, 1886 г.

[2]) Съ религіозно-нравственными воззрѣніями ассиріянъ и вавилонянъ можно ознакомиться по сочиненіямъ *М. Никольскаго*, „Очерки халдейской культуры“ („Русскій Вѣстникъ“ 1879 г. №№ 11 и 12); *Мейера*, „Исторія ассиро-вавилонской литературы Корша“. Т. I, ч. 1. 1880 г.; Fr. Hommel'a, „Geschichte Babyloniens und Assyriens“. Berlin, 1885—1889.

[3]) Капитальное изслѣдованіе по изученію финикійской религіи и нравственности, доселѣ не утратившее своего значенія, принадлежитъ *Movers'y*—„Untersuchungen uber Religion Phonicier“ etc. 1841.

сирійцы и арабы [1]) и др., хотя всегда отличались глубокою религіозною вѣрою [2]), но поняли идею Бога слишкомъ чувственно, представляли Бога существомъ ограниченнымъ въ смыслѣ политеизма, отличавшагося, впрочемъ, меньшимъ количествомъ боговъ сравнительно съ многобожіемъ другихъ языческихъ народовъ. На низшихъ ступеняхъ своего развитія семиты ограничивались простымъ поклоненіемъ предметамъ вещественной природы (сабеизмъ, фетишизмъ, зоотеизмъ, антропотеизмъ или антрополатрія) [3]), а на высшихъ—обоготвореніемъ силъ ея въ различныхъ образахъ и символахъ. Это эра великихъ героевъ, великихъ тирановъ и страшныхъ богоненавистниковъ отъ Нимврода (Быт. 10, 8) до Навуходоносора (см. кн. пророковъ Даніила, Наума и пр.). Жестокость и чувственность (развратъ и сладострастіе) отличали культы этихъ народовъ; они же состовляли отличительныя черты ихъ нравственности. *Тиръ и Сидонъ, Ниневія и Вавилонъ* навсегда останутся въ исторіи народовъ типами безбожной, сластолюбивой и порочной жизни, истощившей, наконецъ, мѣру долготерпѣнія Божія.

Существеннымъ характеромъ *арійскихъ* народовъ было стремленіе къ знанію и къ воплощенію этого знанія въ искусствѣ. Но это знаніе и служебное ему искусство, судя по тѣмъ результатамъ, къ которымъ оно привело арійцевъ, было, по вдохновенному выраженію ап. Павла, не болѣе какъ „плотскимъ мудрованіемъ“ (Рим. 8, 5). Арійцы поняли идею Бога или натуралистически, или абстрактно, или дуалистически, а потому и въ нравственной жизни допустили или косность, или нигилизмъ, или пассивное отношеніе къ борьбѣ двухъ противоположныхъ началъ добраго и злого.

---

[1]) Иностранная литература по вопросу о языческой Аравіи указана у проф. *С. Глаголева,* „Очерки по исторіи религіи“. ч. 1. Серг. Лавра, 1902 г., стр. 235, примѣч.

[2]) См. Проф. С. Глаголева „Очерки по исторіи религіи“. ч. 1. Серг. Лавра, 1902 г., стр. 254.

[3]) Перечисленные главнѣйшіе виды семитскаго идолопоклонства указываются и въ Свящ. Писаніи (Втор. 4, 15—20; Прем. Сол. 13, 2, 10; Рим. 1, 23).—Изслѣдованію этихъ видовъ идолопоклонства посвящена прекрасная книга *Евг. Каларова,* „Культъ фетишей, растеній и животныхъ въ древней Греціи“. СПБ. 1913 г.—Здѣсь указаны элементы фетишизма, культа растеній и зоолатріи, кромѣ Греціи, и въ странахъ древнихъ семитовъ (см. стр. 8—10; 92—95; 193—197).

Китайцы всегда были и остались представителями первоначальнаго *оптимистическаго натурализма*, вполнѣ довольнаго всѣмъ существующимъ. По ученію, извѣстному подъ именемъ религіи *Конфуція* [1]), въ природѣ непосредственно открывается жизнь Божественная, которая состоитъ въ противоположеніи и гармоніи двухъ началъ бытія: мужскаго—активнаго и женскаго—пассивнаго, воспринимающаго, или: неба (*янъ*)—отца и земли (*инъ*)—матери всѣхъ вещей. Небо и земля относятся вообще другъ къ другу, какъ сила къ веществу, или форма къ матеріи. Природа совершаетъ обычное, постоянно повторяющееся свое теченіе, захватывая съ собою и *человѣка*. Въ воззрѣніи китайскаго мудреца на человѣческую *личность* также преобладаетъ натурализмъ. Человѣкъ, подобно животнымъ и растеніямъ, представляется у него продуктомъ природы и называется лишь „цвѣтомъ природы". Какъ этотъ дѣйствительный міръ есть соединеніе двухъ противоположныхъ первоначалъ—неба и земли, равновѣсіе и средина между ними, такъ и самъ человѣкъ есть средина между небомъ и землей, и поэтому въ своей жизни долженъ соблюдать равновѣсіе этихъ противоположныхъ началъ. Китайская мораль и есть именно сохраненіе равновѣсія, средины между крайностями,—разумомъ и чувственностію. Средній путь—всегда наилучшій путь; крайностей не должно быть. „Всякая добродѣтель лежитъ въ срединѣ". Если держаться средины—это значитъ исполнять законъ. Средина есть основаніе всего, а равновѣсіе есть всеобщій законъ. Если средина и равновѣсіе на лицо, то небо и земля находятся въ мирѣ, и всѣ вещи удаются. „Мудрый всегда держится средины, а глупецъ пренебрегаетъ ею".

Мораль Конфуція, полагающая добродѣтель не въ чемъ другомъ, какъ въ золотой срединѣ между противоположными крайностями, всегда смотритъ не на будущее, но только на прошедшее,—что было, то и всегда должно быть. Всякое улучшеніе настоящаго въ моральной сферѣ,—въ случаѣ его

---

[1]) Конфуціемъ назвали основателя китайской религіи католическіе миссіонеры. Настоящее же имя его *Цзы* и онъ принадлежалъ къ роду *Кунъ*. Отсюда *Кунъ-Цзы* (Confucius).

ненормальности, есть только возвращеніе къ лучшему прошедшему [1]).

Средоточіемъ-же китайской нравственной жизни является *семья*, въ которой источникъ добродѣтели и счастья. Равновѣсіе должно быть какъ во всемъ, такъ и въ семейной жизни. Что небо для земли, то мужъ и отецъ для жены и дѣтей; здѣсь, такимъ образомъ, находитъ себѣ преимущественное выраженіе гармонія міровыхъ началъ. Брачный союзъ есть повтореніе и отраженіе въ *маломъ великаго* акта міротворенія. Поэтому бракъ считается такимъ нравственнымъ долгомъ, отъ исполненія котораго никакой нравственный человѣкъ освободиться не можетъ: безбрачіе презирается, какъ дѣло постыдное. Каждый мужчина обязанъ жениться, этимъ онъ и подражаетъ небу, безпрерывно умножающему жизнь, и исполняетъ свои обязанности передъ государствомъ и семьею; государству онъ даетъ гражданъ, семьѣ, подъ которою разумѣются не только живые члены, но и умершіе предки, онъ доставляетъ почитателей и служителей, ибо онъ будетъ производить членовъ, которые моложе всѣхъ живущихъ теперь и жившихъ нѣкогда, а обязанность младшихъ почитать старшихъ и служить имъ. Но высшей нравственности китаецъ достигаетъ въ государствѣ, которое является самымъ высшимъ олицетвореніемъ на землѣ небесныхъ порядковъ. Прототипъ срединной монархіи можно отыскивать въ каждомъ китайскомъ семействѣ. Государство есть та же семья, но семья разросшаяся и усовершенствованная во всѣхъ отношеніяхъ. Въ государствѣ полновластный владыка—императоръ, какъ сынъ и представитель неба, царствующій не по произволу, но по вѣчнымъ небесныхъ законамъ; въ семьѣ владыка—глава дома. Императоръ, какъ отецъ и воспитатель своего народа, обязанный подавать собою примѣръ истинной нравственности, отвѣтственъ передъ небомъ за нестроенія въ государствѣ и за преступленія своихъ подданныхъ; отецъ

---

[1]) Конфуцій сознательно закрывалъ глаза на будущее, признавая болѣе важнымъ опредѣлить свои отношенія къ прошедшему и настоящему. На вопросъ учениковъ о томъ, есть ли безсмертіе и какъ живутъ предки за гробомъ,—онъ отвѣчалъ или молчаніемъ или же прямо говорилъ, что болѣе важно для человѣка подражать въ своей жизни предкамъ и думать о своемъ поведеніи, чѣмъ о жизни загробной.

семейства отвѣтственъ передъ государствомъ за поведеніе своей семьи. Засуха, наводненіе, голодъ, моровая язва и т. п. бѣдствія не наказаніе личнаго Бога, но простыя слѣдствія грѣха императора и народа, ему подражающаго. Впрочемъ, всякое возмущеніе чрезъ грѣхъ, цѣлою природою опять возстановляется; море жизни подобно гладкому зеркалу,—а если возмущается, возмущается только на поверхности и легкой зыбью, которая большею частію скоро замѣняется совершенною тишиной.

Въ огромномъ родственномъ деревѣ срединной имперіи (въ Китаѣ считается всего 100 фамилій или родовъ) живы не только теперь дающія листву и цвѣты вѣтви, но и корни и вѣтви, повидимому, переставшія жить. *Почитаніе предковъ*— основная черта вѣками царившей въ Китаѣ системы соціальной этики—имѣетъ здѣсь мѣсто въ столь широкихъ размѣрахъ, какъ нигдѣ болѣе. Этотъ *культъ предковъ* логически и практически связанъ съ государственными и семейными началами Китая. Умершіе имѣютъ нужду въ почитаніи живыхъ, вслѣдствіе этого они заинтересованы въ томъ, чтобы ихъ родъ не угасалъ, чтобы китайское государство не погибало. Въ этомъ заинтересованы и живые, потому что для каждаго изъ нихъ придетъ день, когда онъ пріобщится къ предкамъ и будетъ нуждаться въ памятованіи о немъ потомковъ. Отсюда понятна безусловная обязательность брака, желаніе имѣть непремѣнно сына (вещественныя приношенія—чай, фрукты, вино, яства—въ память умершихъ приносятся только мужчиною—главою семьи); отсюда же понятно развитіе института наложницъ, восполняющихъ собою безплодіе супруги. Живые въ Китаѣ все дѣлаютъ съ благословенія умершихъ [1]).

Изъ всего сказаннаго слѣдуетъ, что нравственность и нравственная жизнь китайцевъ *неподвижна и косна*, безъ всякихъ высшихъ побужденій къ прогрессу и къ развитію человѣческой личности. Послѣдняя всецѣло поглощена здѣсь соціальными отношеніями семьи и государства. Въ Китаѣ семья всегда несетъ на себѣ отвѣтственность за проступки своихъ членовъ; государственныя власти также отвѣчаютъ за преступленія своихъ подчиненныхъ. Получается курьез-

[1]) Проф. *С. Глаголева.* „Изъ чтеній о религіи" Серг. Лавра, 1905 г., стр. 136.

ное положеніе вещей, въ которомъ отвѣтственность всегда видимо лежитъ на томъ, кто не виноватъ. Конфуціанство есть ничто иное, какъ система общественной и гражданской морали, насквозь пропитанная грубо прозаичнымъ и крайне послѣдовательнымъ практицизмомъ. Оно не даетъ никакого идеала духовнаго совершенства, стоящаго выше рутины и условности утилитарнаго морализма, и нисколько не согрѣвается возвышеннымъ чувствомъ личной отвѣтственности. Въ немъ совершенно отсутствуетъ элементъ вдохновенія и личнаго роста, который возможенъ только тамъ, гдѣ есть вѣра въ безконечно высшее и абсолютно совершенное Божественное Существо [1]).

Въ противоположенность китайскому натуралистическому *дуализму*, хотя и не строгому, *браманство*, (иначе брамнизмъ), какъ оно выразилось въ *Ведахъ* и *Упанишадахъ*, считаетъ отвлеченное *единство* природы самимъ божествомъ съ именемъ *вѣчнаго Брамы* (бога молитвы), или *Парабрамы*, признаваемаго подъ видомъ великой или всеобщей *души міра*. Но это душа міра не есть сознающій себя духъ, отличный отъ міра, а безкачественная общая міровая сущность. Это идеалистически—пантеистическое воззрѣніе браманства на божество опредѣляетъ его взглядъ и на самый міръ и человѣчество, какъ на случайное, незаконное и призрачное проявленіе Парабрамы. Сообразно съ такою теоріей образованія міра, этотъ послѣдній, послѣ безцѣльнаго существованія, долженъ обратно возвратиться въ Парабраму, который изводитъ (путемъ истеченія) [2]) изъ себя призрачные міры съ тѣмъ, чтобы снова поглотить ихъ собою. Міровое зло состоитъ именно въ отдѣльномъ отъ Парабрамы существованіи; природа уничтожаетъ это зло истребленіемъ отдѣльнаго существованія смертію; человѣкъ долженъ уничтожить то-же зло въ себѣ физическимъ самоизнуреніемъ и аскетическимъ умерщвленіемъ своей плоти. Но аскетъ долженъ умертвить

[1]) Подробнѣе о китайской морали см.: проф. *С. Глаголева* „Религія Китая“. М. 1901 г.; *Плята*, „Die Religion der alten Chinesen“, 1863 г. и „Confucius und seiner Schüler Leben und Lehre“, 1874; *Попова П.* „Китайскій философъ *Мэнъ-цзы*“ СПБ. 1904 г.; *Поля-Жанэ*, „Исторія государственной науки въ связи съ нравственной философіей“. Перев. *А Васильева*. СПБ. 1876 г., стр. 25—44.

[2]) „Какъ нить изъ паука, древо изъ сѣмени, волны изъ моря, огонь изъ угля,—такъ міръ выходитъ изъ Бога“.

и свою душу, онъ долженъ всѣ свои мысли сосредоточить на одномъ Брамѣ, который не подлежитъ никакимъ опредѣленіямъ, есть чистое бытіе, не имѣющее предикатовъ. Такимъ образомъ нравственность брамановъ не имѣетъ никакой положительной цѣли, если не считать за такую цѣль уничтоженіе частнаго, индивидульнаго существованія и переведеніе человѣческой личности въ безличное бытіе. Личное существованіе души по смерти тѣла въ разныхъ видахъ *переселенія* есть наказаніе, а не награда. Правда, браманы говорятъ о частныхъ нравственныхъ обязанностяхъ каждой *касты*, которыя у *кшатрія*—воина, у *вайсія*—купца, ремесленника и *судры*—земледѣльца совершенно не тѣ, что у *брамина* (молитвенника), т. е. духовнаго или жреца; но эти обязанности не ведутъ брамановъ ни къ какому благу,—да и ни къ какóму нравственному совершенству. Одинъ только *браминъ* способенъ къ нравственно-совершенной жизни. Да и его нравственныя обязанности—*квіэтизмъ* и аскетическое *созерцаніе* Брамы [1]) не устремлены къ образованію и созданію дѣйствительности; онъ презираетъ и отрицаетъ ее. Верхъ браминской нравственности есть самоуничтоженіе, достигаемое методическимъ самоистязаніемъ, доходящимъ до дикаго изувѣрства (сидѣніе на огнѣ, пребываніе подъ дождемъ, подъ зноемъ), для того, чтобы существовалъ одинъ только Парабрама. Браминъ отрицаетъ бракъ, предоставляя его только людямъ нравственно незрѣлымъ, предпочитая ему пустыню, гдѣ онъ, погруженный въ созерцаніе Брамы, въ теченіе цѣлыхъ годовъ стоитъ неподвижно на одномъ и томъ же мѣстѣ, измѣняя это положеніе только для отысканія скудной пищи. Браминъ отрицаетъ общественные и государственные интересы, предоставляя заниматься ими низшимъ кастамъ. Такимъ образомъ нравственность брамановъ, въ отличіе отъ оптимистической морали китайцевъ, отрицательная, пессимистически—*нигилистическая*, безъ надежды,

[1]) Въ отличіе отъ христіанскихъ подвижниковъ, у которыхъ созерцаніе всегда бываетъ *молитвой*, т. е. возношеніемъ ума и сердца къ Богу, созерцаніе у браминовъ-аскетовъ бываетъ состояніемъ совершенно пассивнымъ, хотя, впрочемъ, и у нихъ умъ удерживается отъ мыслей активно.—Молитвы браминовъ имѣютъ магическую силу, и исполненіе ихъ обязательно для боговъ. Отсюда такой силлогизмъ міръ находится во власти боговъ, боги– во власти молитвы, молитва—во власти браминовъ; слѣдовательно, брамины—наши боги.

безъ вѣры въ то, что на развалинахъ отрицаемой жизни создастся когда-либо лучшая и совершеннѣйшая жизнь [1]).

Еще рѣзче эта отрицательная нравственность выступаетъ въ *буддизмѣ*, представляющемъ собою завершеніе и послѣднее слово браманства, изъ котораго онъ вышелъ [2]). Хотя отъ его возникновенія прошло двѣ съ половиною тысячи лѣтъ, однако онъ обнаруживаетъ такую живучесть, что индійцы еще доселѣ преданы ему, и онъ съ успѣхомъ ведетъ пропаганду свою даже среди различныхъ частей христіанскаго міра.

Общее основаніе буддизма, являющагося, строго говоря, естественнымъ и законнымъ продуктомъ философіи Ведъ, то же самое, что и браманства, т. е. *пантеистическое*. Для брамановъ основа и сущность всякаго бытія есть совершенно не имѣющій опредѣленія и содержанія Парабрама. Буддизмъ идетъ дальше и признаетъ небытіемъ, обращаетъ въ призракъ не только міръ, но и ту неопредѣленную и пустую первооснову міровой жизни, которая признавалась въ браманствѣ подъ видомъ всеобщей души, души міра. „Въ то время, какъ по ученію браманства“, — пишетъ *Лютардтъ*, — „этотъ ничтожный міръ расплывается во всеобщее бытіе въ міровой душѣ, истеченіемъ котораго или также мечтой котораго и является этотъ міръ, буддизмъ, съ другой стороны проводитъ идею ничтожества до послѣдняго основанія всякого бытія, и все что существуетъ, разрѣшаетъ въ пустое

---

[1]) По изслѣдованію браманства см. *Макса Мюллера*, „Essays“ 1868 и „Vorlesungen über den Urspzung der Religion“ 1881.—*Поля-Жанэ*, названное сочиненіе, стр. 1—14.

[2]) Буддизмъ, вышедшій изъ браманства, содѣйствовалъ въ свою очередь преобразованію этого послѣдняго. Такъ какъ народъ всегда желаетъ конкретнаго божества, близкаго къ людямъ, а Брама былъ слишкомъ абстрактенъ, то браманы рѣшили приблизить къ Брамѣ двухъ антропоморфныхъ боговъ древнѣйшей религіи Индіи—*ведизма*, именно: *Вишну*—охранителя и *Шиву*—разрушителя. Такъ явилась индійская троица—*тримурти*. Чтобы еще болѣе приблизить благодѣтельнаго Вишну къ человѣчеству, браманы начали учить о его явленіяхъ на землѣ, о его воплощеніяхъ (аватарахъ) въ различныхъ образахъ для избавленія отъ бѣдъ людей. Замѣчательна восьмая по счету аватара въ образѣ человѣка *Кришны* Въ тримурти и Кришнѣ нѣкоторые наивно хотѣли видѣть прототипъ христіанской Троицы и Самаго Христа.

ничто“ [1]). Словомъ—буддизмъ не признаетъ ни Творца, ни творенія. Его ученіе начинается положеніемъ: „Въ началѣ было ничто“. Все происходитъ изъ небытія; потому небытіе (ничтожество) составляетъ содержаніе и сущность всего сущаго. Задача человѣка, поэтому, заключается въ отрицаніи всего дѣйствительнаго, какъ самого въ себѣ ничтожнаго, и въ переходѣ въ *нирвану*. Что это за нирвана, трудно сказать. Во всякомъ случаѣ это не одно отрицаніе, не чистое небытіе. Это скорѣе бытіе, но только подчиненное инымъ, особымъ категоріямъ, чѣмъ какими располагаемъ мы. Нирвана во всякомъ случаѣ блаженство,—но какое, трудно опредѣлить. По обыкновенному же опредѣленію, нирвана—это такое состояніе, когда въ человѣкѣ обсолютно *угасаетъ*, *потухаетъ* всякое сознаніе, особенно всякое желаніе, и человѣкъ, такъ сказать, сливается съ ничто,—началомъ и конечною цѣлью всего сущаго, человѣка и его нравственныхъ стремленій. Если нирвана не есть отрицаніе бытія вообще, то во всякомъ случаѣ она есть отрицаніе желанія и дѣятельности. Какъ бы то ни было, буддистъ не стремится къ нирванѣ: нирвана ожидаетъ его сама собой. Въ этомъ мірѣ онъ чувствуетъ себя бездомнымъ, на чужбинѣ, не находя ни покоя, ни удовольствія; его будущее—уничтоженіе, настоящее—отрѣшеніе отъ всѣхъ удовольствій, какъ совершенной суеты. „Все—суета“! Это ученіе Екклезіаста повторяется здѣсь въ безконечныхъ варіантахъ. Человѣкъ—суета, небо—суета и земля—суета. Всѣ явленія міра преходящи и въ существѣ своемъ скрываютъ только страданіе. „Вотъ, о нищіе, святая истина“,—учитъ Будда,—„о страданіи: рожденіе—страданіе, старость—страданіе, болѣзнь—страданіе, смерть—страданіе, соединеніе съ любимымъ—страданіе, разлука съ любимымъ—страданіе“. Самый бракъ есть зло, насколько имъ умножаются личныя бытія и ихъ страданія. И къ этимъ безутѣшнымъ мыслямъ онъ относится вполнѣ серьезно, въ противоположность нашимъ современнымъ атеистамъ, предающимся безмятежному наслажденію благами міра. Онъ не уклоняется отъ выводовъ своего атеистическаго міровоззрѣнія и живетъ подобно тому, кто не имѣетъ ни надежды въ этой жизни, ни вѣры въ будущей.

---

[1]) „Апологія христіанства“ 142—143.

Такимъ образомъ буддизмъ—это „колыбель *пессимизма*“ [1]). Онъ представляетъ изъ себя самое мрачное *пессимистическое* міровоззрѣніе изъ всѣхъ религіозныхъ системъ языческаго міра и не безъ основанія называется „религіей отчаянія“. Это—религія—пассивнаго востока, подавленнаго противорѣчіемъ идеала и дѣйствительности и потерявшаго всякую надежду на лучшее будущее. Этой религіи буддизма соотвѣтствуетъ его *нравственность;* всѣ люди равны не потому, однако, что всѣ—родъ Божій, но потому, что всѣ они одинаково несчастны и ничтожны и всѣ стонутъ подъ тяжестью одной и той же судьбы. Поэтому единственнымъ чувствомъ, приличествующимъ человѣку, можетъ быть только чувство *скорби* о внутреннемъ ничтожествѣ бытія, проникающемъ всякое чувствующее существо. Наоборотъ, всякое личное желаніе—несправедливость. „Вотъ, о нищіе, святая истина о происхожденіи страданія: источникъ его—жажда, которая ведетъ отъ возрожденія къ возрожденію, жажда удовольствій, жажда продолженія жизни, жажда власти“ [2]). Только посредствомъ уничтоженія этой *жажды,* или всякаго вообще желанія, возможно достигнуть уменьшенія или ограниченія бѣдствій и несчастій. Нравственно хорошо—все, что содѣйствуетъ умерщвленію жизни, и, наоборотъ, нравственно дурно—все, что возбуждаетъ привязанность къ жизни. Грѣхъ —патріотизмъ, грѣхъ—жажда знанія, грѣхъ—влеченіе къ прекрасному, грѣхъ—любовь къ женщинѣ и дитяти. Нищій *(бикшу)*—равнодушный къ своему отечеству, вѣроломно оставляющій на произволъ судьбы жену и своего ребенка, чуждый всякихъ сердечныхъ движеній, съ нищенскою чашкой переходящій отъ дома къ дому, а остатокъ дня проводящій подъ деревомъ *бо* въ размышленіи о нирванѣ—такой нищій-герой добродѣтели, святой буддизма.

Некультурные народы востока, конечно, никогда не могли понять вполнѣ этой морали отчаянія, но они понимали ея проповѣдь состраданія, хотя и хладнокровную, безъ всякой излишней экспансивности, теплоты и сердечности, и Будда, стремившійся удалить человѣческія страданія совер-

---

[1]) *Астафьевъ.* „Страданіе и наслажденіе жизни“. Вып. 1. СПБ. 1885 г., стр. 37.

[2]) Цитаты взяты изъ книги *Hermann'a Oldenberg'a,* „Buddha, sein Leben, seine Lehre, seine Gemeinde“, 3 Aufl. Berlin, 1897.

шенно, много содѣйствовалъ смягченію нравовъ своихъ послѣдованій: въ этомъ именно заключается вся тайна вліянія его личности. Но тѣмъ не менѣе едва ли можно настолько преувеличивать значеніе буддизма, чтобы пророчить ему въ будущемъ преобладаніе надъ христіанствомъ и вообще важную будущность, какъ это дѣлаютъ германскіе пессимисты, вслѣдъ за *Шопенгауэромъ* и *Гартманомъ*, усвоившіе себѣ многое изъ религіи Будды [1]). Съ тѣхъ поръ, какъ вышла въ свѣтъ пресловутая „Жизнь Іисуса", принадлежащая перу *Ренана*, въ которой личность основателя буддизма поставлена рядомъ съ Основателемъ христіанства, явился цѣлый рядъ другихъ раціоналистическихъ сочиненій, имѣвшихъ своею задачей поставить на видъ сходство въ характерѣ и ученіи *Готамы Будды (Шакіямуни)* и Христа. Такова извѣстная книга *Э. Арнольда* „Свѣтъ Азіи", таково и изданное въ Англіи (въ 1895 году) буддійское „Евангеліе" („The Gospel of Buddha") *Пауля Каруса*, пріобрѣвшее въ глазахъ европейскихъ поклонниковъ и поклонницъ Будды священное значеніе.

Буддизмъ дѣйствительно представляетъ нѣкоторыя *внѣшнія* черты сходства съ христіанствомъ, напр., въ монашескихъ обѣтахъ послушанія, нищеты и цѣломудрія. Но, по своему внутреннему существу, онъ есть антиподъ, радикальная противоположность христіанству, и не одному христіанству, но и всякой религіи, гдѣ только признается бытіе личнаго Бога: это мораль безъ догмы, религія безъ Бога. Буддизмъ не есть даже религія, а собственно только философія, такъ какъ въ немъ нѣтъ никакого Бога, никакой молитвы, никакого личнаго безсмертія. Онъ представляетъ изъ себя попытку вѣрить въ самоизбавленіе отъ страданій жизни, и именно путемъ познанія, путемъ чисто интеллектуальнаго углубленія. Но то, отъ чего онъ хочетъ освободиться, не есть грѣхъ и нашъ эгоизмъ, а просто страданіе. Какъ скоро достигнуто будетъ знаніе, такъ будетъ побѣждено и страданіе. Поэтому главнымъ образомъ буддизмъ и не имѣетъ ничего общаго съ христіанствомъ, какъ „религіей истиннаго спасенія чрезъ примиреніе съ Богомъ" [2]).

[1]) См. *Rud. Seydel.* „Das Evangelium von Iesu in seinen Verhältnissen zur Buddha sage und Buddha Lehre" и т. д. Leipz. 1882.

[2]) *Кюненъ.* „Nationaluniversal religions". London, 1882, стр. 293.

Буддизмъ проповѣдуетъ аскетическое самоотреченіе. Его проповѣдуетъ и христіанство въ смыслѣ отреченія человѣка отъ своего эгоистическаго „я“. Но они безконечно различаются между собою по самому исходному пункту своего аскетизма: первый смотритъ на бытіе вообще, какъ на зло, второе, напротивъ, признаетъ бытіе благомъ (зло случайно). Отсюда аскетическое отреченіе въ христіанствѣ есть не цѣль, какъ въ буддизмѣ, а лишь средство для пріобрѣтенія нравственнаго совершенства. И христіанинъ, и буддистъ стремятся достигнуть независимости отъ своей чувственной природы. Но буддистъ, подобно Самсону, губя своихъ враговъ, погибаетъ самъ; напротивъ, христіанинъ, побѣждая природу, не погибаетъ, но пріобрѣтаетъ блаженную жизнь въ общеніи со своимъ Первообразомъ.

Не говоримъ уже о томъ, что требованія пустого аскетизма выступаютъ въ буддизмѣ рядомъ съ подлинно-нравственными требованіями. Такъ, строго запрещается здѣсь— вредить своему ближнему, но не менѣе строго запрещается ранить паука или убить голубя [1]). Благочестивый буддистъ долженъ жить отрѣшенно отъ всего міра, какъ безродный странникъ, или какъ уединенный обитатель пустыни, въ въ нищенской одеждѣ, съ совершеннымъ равнодушіемъ къ радости и скорби, исполненный состраданія ко всему живущему. Такимъ образомъ съ величайшимъ презрѣніемъ къ міру идетъ въ буддизмѣ рука объ руку мягкость и кротость по отношенію ко всѣмъ тварямъ. Но эта кротость буддистовъ является выраженіемъ не энергіи ихъ дѣятельной любви, но простого состраданія [2]). Такое моральное настроеніе буддиста имѣетъ слѣдовательно, не столько положительный, сколько отрицательный характеръ. „Въ буддизмѣ“,— говоритъ проф. *М. А. Олесницкій*,—„нѣтъ ни основанія, ни цѣли для утвержденія и развитія основного принципа христіанской нравственности—*любви*, которая какъ сама исполнена жизни, такъ, въ свою очередь, повсюду творитъ жизнь; ее замѣняетъ здѣсь *Шопенгауэровское* состраданіе, эта добродѣтель человѣка больного, который чуждъ корыстныхъ лич-

[1]) Существуютъ даже буддійскія богадѣльни для ухаживанія за гадами.

[2]) *Wuttke*. „Handbuch der christlichen Sittenlehre“. Bd 1, Aufl. 2. Berlin, 1864, s. 36.

ныхъ стремленій, потому что не чувствуетъ интереса къ жизни, и не можетъ удовлетворять своимъ личнымъ цѣлямъ и стремленіямъ,—это добродѣтель человѣка разочарованнаго, который никому не врагъ, потому что не другъ и самому себѣ, потому что ничего не ждетъ онъ отъ жизни и ничего въ ней не ищетъ“ [1]).

Но тамъ, гдѣ нѣтъ никакой положительной цѣли въ жизни, необходимо парализованъ нервъ у всякой цѣлесообразной дѣятельности. Въ буддизмѣ нѣтъ мѣста одушевленнымъ нравственнымъ дѣйствіямъ, направленнымъ къ общественному благу и личному усовершенствованію. Здѣсь замѣчается презрѣніе къ труду, къ женщинѣ, и ко всякаго рода условіямъ соціальной жизни на землѣ. Всѣ земныя дѣла и отношенія, хотя бы то нравственнаго характера, лежатъ внѣ поля зрѣнія буддиста, составляютъ область почти безразличнаго. Искатель аскетическаго созерцанія оставляетъ всю эту область позади себя, потому что онъ стремится пойти далѣе жизни, которой касается эта область дѣлъ и отношеній. Въ силу этого обстоятельства буддизмъ лишенъ всякаго прогресса. Въ немъ нѣтъ сремленія преобразовать дѣйствительность въ лучшую, чѣмъ она представляется въ исполненномъ бѣдствій настоящемъ мірѣ. Такого рода заботы и труды могли бы только удлинить жизнь и умножить страданія.

Чистый буддизмъ, который мы доселѣ разсматривали, возможенъ только среди относительно небольшихъ группъ своихъ послѣдователей. Въ качествѣ же религіи широкихъ массъ онъ превращается въ простое идолопоклонство, представляетъ изъ себя самую извращенную форму жречества и мрачнаго монашества, какъ это рельефно обнаруживается въ *тибето-китайскомъ* культѣ *ламъ* и *Далай-ламы.* Онъ оказался, наконецъ, неспособнымъ уничтожить *кастовый* духъ и привить народу новыя силы къ нравственной жизни,

---

[1]) „Исторія нравственности и нравственныхъ ученій“, ч. 2. Кіевъ, 1886 г., стр 169.—Впрочемъ, такое пассивное состраданіе, рекомендуемое Шопенгауэромъ, не помѣшало этому философу—пессимисту одному изъ первыхъ экстренно выѣхать изъ Франкфурта, когда тамъ началась было холера, и, такимъ образомъ, въ противорѣчіе своимъ принципамъ, яснѣйшимъ образомъ обнаружить собственную волю къ жизни.

какъ это уже начинаютъ понимать и сами образованные индійцы [1]). Поэтому если просвѣщенные европейцы прославляютъ буддизмъ, какъ верхъ человѣческой мудрости, то въ этомъ нельзя не видѣть того болѣзненнаго пессимизма, который у тѣхъ и другихъ одинаковъ [2]).

Относительно болѣе правильно поняли идею Бога *дуалисты*. Они признали личнаго Бога, хотя и не единаго и ограничиваемаго другимъ личнымъ началомъ (у древнихъ *египтянъ—Тефнетомъ*, по гречески—*Тифономъ* [3]); у *персовъ Анграменіусомъ*, по гречески—*Аримановъ*). Персы, напр., думали, что человѣкъ, созданный *Агура-маздой* [4]) или по гречески *Ормуздомъ*—добрымъ богомъ, поставленъ съ полною личною свободою въ противоположность между добрымъ и злымъ міромъ, чтобы силою свободной воли содѣйствовать торжеству Ормузда, войти въ вѣчное тѣсное общеніе съ нимъ и побѣдить Аримана со всѣми его злыми созданіями—*дэвами* (демонами). Послѣдователь *Заратустры* (по гречески—*Зороастра*), основателя персидской религіи, борется не съ жизнію вообще, а со зломъ во всѣхъ его проявленіяхъ; и по

---

[1]) См. *Richter'a*, „Evangelische Missionen", 1898, s. 117.

[2]) Изъ огромной литературы о буддизмѣ назовемъ труды: *Проф. А. Гусева* „Нравственный идеалъ буддизма и его отношеніе къ христіанству". СПБ. 1874 г.; *Поля-Жанэ*, названное сочиненіе, стр. 15—19; *свящ. А. Балановскаго*, „Богъ, душа и блаженство по буддійскому воззрѣнію" („Вѣра и Разумъ" 1887 г. № 15); его же, „Культурное значеніе буддизма" („Вѣра и Разумъ" 1888 г., № 4); *Келлога*, „Буддизмъ и христіанство" (The Light of Asia and the Light of the World" London, 1885). Перев. Проф. Ѳ. С. Орнатскаго. Кіевъ, 1894 г.; *Прот. Т. И. Буткевича* „Какъ и зачѣмъ Европейцы дѣлаютъ буддизмъ", („Вѣра и Разумъ" 1898 г. № 21); *Свящ. І. І. Покровскаго* „Буддизмъ и современное невѣріе" („Вѣра и Церковь" 1899, кн. 1 2); его-же „Буддизмъ передъ судомъ Евангелія" („Вѣра и Церковь" 1900 г., кн. 6 и 7); *Іосафа Краснитскаго*, „Причины современнаго увлеченія буддизмомъ" („Вѣра и Разумъ" 1904 г., т. I, ч. 2 и 1905 г. т. I, ч. 1 и 2); его же „Буддизмъ и христіанство" („Вѣра и Разумъ" 1908 г. №№ 16, 17, 19, 22 и 23); Архим. *Василія* „Христіанская религія и буддизмъ" (Миссіонерское Обозрѣніе" 1911 г. № 12) и др.

[3]) О египетской религіи и нравственности см.: *Капарова*, „Религія древняго Египта". СПБ. 1906 г. *Е. Ѳ.* „Къ вопросу о египетской религіи и миѳологіи" („Рус. Обозр." 1891 г., кн. 1 и 2).

[4]) *Агура—владыка, мазъ*—великій, *дао*—знающій; отъ мазды—маздеизмъ—названіе персидской религіи, теперь называемой *парсизмомъ*.

этой чертѣ нравственность персовъ, конечно, представляетъ болѣе зрѣлую форму морали сравнительно съ моралью индусовъ, у которыхъ нравственная борьба есть въ сущности сопротивленіе всякимъ проявленіямъ жизни. Мораль персидская не возводитъ *квіэтизма* въ идеалъ нравственности по подобію браминовъ, и ея воззрѣнія на жизнь носятъ менѣе рѣзкій и мрачный пессимистическій характеръ по сравненію съ воззрѣніями буддистовъ. Отъ этого мораль персовъ получаетъ болѣе жизненное и плодотворное направленіе. Культура природы, напр., у нихъ пріобрѣтаетъ значеніе религіозной обязанности. Вмѣстѣ съ тѣмъ нравственность въ *Зороастровой* религіи основана не на чисто природныхъ ощущеніяхъ, но на отчетливомъ сознаніи святой воли добраго бога. А чрезъ то нравственность персидская освободилась, хотя и не совсѣмъ, отъ натуралистическаго характера, перешла, такъ сказать, въ болѣе духовную область. Персъ сознавалъ нравственное зло, не всегда, впрочемъ, отличая его отъ зла физическаго [1]), вступалъ въ борьбу съ этимъ зломъ и при помощи Ормузда надѣялся побѣдить его даже здѣсь, въ этой жизни. Но первопричину зла онъ перенесъ на міръ боговъ, не признавая своего сердца злобнымъ; а потому дѣйствительнаго нравственнаго совершенства и улучшенія себя онъ не достигалъ, да и не имѣлъ надобности достигать. Онъ вѣрилъ, что рано или поздно, но Ормуздъ побѣдитъ Аримана, и твореніе снова станетъ чистымъ и совершеннымъ, какимъ оно и вышло изъ рукъ Ормузда; а потому самъ являлся только пассивною ареною въ этой борьбѣ двухъ противоположныхъ началъ [2]).

Еще глубже поняли идею Бога народы классическаго міра—*греки и римляне*. Они тоже признавали божество лич-

[1]) Разумѣемъ постановленія *Авесты* (*апастакъ*—законъ), обычно называемой *Зендъ—авестой* (*зендъ*—комментарій) о многочисленныхъ и продолжительныхъ очищеніяхъ отъ тѣлеснаго осквернения (самое сильное осквернение происходитъ отъ соприкосновенія съ трупомъ умершаго) и объ истребленіи нечистыхъ и вредныхъ животныхъ (змѣи, лягушки, муравья, кошки, видящей ночью лучше, чѣмъ днемъ), какъ порожденій Аримана.

[2]) Для ознакомленія съ персидскою религіею и нравственностію см.: *Шпигеля*, „Avesta“ 1858 г.; *Проф. С. Глаголева*, „Авеста“ въ Православно Богослов. Энциклопедіи“, т. I; *Поля-Жанэ*, указанное сочиненіе, стр. 20—25.

ностію, но еще далеки были отъ идеи безконечной духовной личности. Отвергши дуализмъ сосѣднихъ народовъ—персовъ и египтянъ,—они впали въ противоположную дуализму крайность. Боги ихъ—подобночеловѣческія, ограниченныя существа, только въ гораздо меньшей степени ограниченныя по сравненію съ людьми. Они поняли своихъ боговъ слишкомъ *антропоморфично*, человѣкообразно,—въ такой, по крайней мѣрѣ степени, до какой этотъ *антропоморфизмъ* не доходилъ ни въ одной изъ древнихъ религій. Они судили о богахъ по идеаламъ лучшихъ людей своего времени,—своихъ героевъ, а такъ какъ эти люди имѣли не одни совершенства, но и недостатки, то на-ряду съ добрыми качествами человѣческими олицетворяли въ богахъ и эти недостатки—постыдныя страсти и даже пороки людскіе. Боги классическихъ народовъ, какъ созданія творческой фантазіи, прекрасны, безсмертны, въ живомъ общеніи съ людьми; но нерѣдко и въ высшей степени безнравственны. Ихъ любовныя похожденія, интриги, о которыхъ разсказываютъ миѳическія саги, нерѣдко содержали въ себѣ глубокій смыслъ; но зато нерѣдко и глубоко возмущали нравственное чувство. Грекоримская миѳологія своими скандалезными сказаніями о богахъ производила деморализующее вліяніе на народную нравственность. Вообще этическое воззрѣніе на боговъ не находилось у классическихъ народовъ въ полной гармоніи съ нравственнымъ; ихъ богамъ не доставало нравственной строгости, нравственной святости. А потому въ образованныхъ классахъ греческаго и затѣмъ римскаго общества господствовало полное невѣріе или равнодушіе къ нимъ. Отсюда нравственность классическихъ народовъ, какъ и нравственность ихъ боговъ, не была высокой. Σωφροσύνη (отъ σως здоровый и φρονή мысль)—„здравомысліе“ сохраненіе мѣры во всемъ [1]) и μεγαλοψυχία,—такъ называемое, „великодушіе“ [2])

[1]) *Платонъ* опредѣляетъ σωφροσύνη, „какъ добродѣтель, состоящую въ господствованіи извѣстнаго человѣка надъ своими аффектами, страстями, въ подчиненіи желаній, бурныхъ чувствованій удовольствія и печали, какъ принадлежащихъ сравнительно низшей, худшей части души,—разуму, какъ части души сравнительно лучшей“ (См. *Проф. А. А. Бронзова*, „Аристотель и Ѳома Аквинатъ въ отношеніи къ ихъ ученію о нравственности“ СПБ. 1884 г. стр. 218). Точно также опредѣляетъ эту добродѣтелъ и *Аристотель* (Тамъ же, стр. 219).

[2]) „Великодушный“,—по словамъ Аристотеля,—„тотъ, кто законно претендуетъ на оказываніе ему со стороны уважаемыхъ лю-

и ὕβρις—отсутствіе высокомѣрія, чтобы не навлечь гнѣва карающей *Немезиды*, неусыпно надзирающей за дѣлами боговъ и людей,—вотъ общее правило нравственности, главная задача, объ осуществленіи которой заботился грекъ въ своей жизни. А объективный идеалъ или нравственное благо обозначалось у грековъ словомъ καλοκαγαθία — соединеніе внутренняго и внѣшняго изящества, нѣчто вродѣ англійскаго *джентльменства* въ строгомъ смыслѣ этого слова. Грекъ, дававшій просторъ и волю природѣ, облекавшій произведенія ея въ изящныя формы и этимъ исчерпывавшій нравственную дѣятельность свою, не зналъ грѣха, какъ грѣха, а зналъ только ошибку, заблужденіе, которыя онъ допускалъ, впрочемъ, не по собственной винѣ, а по наущенію богини Ἄτη, дочери бога неба—*Зевса* (Zeus-Dis, divus).

Напрасно классическіе философы, лирики и трагики старались очистить народныя миѳическія представленія; напрасно за тотъ-же трудъ принимались позже *стоики*, а затѣмъ *неоплатоники*, чрезъ *аллегорическое* объясненіе миѳовъ, навязывая имъ философскій смыслъ и нравственное значеніе: народъ не понималъ абстракцій, отвлеченій, которыя греко-римскіе писатели старались поставить на мѣсто прежнихъ ложныхъ боговъ, а люди ученые не были расположены примѣшивать къ своему знанію какія бы то ни было миѳологическія представленія. „Пока мы не имѣемъ яснаго представленія о ближайшихъ къ намъ явленіяхъ природы“, —говоритъ въ своей естественной исторіи *Плиній*,—„изслѣдованія наши не должны касаться того, что находится внѣ міра“. На сторонѣ преобразователей классической религіи были только тѣ государственные люди, которые заботились о поддержаніи старыхъ народныхъ вѣрованій, какъ одной изъ главныхъ основъ общественнаго порядка. Столько-же нравственны были и доступныя только для посвященныхъ языческія *мистеріи*, распространившіяся въ греко-римскомъ мірѣ подъ конецъ упадка народнаго политеизма [1]). Хотя *Цицерон* и говоритъ, что мы воздаемъ богамъ..., въ тоже время оставаясь совершенно холоднымъ къ почестямъ, оказываемымъ ему или за маловажные поступки, или не пользующимися общимъ уваженіемъ людей“ (Тамъ же, стр. 154—155).

[1]) О мистеріяхъ см. *Dr. K. H. E. de Iong.* „Die antike Mysterienwesen in religionsgeschichtlicher, ethnologischer und psychologischer Beleuchtung“. Leiden, 1909.

церонъ называетъ мистеріи (самоѳракійскія, элевзинскія и діонисіево-орфическія), въ которыхъ будто бы предлагалось посвященнымъ особое высшее религіозно-философское знаніе, самымъ драгоцѣннымъ сокровищемъ, завѣщаннымъ міру греками; но уже то одно, что установленное обычаемъ, торжественное празднованіе ихъ, усвоено *Мессалиной*, распутной супругой *Клавдія*, и его глубоко порочнымъ дворомъ,—уже это одно достаточно показываетъ, какое нравственное вліяніе имѣли онѣ и почему народъ признавалъ ихъ школой разврата. Впрочемъ, мистеріи имѣли нѣкоторое значеніе въ томъ отношеніи, что своимъ ученіемъ о грѣхѣ, безсмертіи и мздовоздаяніи онѣ восполняли существующій въ данномъ отношеніи пробѣлъ народной религіи, давая этимъ вѣрующимъ сердцамъ извѣстное утѣшеніе и удовлетвореніе. Извѣстно, что въ нихъ принимали участіе *Сократъ и Платонъ* [1]).

XIII.

Нравственныя воззрѣнія философскія—деизма, пантеизма и матеріализма.

Если сравнить нравственныя воззрѣнія естественныхъ религій съ подобными же воззрѣніями *философскими*, то нельзя не признать за послѣдними того преимущества, что они предлагаютъ идеалы нравственности въ общемъ болѣе возвышенные и болѣе чистые, чѣмъ какіе можно находить

[1]) По изслѣдованію греко-римской религіи и этики см.: *Буасье.* „Римская религія". Русс. перев. 1878 г.; *А. Деревицкаго.* „Изъ исторіи греческой этики". („Вѣра и Разумъ" 1886 г. №№ 1—2, 4, 17 и 19);—*Ѳ. Садова* „Нравственныя понятія и нравственная философія образованнаго общества въ древнемъ Римѣ" („Вѣра и Разумъ" 1890 г. № 13, стр. 21—40);—*М. А. Олесницкаго.* „Нравственность древняго греческаго народа" („Труды Кіев. дух. Академіи" 1904 г., іюнь);—Проф. *П. К. Линицкаго.* „Нравственныя и религіозныя понятія у древнихъ греческихъ философовъ". („Труды Кіев. дух. Академіи" 1870 г. №№ 10, 11, 12; 1871, № 3; 1872 г. № 4).—Въ цѣляхъ болѣе детальнаго ознакомленія съ нравственными воззрѣніями въ древнихъ религіяхъ назовемъ главнѣйшіе труды по общей исторіи религій: *Проф. Новицкаго,* „Постепенное развитіе философскихъ ученій въ связи съ развитіемъ языческихъ вѣрованій" 1860 г.; *еп. Хрисанѳа,* „Религіи древняго міра въ ихъ отношеніи къ христіанству" СПБ. 1873—1878 г.г.; профес. *А. Мензиса,* „Исторія религіи" (переводъ). СПБ. 1899 г.; *Бетани* и *Дугласа,* „Великія религіи востока". Москва, 1899 г.; *Шантепи де-ля Соссэя,* „Иллюстр. исторія религій" (переводъ). Москва 1899 г.; *В. А.*

въ языческихъ религіозныхъ воззрѣніяхъ. Такое превосходство нравственныхъ воззрѣній философскихъ предъ воззрѣніями языческихъ религій обусловливалось переходомъ религіознаго сознанія у представителей философіи съ низшей ступени—политеизма на высшую—монотеизма. Философское движеніе мысли въ области религіи вообще выражалось въ замѣнѣ религіознаго политеизма—философскимъ монотеизмомъ. „Вообще“,—говоритъ проф. *В. Д Кудрявцевъ*—„не было примѣра, чтобы многобожіе, какъ признаніе многихъ абсолютныхъ началъ бытія, было возводимо въ философскій принципъ, принимало видъ философскаго ученія о Божествѣ“ [1]).

Сказанное о превосходствѣ нравственныхъ воззрѣній философскихъ предъ религіозными особенно надо замѣтить въ отношеніи къ философамъ новаго времени, у которыхъ можно такъ много находить нравственныхъ понятій, заимствованныхъ прямо или косвенно изъ христіанства. Тѣмъ не менѣе и философскія нравственныя воззрѣнія оказываются одинаково несостоятельными, съ чѣмъ согласны и новѣйшіе позитивисты. По мнѣнію, напр., Спенсера, „всѣ возможныя гипотезы: атеистическая, пантеистическая, деистическая и матеріалистическая равно несостоятельны; не только среди этихъ гипотезъ нѣтъ ни одной удовлетворительной, но и вообще такая гипотеза немыслима“ [2]). Такимъ образомъ атеизмъ или пантеизмъ [3]), деизмъ и матеріализмъ, по Спенсеру, являются всѣ безусловно немыслимыми. „Изъ существенныхъ понятій, заключающихся въ нихъ, нѣтъ“,—говоритъ онъ,—„ни одного, которое можно было бы защитить логически“ [4]). По разному образу мыслей касательно связи, въ какой находится этотъ міръ—съ Богомъ, какъ древнихъ,

Тимирязева, Религіозныя рѣрованія съ древнѣйшихъ временъ до нашихъ дней“. Перев. съ англійскаго. СПБ. 1900 г.; проф. *А. Введенскаго,* „Религіозное сознаніе язычества“. Т. I: Религіи Индіи. Москва, 1902 г.; проф. *Ѳ. Зѣлинскаго,* „Соперники христіанства. Статьи по исторіи античныхъ религій. СПБ. 1907 г.; *проф.-прот. А. Смирнова,* „Курсъ исторіи религій“. Казань. 1908 г.; *проф.-прот. А. М. Клитина,* „Исторія религій“. Т. I Одесса, 1910 г. и др.

[1]) См. его сочиненія, т. II, вып. 3. Серг. Пос., стр. 2, 1898 г.

[2]) „Непознаваемое“, стр. 50.

[3]) Религіозное воззрѣніе, извѣстное въ прежнее время подъ именемъ *атеизма,* стало называться *пантеизмомъ* только съ XVIII в. (см. *Hettinger,* „Fundamental-Theologie“, I, s. 57).

[4]) Цитир. соч. стр. 47.

такъ и новыхъ философовъ, высказывающихъ тѣ или другія нравственныя воззрѣнія, можно раздѣлить на *деистовъ*, *пантеистовъ* и *матеріалистовъ*

Деистическая этика выступаетъ изъ предположенія личной творческой воли Божества, но такой воли, которая, создавши однажды міръ, отказалась потомъ отъ своей власти надъ нимъ и предоставила эту власть, хотя въ началѣ и даннымъ ею, но затѣмъ абсолютно независимымъ отъ нея, естественнымъ законамъ.

Древнѣйшій прототипъ деистическаго міровоззрѣнія скрывается въ смутномъ представленіи древнихъ о нѣкоемъ верховномъ, абсолютномъ, властвующемъ надъ всѣмъ существующимъ, таинственномъ законѣ бытія,—о томъ, что греки называли *Рокомъ* или *Судьбою* (Μοῖρα, Εἱμαρμένη). Понятіе о судьбѣ, властвующей съ роковой необходимостью надъ богами и людьми, съ особенною ясностію выступаетъ у греческихъ поэтовъ, преимущественно трагиковъ. Въ греческой философіи, уже въ самый ранній періодъ ея, высказывалось деистическое воззрѣніе *(Анаксагора)* на Божество, какъ на верховный *Умъ*, „давшій стройный порядокъ (διεκόσμησε) всему, что было, есть и будетъ“,—а потомъ предоставившій дальнѣйшее развитіе міра ему самому. Подобное же воззрѣніе мы встрѣчаемъ въ философіи *Аристотеля*, въ которой Богъ представляется только „перводвижетелемъ“ (πρῶτον κινοῦν), давшимъ первый толчекъ или движеніе (κίνησις) образованію міра, а потомъ не вмѣшивающимся въ его дальнѣйшую судьбу. Въ частности, та деистическая мысль, что Божество не заботится о человѣческихъ дѣлахъ („Dii humana non curant“), впервые высказана была *Эпикуромъ* [1]), помѣщавшимъ Бога въ какую-то трансцендентную пустоту и стремившимся все происходящее въ мірѣ объяснить исключительно изъ естественныхъ причинъ. Въ XVII—XVIII ст. получилъ наименованіе деистовъ цѣлый рядъ англійскихъ мыслителей: *лордъ Гербертъ Шербери, Тиндаль, Болинброкъ* и др. Поборниками деистическихъ воззрѣній во Франціи были: *Вольтеръ, Дидро и Жанъ-Жакъ-Руссо*. Но воззрѣнія у французскихъ деистовъ тѣ же, что и у англійскихъ; только по способу изложенія, соотвѣтственно французскому ха-

[1]) См. Cicero, „De natura deorum“, l, I. c. 44, s. 123.

рактеру, воззрѣнія ихъ отличались большею живостію и популярностію, чѣмъ объясняется и большее вліяніе ихъ на европейское общество.

Замѣчательно, что распространеніе деистической философіи въ западной Европѣ исторически совпало съ извѣстнѣйшими астрономическими открытіями въ XVII вѣкѣ. Деизмъ сталъ распространяться именно съ тѣхъ поръ, какъ астрономія съ помощію телескопа начала открывать въ области неба новые міры, невѣдомые дотолѣ наукѣ. Деистамъ стало казаться слишкомъ наивнымъ христіанское міровоззрѣніе, которое первымъ предметомъ божественнаго попеченія признаетъ землю (съ ея обитателями), которая оказывается едва замѣтной точкой въ безпредѣльномъ міровомъ пространствѣ. Они начали говорить, что съ величіемъ Творца громадной вселенной несообразно заботиться о судьбѣ своихъ *отдѣльныхъ*, хотя бы и разумныхъ твореній. Духовное и нравственное въ природѣ человѣка, обитающаго на одной изъ самыхъ незначительныхъ планетъ въ общей системѣ мірозданія, представлялось имъ ничтожнымъ предъ грандіозными (но, замѣтимъ мимоходомъ, бездушными) міровыми тѣлами [1]).

Несостоятельность деизма, съ религіозно-нравственной точки зрѣнія, очевидна сама по себѣ. Какъ жизнь вообще немыслима безъ постояннаго непосредственнаго общенія съ первымъ ея источникомъ, и каждый мигъ ея продолженія столько же зависитъ отъ Бога, сколько и самое начало, такъ и жизнь разумно-нравственныхъ существъ не можетъ быть отчужденною отъ жизни Божіей и способною развиваться изъ себя самой, ничего больше не почерпая изъ того источника, изъ котораго она возникла. Величайшее благо человѣка состоитъ въ любви къ Тому и въ общеніи съ Тѣмъ, Кто наиболѣе вызываетъ любовь, въ общеніи съ своимъ *Творцомъ*. Человѣкъ не можетъ жить внѣ этого богообщенія. „Какъ лань желаетъ къ потокамъ воды“,—говоритъ Псалмопѣвецъ,—„такъ желаетъ душа моя къ Тебѣ, Боже“ (Пс. 41, 1—2). Деизмъ удаляетъ человѣка отъ Бога, отнимаетъ созданіе отъ Создателя, сына лишаетъ Отца. Если не всегда,

---

[1]) Проф. *Н. П. Рождественскій.* „Христ Апологетика“. СПБ. 1884 г., т I, стр. 58—60.

то въ минуты душевнаго отрезвленія мы повергаемся предъ Всевышнимъ въ молитвѣ и призываемъ Его къ себѣ на помощь. Не молись Богу, не проси Его, говоритъ деизмъ. Онъ увѣряетъ, что Всевышній, удалившійся, по сотвореніи міра, въ недосягаемыя глубины вѣчности, не откликнется на молитвенный зовъ нашей души. Молитвенное обращеніе къ Нему, по убѣжденію его, есть столь же странное суевѣріе, какъ обращеніе къ бурѣ съ мольбой снабдить насъ смѣлостію для встрѣчи опасности, какъ просьба къ моровой язвѣ быть снисходительной къ намъ, какъ мольба къ землетрясенію пощадить насъ. Но деисты забываютъ, что молиться можно только Богу и только молитва и данная свыше, а не самоизмышленная, религія могутъ дать истинное успокоеніе и усладу страждущему сердцу. Деизмъ, разобщая человѣка съ Богомъ, тѣмъ самымъ лишаетъ его необходимаго утѣшенія, ободрѣнія и нравственной поддержки въ борьбѣ со зломъ, лишаетъ надежды на благодатную помощь свыше въ трудныхъ обстоятельствахъ жизни и въ дѣлѣ спасенія. Но Богъ есть любовь (1 Іоан. 4, 8) и поэтому не можетъ оставить предметъ Своей любви, Свое твореніе на произволъ судьбы. „Забудетъ ли женщина грудное дитя свое, чтобы не пожалѣть сына чрева своего? Но если бы и она забыла, то Я не забуду тебя“,—говоритъ Самъ Богъ устами пророка (Ис. 49, 15). Мы не говоримъ уже о томъ, что при деистической точкѣ зрѣнія, отрадное христіанское ученіе о непосредственномъ любвеобильномъ промыслѣ Божіемъ, о возстановленіи гармоніи между добродѣтелью и счастіемъ, о будущей жизни, будущихъ наградахъ и наказаніяхъ—все это пустыя слова и самообольщеніе. Но деистическое отрицаніе Промысла, если его проводить послѣдовательно, должно вести и къ отрицанію всякаго прогресса и къ отрицанію надежды на торжество добра. Духовный подъемъ человѣчества или прогрессъ противорѣчилъ бы всеобщему закону причинности, если бы не было Божественнаго провидѣнія. Затѣмъ, если бы этимъ Провидѣніемъ не регулировалась человѣческая свобода, то зло безпрерывно разросталось бы въ мірѣ, т. к. каждое совершенное зло должно расти и развиваться естественнымъ порядкомъ. Сердце человѣческое должно бы было исполниться отчаянія при мысли, что не существуетъ никакой высшей силы, противоборствующей росту зла. Но дѣйствіе этой

благой силы открывается вездѣ въ мірѣ, и человѣкъ живетъ вѣрою въ торжество добра, т. е. вѣрою въ Провидѣніе [1]).

Если деизмъ, отстаивая премірность Божества, впадаетъ въ крайность односторонняго трансцендентализма, то *пантеизмъ*, наоборотъ, ратуя за внутреннемірное присутствіе Божіе, сливаетъ существо Бога съ бытіемъ міра. Богъ не противополагается міру въ качествѣ его Творца, какъ въ деизмѣ, а составляетъ съ міромъ одно недѣлимое цѣлое,— онъ адэкватенъ міру и *имманентенъ* ему. Основное положеніе пантеизма: „Deus est causa rerum *immanens*"—„Богъ есть *внутренняя* причина вещей" — выражаетъ ту мысль, что причина эта не есть что-либо внѣшнее по отношенію къ міру, но внутренно-присуща ему; всѣ явленія міра реальнаго и идеальнаго относятся къ ней какъ акциденціи къ своей субстанціи. Другими словами это пантеистическое положеніе выражается такъ: „реальный міръ есть ничто иное, какъ самовоплощеніе или самораскрытіе міровой идеи". Такимъ образомъ, пантеизмъ есть такое міровоззрѣніе, которое все существующее, какъ идеальное, такъ и реальное, сводитъ къ феноменальнымъ видоизмѣненіямъ („modificationes") одной и той же субстанціи, которая существуетъ сама по себѣ и есть самопричина („causa sui"); эта субстанція есть Богъ, а Богъ—все равно, что природа („substantia, sive Deus, sive natura").

Въ пантеизмѣ можно замѣтить два направленія, довольно рѣзко отличающіяся другъ отъ друга — такъ называемаго *панкосмизма* или пантеизма *натуралистическаго и акосмизма* или пантеизма *идеалистическаго*. По первому, Богъ есть лишь совокупность законовъ природы, онъ поглощается міромъ, или превращается въ міръ, Богъ—во вселенной (*все* есть Богъ). Второй считаетъ природу проявленіемъ божественной силы; міръ съ его обитателями поглощается Бо-

[1]) О деизмѣ см.: статью проф. *С Глаголева* въ „Правосл. Богослов. Энциклопедіи", т. IV, ч. 2. Петроградъ, 1903 г., стр. 971—975; проф. *В. Д. Кудрявцева-Платонова* „Сочиненія", т. II, вып. 3. Серг. Пос. 1893 г., стр. 1—45; *Орбинскаго*, „Англійскіе деисты XVII и XVIII вѣковъ".— Прекрасный разборъ возраженій новѣйшаго деизма противъ возможности и дѣйствительности промысла Божія см. въ статьѣ проф. *В. Кудрявцева* „О Промыслѣ". XXIV часть „Приб. къ Твор. св. Отцевъ" за 1871 годъ. Ср. его же „Сочиненія", т. II, вып. I. Серг Пос. 1898 г., стр. 35—79.

жествомъ, или превращается въ Божество, вселенная—въ Богѣ (Богъ есть *все*). Въ первомъ случаѣ отрицается личность Божественная, во второмъ—человѣческая; но въ томъ и другомъ случаѣ пантеизмъ извращаетъ нравственныя понятія. Оба его положенія—какъ то, что Богъ только въ человѣкѣ достигаетъ самосознанія, внѣ же человѣческаго сознанія есть безличная слѣпая сила, такъ и то, что человѣкъ не есть личное реальное существо, а только тѣнь бытія,—неизбѣжно ведутъ къ ниспроверженію нравственности. Если индійскій религіозный пантеизмъ, какъ мы знаемъ, признававшій единую всеобщую жизнь, какъ одно живое существо, пришелъ къ полнѣйшему отрицанію личности человѣка и призналъ высшимъ, заключительнымъ идеаломъ человѣческой жизни полное исчезновеніе въ лонѣ безконечнаго всеобъемлющаго бытія, то позднѣйшіе представители философскаго пантеизма не могли не придти къ сознанію глубокаго противорѣчія между ихъ идеей Божества и личнымъ существомъ человѣка со свойственною послѣднему вмѣняемостію поступковъ. Оттого они не могли отказаться отъ попытокъ, хотя и неудачныхъ, къ сохраненію нравственной печати, отличающей человѣка отъ другихъ живыхъ существъ на землѣ, и признали въ немъ идею личнаго долга.

Первые зачатки философскаго пантеизма можно видѣть въ древнѣйшей греческой философіи, приближающейся къ пантеизму въ формѣ *гилозоизма,* т. е. принятія непосредственнаго единства матеріи и жизни, безразличія идеальнаго и реальнаго элементовъ. Это натуралистическое направленіе перешло въ идеалистическое въ ученіи *стоиковъ*. Въ новое время натуралистическій пантеизмъ развилъ *Спиноза,* а идеалистическій—*Гегель*. Самое слово „пантеизмъ“ впервые встрѣчается у англійскаго мыслителя *Толанда* (1670—1722 гг.).

Стоики, основное правило которыхъ гласило: „дѣйствуй сообразно природѣ и твоя жизнь сольется съ жизнію природы“, подобно греческому *Гераклиту,* признавали огонь единымъ общимъ, все проникающимъ началомъ жизни, извѣстнымъ подъ именемъ міровой души[1]). Хотя не понятно было, какимъ образомъ отъ этой вещественной стихіи можетъ произойти нравственный характеръ внутренней при-

[1]) Diog. L. VIII, 156; Plut. de plac. philos. I, VI, 7. Cic. de nat. deor. II, 9, 14—14, 22 и др.

роды человѣка, однако послѣднимъ словомъ стоицизма была добродѣтель, но добродѣтель гордая, безъ вѣры въ будущую жизнь, замкнутая въ себѣ, избѣгающая борьбы, отказывающаяся отъ всякой попытки исправлять другихъ и улучшать положеніе общества [1]).

Не много даетъ и позднѣйшимъ пантеистамъ признаваемая ими субъективная идея долга, такъ какъ она, сколько бы мы ни наполняли ее разумнымъ содержаніемъ, все же витаетъ превыше своего содержанія и вноситъ въ сознаніе человѣка мучительный и вѣчный разладъ между дѣйствительностію и идеаломъ. Вотъ почему какъ древній стоицизмъ, не находя никакой опоры въ своей добродѣтели, проповѣдывалъ самоубійство; такъ и пантеизмъ новаго времени разрѣшился въ *Шопенгауэро-Гартмановскій* пессимизмъ, для котораго „ultima ratio“ жизни есть погашеніе жизни.

Но несостоятельность пантеизма открывается, главнымъ образомъ, съ религіозно-нравственной точки зрѣнія. Пантеистическое абсолютное не есть Божественная личность, а есть именно такое отвлеченное понятіе, которое можетъ быть предметомъ философскаго умозрѣнія, но не можетъ возбуждать религіозно-нравственныхъ чувствъ въ душѣ человѣка. Отличительная черта религіозно-нравственнаго сознанія состоитъ въ томъ, что оно относится къ Богу, какъ существу живому, сознательному, личному. Безъ этого невозможно истинное религіозно-нравственное настроеніе человѣка, особенно невозможна молитва, служащая наиболѣе типичнымъ выраженіемъ этого настроенія [2]).

Пантеизмъ послужилъ исходною точкою для развитія

[1]) О морали стоиковъ см.: *С. Говорова*, „Моральная философія стоиковъ въ отношеніи къ христіанству“ („Вѣра и Разумъ“ 1888 г. №№ 1, 2, 5, 6 и 7); *И Невзорова*, „Мораль стоицизма и христіанское нравоученіе“. Казань, 1892 г.; *В. Фаминскаго*, „Религіозно-нравственныя воззрѣнія Л. Аннея Сенеки и отношеніе ихъ къ христіанству“. Кіевъ, 1906 г.

[2]) По вопросу о пантеизмѣ см.: Проф. *В Д. Кудрявцева* „Сочиненія“, т. II, вып. 3. Серг. Пос. 1898 г., стр. 45—105; архим. *Сильвестра*. „Историческое развитіе новѣйшаго пантеизма, какъ доказательство его несостоятельности“ („Труды Кіев. дух. Академіи“ 1865 г. №№ 2 и 8) и „несостоятельность новѣйшаго пантеизма въ рѣшеніи существеннѣйшихъ для человѣка вопросовъ“ (Труды 1867 г. №№ 6 и 7); *Н. Боголюбова*. „Теизмъ и *пантеизмъ*“. „Вѣра и Разумъ“ 1901 г., № 1; *Derseneberg'a*, „Theismus und Pantheismus“. Wien, 1880.

и такъ называемаго *матеріализма*, который, какъ показываетъ самое названіе его, вмѣсто пантеистическаго абсолюта-универса, признаетъ послѣднимъ основаніемъ всего міра явленій *матерію*, какъ бы послѣдняя ни представлялась нами: въ видѣ ли continuum'а—непрерывной, сплошь наполняющей пространствовещественной массы (*монистическій* матеріализмъ), или же въ видѣ совокупности абсолютно раздробленныхъ на мельчайшія недѣлимыя частицы *атомовъ*, отдѣленныхъ другъ отъ друга пустыми пространствами (*атомистическій* матеріализмъ).

Вполнѣ согласуясь со своими основными посылками, матеріализмъ влечетъ за собою отрицаніе всякаго качественнаго различія между духовными и физическими явленіями; вся душевная жизнь сводится имъ въ разрядъ матеріальныхъ процессовъ, совершающихся въ „мозговой субстанціи". Если наша душа со всѣми способностями есть ничто иное, какъ „сумма" простыхъ „функцій мозга", и самъ человѣкъ—ничто иное, какъ высшее животное, то всѣ его дѣйствія должно разсматривать, какъ необходимый продуктъ отправленія мозгового вещества и внѣшняго чувственнаго влеченія. Такъ называемые, *грѣхи* съ матеріалистической точки зрѣнія—только неизбѣжныя слѣдствія недостаточнаго питанія и ненормальной организаціи мозга. Нравственное превосходство одного предъ другимъ обусловливается свойствомъ его питанія; „человѣкъ и есть только то, что онъ ѣстъ". Очевидно, съ точки зрѣнія матеріализма, невозможна постановка самаго вопроса о человѣческой нравственности. Міръ нравственныхъ идей, какъ и міръ всякихъ психическихъ отправленій въ насъ, безконечно отличенъ отъ вещественныхъ процессовъ и съ отрицаніемъ духовнаго начала или души долженъ бы былъ оставаться безъ всякаго объясненія. Признавая одну лишь матерію, какъ нѣчто реальное, и не допуская въ мірѣ ничего духовнаго, идеальнаго, матеріализмъ тѣмъ самымъ не можетъ признавать никакого нравственнаго закона, и въ практической жизни можетъ приводить только къ тому правилу дѣятельности, чтобы жить и наслаждаться благами, сродными природѣ каждаго недѣлимаго существа. Онъ учитъ, что, такъ называемый, нравственный законъ есть измышленіе *эгоизма*—„перваго законодателя и причины добродѣтели",—и что его

мѣсто должна занять естественная необходимость. Согласно матеріалистическому міровоззрѣнію, исключительное господство естественныхъ законовъ природы (механическихъ, физическихъ, химическихъ и біологическихъ), устраняетъ всякую возможность для человѣческаго сознанія измѣнить хоть въ чемъ нибудь ходъ міровой жизни, неуклонно направляемый этими законами. Отсюда матеріализмъ не только не совмѣстимъ съ предположеніемъ вмѣшательства какихъ бы то ни было духовныхъ, личныхъ силъ въ естественный порядокъ природы, но онъ, одинаково съ пантеизмомъ, не совмѣстимъ также и съ признаніемъ за человѣческою волею какой бы то ни было *свободы*—одного изъ существенныхъ факторовъ нравственности.

Если же матеріализмъ иногда идетъ рука объ руку съ юношескими идеалами, то это зависитъ отъ того, что духъ матеріалистическаго неограниченнаго отрицанія представляется въ заманчивыхъ чертахъ свободы и силы, не требуя особаго труда и самоуглубленія; тогда какъ для пріобрѣтенія правильнаго понятія о свободѣ, о законѣ, о значеніи отрицанія требуется извѣстное напряженіе мысли, внутренняя борьба и самонаблюденіе, чѣмъ юношество еще не обладаетъ въ достаточной степени.

Матеріалистическое міровоззрѣніе есть естественный результатъ чрезмѣрнаго довѣрія къ внѣшнему опыту, какъ источнику познанія. Вотъ почему времена сильнаго разцвѣта естественныхъ наукъ, въ основѣ которыхъ лежитъ внѣшній опытъ, и сопровождались широкимъ распространеніемъ матеріализма. Такъ, мы наблюдаемъ это, напр., въ XVIII столѣтіи во Франціи и во второй половинѣ XIX столѣтія въ Германіи. Но матеріализмъ (атомистическій)—міровоззрѣніе чрезвычайно древнее. У греческихъ писателей (Посидонія, Страбона, Секста Эмпирика и др.) сохранилось преданіе, что родина его на Востокѣ; начало его они приписываютъ нѣкоему финикіянину *Моху* или *Оху*, жившему еще до Троянской войны. Мы встрѣчаемъ подобный матеріализмъ и, при томъ, въ видѣ довольно развитой атомистической теоріи, въ древней Индіи, въ атомизмѣ греческихъ философовъ *Левкиппа* и *Демокрита*, а также въ *стоической* системѣ *Эпикура*, которую распространилъ между римлянами *Лукрецій*. Въ новое время мы находимъ атомистиче-

скій матеріализмъ у *Гассенди*, философа XVII столѣтія, возобновившаго идеи Демокрита и Эпикура, и у Гоббса („Левіаѳанъ"). Въ XVIII столѣтіи мы встрѣчаемъ матеріализмъ во Франціи у *Ламетри* („L'Histoire naturelle de l'ame" и „L'Hömme"), у котораго онъ имѣетъ крайне отталкивающій видъ въ этическомъ отношеніи,—и у французскихъ энциклопедистовъ, въ особенности у *Гольбаха*, котораго „Systeme de la nature" представляетъ изъ себя, такъ сказать, кульминаціонный пунктъ всего матеріализма XVIII вѣка. Наконецъ, въ XIX столѣтіи атомистическій матеріализмъ находитъ себѣ мѣсто среди нѣмецкихъ философовъ (*Фейербахъ*, *Штраусъ*) и естествоиспытателей (*Фогтъ*, *Молешоттъ*, *Бюхнеръ*). Наиболѣе послѣдовательное изложеніе этого матеріализма у Бюхнера, въ его сочиненіи: „Kraft und Stoff".

Впрочемъ, положеніе о матеріальности всего существующаго въ мірѣ раздѣляется далеко не всѣми матеріалистами. Это есть мнѣніе совершенно не критическихъ умовъ въ средѣ ихъ. Въ виду очевиднаго отсутствія въ такъ называемыхъ психическихъ явленіяхъ нѣкоторыхъ необходимыхъ свойствъ всего матеріальнаго, какъ напр., внѣшней протяженности, фигуры, вѣса и проч., послѣдователи болѣе умѣреннаго или тонкаго матеріализма, какъ напр., *А. Бэнъ*, *Е Дюрингъ* и др., не рѣшались настаивать на матеріальности этихъ явленій [1]). По ихъ мнѣнію, атомы матеріи, обладающіе вмѣстѣ съ механическими и психическими силами, служатъ только источнымъ началомъ или первопричиною *всѣхъ* явленій, въ томъ числѣ и психическихъ, хотя послѣднія по свойствамъ своимъ не тождественны съ матеріальными явленіями. Въ отличіе отъ грубаго матеріализма, болѣе *философскій* т. е. умѣренный матеріализмъ не отрицаетъ въ извѣстномъ смыслѣ и реальности психическихъ явленій, но, не придавая имъ характера самостоятельности, разсматриваетъ ихъ лишь какъ слѣдствія первичныхъ свойствъ матеріальныхъ атомовъ, подобныя (слѣдствія) явленіямъ электрическаго тока, вызываемымъ вслѣдствіе взаимнаго соприкосновенія двухъ матеріальныхъ предметовъ [2]). Разсматривая, такимъ образомъ,

[1]) См. проф. *Свѣтилинъ* „Умѣренный матеріализмъ". Христ. Чт." 1878 г., т. I.

[2]) Профес. Н. П. Рождественскій „Христ. Апологетика", т. I, 402—403.

психическія явленія, философскій матеріализмъ, какъ видно, сходится съ *Тертулліановскимъ* воззрѣніемъ на душу человѣка, какъ *матеріальную* sui generis. Очевидно, психическая жизнь, отъ ея простѣйшихъ элементовъ—ощущеній до высшихъ фактовъ мысли и воли, осталась неразрѣшимою для матеріалистовъ. И дѣйствительно, какъ изъ взаимодѣйствія матеріальныхъ частицъ, изъ сцѣпленія или раздѣленія атомовъ матеріи, могло возникнуть какое-нибудь психическое состояніе,—это совершенно ускользаетъ отъ нашего наблюденія. Но если психическая жизнь для матеріализма остается неразрѣшимою міровою загадкою [1]), то нашъ мыслящій разумъ, привыкшій требовать для каждаго дѣйствія соотвѣтствующей причины, принуждается допустить, въ качествѣ основы психическихъ состояній, начало, отличное отъ матеріи. Это начало мы называемъ *душою*. Итакъ, евангеліе духа и у матеріалистовъ, такъ называемаго, „научнаго“ направленія имѣетъ только второстепенное, добавочное значеніе при евангеліи плоти. Особенно ярко выступаетъ несостоятельность морально-соціологическихъ воззрѣній научнаго матеріализма, коль скоро послѣдній начинаетъ трактовать о *нравственности* животныхъ, о самоотверженіи обезьянъ, о семейныхъ добродѣтеляхъ птицъ, о торжествѣ „женскаго вопроса“ въ пчелиныхъ ульяхъ, о стратегическихъ талантахъ красныхъ муравьевъ и т. д. [2]).

---

[1]) См. объ этомъ сочиненіе одного изъ знаменитѣйшихъ естествоиспытателей нашего времени—*Дю-Буа Реймонда:* „Uber die Grenzen des Naturerkennens“. Leipzig, 1873.

[2]) Матеріализмъ обстоятельно изслѣдуется въ слѣдующихъ изданіяхъ: проф. *В. Д. Кудрявцева*, „Матеріалистическій атомизмъ“ (въ его Сочиненіяхъ, т. III, вып. 1 Серг Пос. 1894 г., стр. 1—49), *Ф. Ланге*, „Исторія матеріализма и критика его значенія въ настоящее время“, въ 2-хъ томахъ. Перев. *Страхова*, СПБ. 1882 и 3 г.г; *Fechner'a* „Ueber die phisyk. u. philos. Atomelehre 1864. Кромѣ того, матеріализмъ подробно разбирается и опровергается въ статьяхъ „Христ. Чтенія“ за 1887—89 годы, подъ заглавіемъ: „Вѣра и знаніе“, и въ статьѣ „Труды Кіев дух. Академіи“ за 1864 г., № 6, подъ заглавіемъ: „Несостоятельность матеріализма (изъ возраженій на книгу *Бюхнера*—„Kraft und Stoff“; изъ сочиненія *Фрауенштедта:* „Der Materialismus, seine Wahrheit und sein Irrthum“).

Такъ называемыя „научныя“ теоріи нравственности.

XIV.

Мораль эвдемонизма или утилитаризма.

Изъ предыдущаго слѣдуетъ, что почти всѣ направленія философской мысли оказываются неблагопріятными въ отношеніи къ нравственности. Такъ же неблагопріятны въ отношеніи къ ней и всѣ, *такъ называемыя, научныя теоріи морали*, которыя, раздѣлавшись со всякой метафизикой, пытаются установить болѣе или менѣе твердыя начала нравственности на основаніи одного наблюденія и опыта.

Изъ научныхъ теорій морали прежде всего обращаетъ на себя вниманіе *эвдемонистическая* или *утилитарная* этика. Эта этика внутреннимъ основаніемъ или психологическимъ мотивомъ нравственной дѣятельности признаетъ стремленіе къ *личному счастью*. Съ точки зрѣнія морали утилитаризма качества нашихъ намѣреній и дѣйствій должны опредѣляться не отвлеченными понятіями о нравственномъ долгѣ или благѣ, а именно послѣдствіями, проистекающими отъ нихъ для нашего внѣшняго благополучія. Хорошо то, что полезно; худо то, что вредно. Наибольшая сумма удовольствій для наибольшаго числа людей—вотъ идеалъ утилитарной морали.

Въ самомъ грубомъ видѣ мы встрѣчаемъ утилитаризмъ, точнѣе—*эвдемонизмъ*, у *Аристиппа*, основателя одной изъ трехъ, отъ *Сократа* ведущихъ свое начало, школъ,—*Киринейской*[1]). Правиломъ поведенія и мотивомъ дѣйствій человѣка эта школа считаетъ εὐδεμον—счастіе, наслажденіе, или, какъ это слово опредѣляетъ самъ Аристиппъ τὸ ἐκ τῶν μεριϰῶν ἡδονῶν σύϰημα — совокупность отдѣльныхъ, мимолетныхъ наслажденій. Непрерывное блаженство на всю жизнь не зависитъ отъ воли человѣка. Своими усиліями мы можемъ достигнуть только удовольствій минуты—ихъ и нужно искать. Цѣль жизни—радость; все другое не имѣетъ никакого значенія для истиннаго мудреца: различіе между постыднымъ и честнымъ, справедливымъ и несправедливымъ — пустой

---

[1]) Нѣкоторые ученые (въ томъ числѣ и ученѣйшій изслѣдователь греческой философіи *Целлеръ*) видятъ эвдемонизмъ у самого *Сократа* („Ученіе Сократа о благѣ и эвдемонизмѣ“. „Вѣра и Разумъ“, 1893 г., № 18, стр. 258—282).

человѣческій предразсудокъ. Пріятныя состоянія обнимаютъ собою и душевныя и тѣлесныя радости; впрочемъ, тѣлесныя наслажденія лучше и необходимѣе для блаженной жизни, а тѣлесная боль много хуже страданій душевныхъ [1]).

Нѣсколько чище и развитѣе эвдемонистическая система *Эпикура*. Мотивомъ и цѣлью жизни должно быть, по ней, не столько мимолетное чувственное удовольствіе (ἡδονή ἐν κίνησει, voluptas in motu), сколько отсутствіе страстей и страданій, невозмутимость (ἀταραξία) духа, которая достигается или чрезъ возможно-полное удовлетвореніе всѣхъ потребностей, или чрезъ крайнее ограниченіе ихъ (чрезъ воздержаніе). Вмѣстѣ съ тѣмъ Эпикуръ, духовное или, по его понятіямъ, умственное удовольствіе отличаетъ отъ непосредственно даннаго тѣлеснаго и ставитъ его выше послѣдняго, такъ какъ тѣло ощущаетъ только настоящее, а душа движется и къ прошедшему и будущему. Впрочемъ, Эпикуръ предпочитаетъ духовныя удовольствія тѣлеснымъ на основаніи природнаго благородства своихъ стремленій, а вовсе не на основаніи принциповъ своей философіи. Кантъ по справедливости удивляется, какимъ образомъ многіе могли находить въ эпикурейской философіи основаніе—предпочесть духовныя удовольствія тѣлеснымъ. „Если“,—замѣчаетъ Кантъ,—„направленіе воли человѣка должно рѣшаться чувствомъ пріятнаго и непріятнаго, то для человѣка все равно, откуда бы ни происходило это пріятное и непріятное... Какъ для человѣка, которому золото нужно на покупки, рѣшительно все равно, вырыто ли это золото изъ горъ или промыто изъ песка (только стоимость его была бы одна и та же), такъ и для человѣка, ищущаго только наслажденій въ жизни, рѣшительно все равно: будутъ ли эти наслажденія умственныя или чувственныя, только бы этихъ наслажденій было больше, и каждое изъ нихъ было бы напряженнѣе и продолжалось подольше“ [2]). Какъ бы то ни было, Эпикуръ придаетъ чувствованіямъ удовольствія столь важное значеніе, что необходимо сводитъ къ нимъ всякую нравственную оцѣнку. „Я не знаю“,—говоритъ онъ,—„какъ бы могъ я по-

---

[1]) *Л. М. Лопатинъ*. „Критика эмпирическихъ началъ нравственности“. „Вопросы Фил. и Психологіи“ 1890 г., кн. 3. стр. 68—69.

[2]) „Kritik der practischen Vernunft“, s 35.

стигнуть благо, если бы отбросилъ отъ него удовольствіе [1]). „Безъ удовольствія, по его словамъ, добродѣтели не были-бы похвальны, ни желательны“ [2]). Непрерывный рядъ послѣдователей Аристиппа и Эпикура, указавшихъ основу нравственности въ удовольствіи, проходитъ чрезъ всѣ вѣка и достигаетъ нашихъ дней. Изъ новѣйшихъ системъ утилитаризма достаточно остановиться только на двухъ теоріяхъ: *Бентама* (1747—1832) и *Милля*, какъ наиболѣе отвѣчающихъ современному состоянію науки формахъ утилитарной морали. Нравственное ученіе Бентама представляетъ собой утилитаризмъ въ наиболѣе чистомъ послѣдовательномъ его видѣ. Система Милля стремится устранить недостатки въ ученіи Бентама и, по возможности, приблизить утилитарную этику къ истинно-нравственному идеалу [3]).

„Природа“,—говоритъ Іеремія Бентамъ († 1832 г.),—поставила человѣчество подъ управленіе двухъ верховныхъ властителей—*страданія и удовольствія*. Имъ однимъ предоставлено указывать, что мы *должны дѣлать*. Къ ихъ престолу привязаны, съ одной стороны, образчикъ *хорошаго и дурного* и, съ другой стороны,—цѣпь причинъ и дѣйствій. Они управляютъ нами во всемъ, что мы дѣлаемъ, что мы говоримъ, что мы думаемъ; всякое усиліе, которое мы можемъ сдѣлать, чтобы отвергнуть это подданство, послужитъ только къ тому, чтобы доказать и подтвердить его. На словахъ человѣкъ можетъ претендовать на отрицаніе ихъ могущества, но въ дѣйствительности онъ всегда останется подчиненъ имъ“ [4]). „Поскольку было бы безразсудно сказать, что человѣкъ созданъ для того, чтобы искать болѣзней, постольку же безразсудно сказать, что онъ долженъ искать неудовольствій. Слѣдовательно, верховнымъ принципомъ нравственности, съ точки зрѣнія Бентама [5]), должно быть

---

[1]) *Гюйо*. „Мораль Эпикура“. Собр. сочин. въ русск. пер., т. II, стр. 104.

[2]) Тамъ же, стр. 106.

[3]) *I. Grote*. „An. Examination of the utilitarian philosophy“ Lond 1870, p. 24.

[4]) *Бентамъ*. „Введеніе въ основанія нравственности и законодательства“ („An Introduction to the principles of moral and gistation“). Перев. *Пыпина* и *Невѣдомскаго*. СПБ. 1867 г., гл. 1, § 1, стр. 1.

[5]) Предисловіе къ „Введенію въ осн. нравств. и зак“, стр. XXX.

признано удовольствіе, которое является единственнымъ мотивомъ человѣческой дѣятельности и ея послѣднею цѣлью.

Но едва ли можно полагать принципъ удовольствія въ основу нравственности. Принципъ нравственнаго поведенія человѣка, по самому своему понятію, долженъ отличаться *всеобщностію*. Между тѣмъ въ чувствѣ удовольствія болѣе всего отражаются личныя особенности каждаго: одинъ полагаетъ свое удовольствіе въ одномъ, другой—въ другомъ. Поэтому, если желательно оставить за удовольствіемъ значеніе нравственнаго принципа, необходимо указать критерій, какія изъ удовольствій наиболѣе цѣнны для всѣхъ въ нравственномъ отношеніи. Этотъ критерій Бентамъ указываетъ въ количествѣ пріятныхъ эмоцій отъ удовольствія: чѣмъ *болѣе* удовольствіе даетъ такихъ эмоцій, тѣмъ *выше* оно по своему нравственному достоинству. На вопросъ, какія же вообще удовольствія доставляютъ человѣку наибольшую сумму наслажденія?—едва ли можно опредѣленно отвѣтить. Дѣло въ томъ, что условія, вліяющія на степень и силу удовольствія, у каждаго отдѣльнаго человѣка весьма разнообразны. Они кроются и *внѣ* человѣка, *и въ немъ самомъ*. Изъ множества *внѣшнихъ* условій можно указать, напр., на далеко не одинаковыя климатическія и соціальныя условія; изъ *внутреннихъ* условій—на большое разнообразіе человѣческихъ индивидуальностей, врожденныхъ способностей, пріобрѣтенныхъ привычекъ и навыковъ и пр. [1]). Если же такимъ образомъ, условія, вліяющія на интенсивность наслажденій, не могутъ быть одинаковы, то возможно большее количество удовольствія не можетъ быть руководительнымъ началомъ нравственной дѣятельности, потому что оно не можетъ обладать свойствомъ всеобщности. Очевидно, количество удовольствія, какъ критерій нравственности, противорѣчитъ всеобщности нравственныхъ предписаній.

Далѣе, чувство личнаго удовольствія, поставляемое единственною цѣлью нравственной дѣятельности, всегда *эгоистично*. Между тѣмъ *нравственными* поступками всегда считаются именно поступки безкорыстные въ собственномъ смыслѣ слова. Мысль о безусловномъ безкорыстіи служитъ, по справедливому замѣчанію *Лекки*, предположеніемъ всѣхъ

[1]) *Г. Гефдингъ*. „Очерки психологіи, основанной на опытѣ". М. 1892 г., стр. 385—387.

нашихъ сужденій о добродѣтели [1]).—„Если дѣлаете добро тѣмъ, которые вамъ дѣлаютъ добро, какая вамъ за то благодарность? ибо и грѣшники то же дѣлаютъ. И если взаймы даете тѣмъ, отъ которыхъ надѣетесь получить обратно, какая вамъ за то благодарность? ибо и грѣшники даютъ взаймы грѣшникамъ, чтобы получить обратно столько же. Но вы любите враговъ вашихъ и благотворите и взаймы давайте, *не ожидая ничего*“ (Лук. 6, 33—35). Значитъ, безкорыстіе является существеннымъ признакомъ нравственнаго поведенія. Правда, всякое достигнутое и осуществленное благо близко затрагиваетъ интересъ человѣка, доставляетъ ему наслажденіе или пріятное для него. Каждая новая истина, расширяя умъ, даетъ и новую радость; каждый новый шагъ на пути добра доставляетъ и новую отраду. Но изъ этого не слѣдуетъ, чтобы нравственное добро было тождественно съ наслажденіемъ, такъ какъ это послѣднее есть только общій показатель всякаго удовлетвореннаго стремленія—добраго ли то, или худого,—а не характерный признакъ нравственности.

Но допустимъ, что въ дѣлѣ нравственности все сводится къ эгоистическому самоудовлетворенію. Возникаетъ вопросъ: что побуждаетъ человѣка заботиться о счастіи другихъ? На этотъ вопросъ Бентамъ отвѣчаетъ прежде всего ученіемъ о *внѣшнемъ совпаденіи личной и общественной пользы*,—о совпаденіи, благодаря которому служеніе благу ближняго является лишь окольнымъ путемъ для достиженія собственнаго благополучія и допустимо лишь въ предѣлахъ этого совпаденія [2]). Но благо общества не всегда совпадаетъ съ пользою каждаго изъ его членовъ. Наглядный примѣръ столкновенія интересовъ общественныхъ и частныхъ, это—паденіе цѣнъ на хлѣбъ во время урожая. Если для государства вообще, конечно, важно, чтобы большинство гражданъ могло удовлетворять свою потребность питанія съ меньшею затратой средствъ, то для частныхъ землевладѣльцевъ паденіе цѣны на хлѣбъ очень невыгодно, потому что ихъ барыши отъ продажи хлѣба могутъ быть недостаточными даже для покрытія расходовъ по производству. Въ подобныхъ случаяхъ отдѣльная личность не будетъ имѣть никакихъ побужденій

[1]) *Lecky*. „Sittengeschichte Europas“ 1879 Bnd. 1, s. 64 и дал.

[2]) „Введеніе въ основанія нравственности и законодательства“, стран. 9.

для отказа отъ своей личной выгоды въ пользу государства, если только она будетъ слѣдовать не долгу самоотверженія, а будетъ преслѣдовать однѣ свои эгоистическія цѣли.

Да и въ тѣхъ случаяхъ, когда польза общества дѣйствительно совпадаетъ съ выгодою его членовъ, это совпаденіе не можетъ служить достаточнымъ побужденіемъ для эгоиста —въ цѣляхъ достиженія личнаго счастья заботиться о благѣ общественномъ. Ибо послѣдствія общественной дѣятельности распредѣляются между *всѣми* членами общества, такъ что каждой отдѣльной личности возвращается лишь ихъ малая доля. Поэтому для человѣка, стремящагося къ собственному благополучію, нѣтъ никакого разсчета достигать его чрезъ стремленіе къ повышенію благосостоянія общества, въ которомъ онъ живетъ. „Какимъ образомъ по принципу утилитаристовъ“,—спрашиваетъ *Маколей*,—„можно убѣдить вора въ ошибочности его разсчетовъ?“ „Васъ могутъ поймать“.—Безъ сомнѣнія. „Васъ могутъ повѣсить черезъ два года“.—Я ожидаю, что меня повѣсятъ черезъ годъ.—„Въ такомъ случаѣ зачѣмъ же вы избрали такой беззаконный образъ жизни?“. Потому что я лучше хочу одинъ годъ пожить съ большими деньгами и при этомъ одѣваться подобно джентльмену, хорошо ѣсть и пить, посѣщать публичныя мѣста, ходить къ великолѣпной женщинѣ, чѣмъ бить камни на дорогѣ, или сидѣть около ткацкаго станка съ увѣренностью, что доживу до старости. Мнѣ это нравится. Довольны ли вы моимъ отвѣтомъ?“ [1]).

Не могутъ служить достаточнымъ побужденіемъ для отреченія отъ эгоистическихъ стремленій въ пользу другихъ и указываемыя Бентамомъ *государственныя кары* за грубыя проявленія эгоизма. Ихъ легко можно избѣжать, и дѣйствительно многіе преступники избѣгаютъ ихъ при посредствѣ хитрости и обмана, тѣмъ болѣе, что государство караетъ только за самыя грубыя проявленія своекорыстія. „Извѣстная аферистка *Гумбертъ* во Франціи“,—пишетъ *Катрейнъ*,—„ясно показываетъ, какъ можно, благодаря хитрости, коварству и нахальству, въ теченіе цѣлой четверти вѣка совершать злѣйшія мошенничества, обманомъ добывать многіе милліоны, и

[1]) „Полное собраніе сочиненій“, т XIV, стр. 226.

въ то же время вращаться въ высшихъ и знатнѣйшихъ кругахъ общества“ [1]).

Точно также и побужденіе, указанное Бентамомъ въ *страхѣ предъ загробнымъ воздаяніемъ*, не можетъ быть достаточнымъ для того, чтобы заставить эгоиста во имя его собственнаго счастья заботиться о благѣ другихъ. Искатель своего личнаго счастья едва-ли признаетъ себя заслуживающимъ Божественнаго наказанія за стремленіе къ тому, къ чему стремится, какъ увѣряетъ Бентамъ, и каждый человѣкъ. Не считая себя виновнымъ въ стремленіи къ тому, что доставляетъ ему высшее наслажденіе, такой человѣкъ не будетъ испытывать въ своей душѣ страха загробнаго воздаянія.

Итакъ, въ своемъ ученіи о наибольшемъ количествѣ удовольствія, какъ исключительномъ критеріи нравственности, а также въ признаніи нравственно-обязательнымъ служенія благу ближняго лишь въ мѣру личной выгоды, Бентамъ, оставаясь вполнѣ вѣрнымъ началамъ утилитаризма, рѣзко расходится съ данными всеобщаго нравственнаго сознанія. Очевидно, ему приходится отрицать общепризнанную цѣнность такихъ настроеній, которыя не обезпечиваютъ человѣку наибольшаго *количества* удовольствія, отличаются *качественнымъ* превосходствомъ и требуютъ безусловнаго *самопожертвованія*.

Джонъ Стюартъ Милль († 1873 г.), соглашаясь съ Бентамомъ въ томъ, что исходною точкою и единственнымъ мотивомъ человѣческихъ дѣйствій служитъ стремленіе къ *личному счастью* [2]), вноситъ въ понятіе этого счастья нѣкоторыя поправки. По его мнѣнію, удовольствія могутъ различаться между собою *не количественно* только, какъ полагалъ Бентамъ, но и *качественно*. „Я не вижу“,—говоритъ Милль,—„никакого противорѣчія утилитарному принципу признать, что извѣстнаго рода удовольствія болѣе желательны и цѣнны, чѣмъ удовольствія другого рода, а, напротивъ, было бы по моему мнѣнію, совершенною нелѣпостью утверждать, что удовольствія должны быть оцѣниваемы исключительно только по ихъ количеству, тогда какъ при оцѣнкѣ всякаго другого предмета мы принимаемъ во вниманіе и количество и каче-

[1]) „Die katholische Weltanschauung“, s. 523.

[2]) Милль, „Утилитаріанизмъ“. Перев. *Невѣдомскаго*. СПБ. 1882 г., стр. 18 и др.

ство“ [1]). При этомъ подъ качествомъ удовольствія онъ разумѣетъ то, благодаря чему, изъ двухъ равныхъ по количеству или силѣ наслажденій одно признается всѣми, кто его испыталъ, болѣе цѣннымъ, чѣмъ другое [2]).

Но, объявляя критеріемъ нравственной цѣнности удовольствій не количество только ихъ, но и качество, Милль тѣмъ самымъ измѣняетъ своимъ эвдемонистическимъ или утилитарнымъ принципамъ, такъ какъ, съ точки зрѣнія удовольствія, какъ удовольствія, не можетъ возникать и вопроса о качествѣ наслажденій, а лишь о его количествѣ; только *нравственное сознаніе* различаетъ между удовольствіями высшія и низшія. Разъ единственнымъ мотивомъ человѣческой дѣятельности и единственнымъ критеріемъ нравственности должно быть признано только удовольствіе, то, очевидно, человѣкъ долженъ заботиться лишь о его количествѣ или степени, не обращая вниманія на его качественное содержаніе. Если истязаніе ребенка мнѣ болѣе нравится, чѣмъ жертвованіе собою для общаго блага, то съ точки зрѣнія утилитаризма нѣтъ никакихъ основаній предпочитать послѣднее первому. Если же утилитаристъ скажетъ, что все-же удовольствіе самопожертвованія выше наслажденія жестокостью, то, очевидно, онъ будетъ оцѣнивать явленія не по доставленному ими наслажденію, а по какому-то высшему принципу. Для напряженности удовольствія самого по себѣ совершенно безразлично его качественное содержаніе.

Но допустимъ, что можно было бы признавать критеріемъ нравственности не количество только удовольствія, но и качество его, не противорѣча началамъ утилитарной морали. Возникаетъ вопросъ, можно-ли, руководясь этимъ критеріемъ, убѣдить всѣхъ и каждаго, что такія-то именно удовольствія составляютъ для него самое высшее благо? Отнюдь нѣтъ. Относительно привлекательности удовольствій съ качественной стороны существуетъ такое же разнообразіе во вкусахъ, какъ и при оцѣнкѣ ихъ съ количественной стороны: одному нравятся одни удовольствія, другому—другія.

Не находя такого *внутренняго* (т. е. въ предѣлахъ самого чувства удовольствія) признака, по которому всякій могъ бы отличить высшія въ качественномъ отношеніи удо-

[1]) Тамъ же, стр. 20.

[2]) Тамъ же, стр. 21.

вольствія отъ низшихъ, Милль указываетъ *внѣшній* (т. е. внѣ самого удовольствія) признакъ для сравнительной оцѣнки нравственнаго превосходства удовольствій—въ *общемъ мнѣніи* (consensus omnium gentium). Но, при отсутствіи внутренняго критерія, внѣшній едва-ли можетъ привести всѣхъ людей къ согласію въ опредѣленіи нравственной цѣнности удовольствій. Въ вопросѣ о томъ, что можетъ дать *мнѣ* высшее наслажденіе, рѣшающее значеніе можетъ имѣть одно только *мое личное*, индивидуальное *сознаніе*, потому что никто за меня не можетъ чувствовать моихъ удовольствій, и никто, поэтому, не въ правѣ навязывать мнѣ своего мнѣнія объ этомъ предметѣ.

Бентамъ, какъ мы знаемъ, послѣднею цѣлью нравственной дѣятельности признаетъ стремленіе къ личному счастью. Для Милля это стремленіе есть только точка отправленія; послѣднею же цѣлью нравственнаго поведенія онъ считаетъ не личное счастье, а общее счастье всѣхъ[1]). Ученіе Милля объ общечеловѣческомъ счастьи, какъ послѣдней цѣли нравственной дѣятельности, представляетъ огромный шагъ утилитаризма на пути приближенія его къ нравственнымъ теоріямъ. Но оно же несогласно съ общимъ духомъ утилитарной морали, что уже видно изъ его обоснованія у Милля. Единственнымъ побужденіемъ къ дѣятельности въ пользу общаго блага служитъ у него опять таки стремленіе къ своему собственному счастію. Такимъ образомъ, человѣкъ долженъ одновременно стремиться *только къ личному счастію* и жертвовать имъ для *универсальнаго блага*. Но что же дѣлать, если мое личное благо ни въ какомъ случаѣ не мирится съ пользою другихъ людей? Почему въ такомъ случаѣ я долженъ жертвовать имъ для общаго счастья? Вѣдь послѣднее не можетъ доставить мнѣ наслажденія, а наслажденіе и есть тотъ мотивъ, который одинъ только движетъ человѣческую волю къ дѣятельности. Вмѣсто того, чтобы показать, почему человѣкъ *долженъ* жертвовать своимъ счастьемъ для всеобщаго блага, Милль разъясняетъ, почему онъ иногда имъ жертвуетъ и можетъ жертвовать въ будущемъ. Такъ, человѣкъ, по мнѣнію его, замѣчая въ нѣкоторыхъ случаяхъ совпаденіе своихъ личныхъ интересовъ съ инте-

[1]) „Утилитаріанизмъ“, стр. 27.

ресами другихъ, въ силу *ассоціаціи* этихъ двухъ явленій привыкаетъ и во всѣхъ остальныхъ случаяхъ отождествлять свои интересы съ интересами общественными и мало по малу убѣждается, что, заботясь объ общемъ счастіи, онъ вѣрнѣйшимъ образомъ обезпечиваетъ свое собственное благосостояніе. „Человѣкъ“,—разсуждаетъ Милль,—„не можетъ не чувствовать себя въ необходимости воздерживаться, по крайней мѣрѣ, отъ самыхъ грубыхъ нарушеній интересовъ своего ближняго и, хотя бы изъ чувства самосохраненія, но онъ непремѣнно протестуетъ противъ такихъ нарушеній. Отсюда... цѣли человѣка отождествляются съ цѣлями другихъ и въ человѣкѣ возникаетъ сознаніе, что интересы ихъ могутъ быть и его интересами“ [1]). По мѣрѣ развитія общества, развивается и крѣпнетъ и это сознаніе. При такихъ условіяхъ „чувство единенія съ другими людьми можетъ развиться“,—говоритъ Милль,—„до такого совершенства, что для человѣка сдѣлается невозможнымъ не только желаніе, но даже и самая мысль о такомъ личномъ благѣ, которое въ то же время не было бы благомъ всѣхъ“ [2]). Однакожъ надежда Милля не оправдывается дѣйствительностію. Въ настоящее время, если иногда интересы людей и совпадаютъ между собою, то въ большинствѣ они расходятся и противорѣчатъ другъ другу. Построить свое счастье, какъ извѣстно, всего легче на несчастьи другихъ. Самъ Милль признается, что современное общество устроено не настолько хорошо, чтобы исключалась возможность всякого столкновенія личной пользы съ общественною, и этого ожидаетъ онъ лишь въ будущемъ [3]). Не вѣритъ въ тождество интересовъ своихъ съ чужими и франц. философъ *Гюйо* [4]).

Наконецъ, если Милль опредѣляетъ послѣднюю цѣль нравственной дѣятельности, какъ стремленіе къ общечеловѣческому счастію, то, хотя это опредѣленіе весьма близко къ истинѣ, однако оно во всякомъ случаѣ не вполнѣ вѣрно. „Если личное „я“,—справедливо замѣчаетъ *Вундтъ*,—„не можетъ быть послѣднею нравственною цѣлію, то является

---

[1]) Тамъ же, стр. 72.

[2]) Тамъ же, стр. 73

[3]) Тамъ же, стр 37—38.

[4]) *M. Guyau.* „La Morale anglaise contemporaine“. Paris. 1879, p. 285—286.

вопросъ, почему таковою цѣлію должно быть другое „я“... Счастіе отдѣльнаго лица само по себѣ совершенно одинаково для насъ по достоинству, будемъ ли мы сами или другой этимъ отдѣльнымъ лицомъ. Здѣсь, во всякомъ случаѣ, собственное „я“ имѣетъ за собою даже преимущество, такъ какъ для каждаго больше обязательно добывать самому себѣ средства, для своего счастія. Если сказать, что мы должны потому предпочитать счастье общее личному, что тамъ много единицъ, а мы—одна единица; то это не имѣетъ смысла, какъ скоро мы признали личное счастье равнымъ, по цѣнности нравственной, нулю. Изъ нѣсколькихъ отдѣльныхъ нулей не можетъ составиться никакая величина. Если индивидуальное чувство удовольствія, какъ таковое, не имѣетъ нравственной цѣли, то то-же самое нужно сказать и о чувствѣ удовольствія многихъ или всѣхъ. Поэтому утилитаризмъ есть не что иное, какъ расширенный эгоизмъ. Онъ принимаетъ за послѣднюю цѣль то, что можетъ быть лишь ближайшею цѣлью или средствомъ къ цѣли“ [1]).

Стремиться не только къ собственному, но и общему благу людей, не значитъ еще поступать нравственно. Католическій святой *Криспинъ* воровалъ кожу у богатыхъ людей для того, чтобы дѣлать сапоги бѣднымъ. Несомнѣнно, онъ руководился стремленіемъ къ благу другихъ, но никто не назоветъ его поступка нравственнымъ. Стремленіе къ всеобщему благу можетъ имѣть нравственное значеніе лишь въ томъ случаѣ, когда оно вытекаетъ изъ высшихъ идеальныхъ побужденій, безъ всякаго отношенія къ соображеніямъ пользы. Понятія нравственныхъ дѣйствій и дѣйствій полезныхъ въ отношеніи къ обществу далеко не всегда совпадаютъ другъ съ другомъ, ибо есть много дѣйствій полезныхъ даже для цѣлаго общества, но въ нравственномъ отношеніи безразличныхъ (культурныя изобрѣтенія и усовершенствованія) и, наоборотъ, есть дѣйствія нравственныя, но, по независящимъ отъ человѣка обстоятельствамъ, иногда сопровождающіяся послѣдствіями вредными для благополучія личнаго и даже общественнаго (подвиги самоотверженія).

Если бы универсальное счастіе само по себѣ было послѣднею цѣлію нравственной дѣятельности, согласно воззрѣ-

[1]) *В. Вундтъ* „Этика“, ч. 2. Изд. „Русск. Богатства“, 1888 г., стран 69.

нію Милля, то прогрессъ въ развитіи нравственности сопровождался бы болѣе успѣшнымъ достиженіемъ человѣческаго счастія. Между тѣмъ въ дѣйствительности мы этого не видимъ. Достаточно обратить вниманіе на то пессимистическое настроеніе, которое такъ усилилось въ наше время среди интеллигентныхъ людей и выражается въ громадномъ количествѣ самоубійствъ, чтобы видѣть, что человѣчество, съ нравственнымъ прогрессомъ, вовсе не приблизилось къ счастію. Если же позволительно по настоящему судить о томъ, чего можно ожидать отъ будущаго, то едва ли этотъ прогрессъ приблизитъ человѣчество къ счастью и въ будущемъ.

Принципъ общаго блага при всемъ своемъ несогласіи съ данными нравственнаго сознанія, отличается еще своею *неопредѣленностію,* вслѣдствіе которой онъ оставляетъ широкій просторъ для казуистики. Нѣтъ ни одного общественнаго злодѣянія, нѣтъ такого вопіющаго нарушенія справедливости, которое не оправдывалось бы именно съ точки зрѣнія общаго блага. Въ древнемъ Римѣ во имя общаго блага преслѣдовали христіанъ. Рабство въ древнемъ и новомъ мірѣ поддерживалось ради общаго блага. Религіозныя преслѣдованія на католическомъ Западѣ имѣли ту же цѣль и т. д.

Мы остановились подробно на утилитарномъ ученіи о нравственности въ виду того, что оно донынѣ нравится, кажется, многимъ своею *практичностію.* Оно и возродилось въ новое время среди практическаго народа (англійскаго).

Однакожъ, утилитаризмъ не есть ученіе нравственное въ собственномъ смыслѣ слова. Ибо то, о чемъ проповѣдуетъ онъ, относится не къ нравственному воспитанію и образованію человѣка, а скорѣе къ устройству внѣшняго и, главнымъ образомъ, общественнаго быта людей. До внутренней жизни человѣка, до чистоты его сердца — этого исходища нравственности, ему нѣтъ, такъ сказать, никакого дѣла! Онъ даже врагъ христіанскаго аскетизма, какъ чего-то совершенно безполезнаго и неотвѣчающаго природѣ человѣка [1]). Утилитаризмъ, преобразуя всѣ вообще добродѣтели только въ полезныя дѣйствія, обездушиваетъ ихъ и оставляетъ отъ нихъ однѣ нравственныя формы безъ соотвѣтствующаго имъ содержанія. Отсюда, его правила суть

[1]) *Бентамъ.* „Введеніе въ основ. нрав. и закон.“, гл II, §§ 5, 7 и 8, стр. 8—10.

правила собственно не добродѣтели, а скорѣе житейской разсчетливости и благоразумія, уравновѣшивающія частную и общественную выгоды. Въ этомъ послѣднемъ обстоятельствѣ, т. е. въ томъ, что утилитаризмъ объединяетъ интересы людей и побуждаетъ искать не своихъ только выгодъ, но и болѣе или менѣе общей пользы,—въ этомъ, пожалуй—его нѣкоторое достоинство, но во всякомъ случаѣ не *открытіе* съ его стороны, какъ нѣкоторые думаютъ. Богооткровенное ученіе искони заповѣдуетъ людямъ относиться другъ къ другу такъ, чтобы каждый заботился не о себѣ только, а и о другихъ, и, притомъ, по побужденіямъ несравненно высшимъ, чѣмъ какія даетъ для этого утилитарное ученіе. Не говоримъ уже о томъ, что принципъ утилитарной морали таковъ, что въ немъ весьма легко могутъ находить оправданіе для себя эгоизмъ и грубая чувственность, и безъ того слишкомъ сильные въ человѣкѣ; а это ведетъ вовсе не къ распространенію и умноженію благосостоянія людей, а прямо къ противоположному явленію [1]).

XV.

Этическій эволюціонизмъ. Эволюціонно-монистическая этика.

Рѣдко на долю моральныхъ доктринъ выпадаетъ такая широкая популярность, какою въ наше время пользуется такъ называемый *этическій эволюціонизмъ*.

Названіе „эволюція“, появившееся еще въ первую половину XVIII вѣка, примѣнялось сначала въ области біологіи для обозначенія измѣненій живыхъ существъ въ ихъ

---

[1]) См. подробнѣе о морали утилитаризма: *И. В. Попова*, „Критика нравственнаго ученія Бентама и Милля“ („Богословскій Вѣстникъ“ 1896 г., февраль и апрѣль); *его же* „Методъ утилитаризма и его критическая оцѣнка“ („Богослов. Вѣст.“ 1896 г. декабрь); *Павла Левитова*, „Мораль эвдемонизма предъ судомъ общечеловѣческаго нравственнаго сознанія“ („Вѣра и Разумъ“ 1903 г. № 8); проф. *А. Ѳ. Гусева* „Джонъ Стюартъ Милль, какъ моралистъ“ („Православ. Обозрѣніе“ 1875 г. январь, мартъ, сентябрь; 1876 г., іюнь—іюль, и августъ); прот. *А. Мальцева* „Нравственная философія утилитаризма“. СПБ. 1879 г.; проф. *Челпанова*. „Моральная система утилитаризма“ („Міръ Божій“ 1900 г. № 11); *А. Красовскаго*, „Нравственная наука въ эмпирико-утилитарныхъ системахъ“ („Вѣра и Разумъ“, 1896 г., №№ 19 и 22); *Н. Городенскаго*, „Ученія, отрицающія специфическую природу нравственной оцѣнки“ („Вѣра и Разумъ“ 1902 г. №№ 2 и 3).

еще эмбріональномъ состояніи. Самое же понятіе развитія, обозначаемое этимъ названіемъ, знакомо уже классической древности. Въ первый разъ довольно ясно выступаетъ понятіе эволюціи въ воззрѣніи на природу философа *Анаксимандра*. Анаксимандръ училъ, что покрытая водой земля подъ вліяніемъ солнечныхъ лучей произвела зачатки низшихъ, несовершенныхъ организмовъ, которые потомъ, постепенно развиваясь, дали начало всѣмъ живымъ существамъ, въ томъ числѣ и человѣку. По мѣрѣ того, какъ солнце осушало землю, и животныя стали мало-по малу привыкать къ жизни на сушѣ, продолжая и здѣсь подвергаться различнымъ трансформаціямъ. Эта же идея развитія высказывается также и въ ученіи *эпикурейцевъ* о самородномъ появленіи людей, объ *автохвонахъ*, т. е. о людяхъ, возникавшихъ нѣкогда изъ земли, подобно растеніямъ. Съ тѣхъ поръ понятіе развитія уже не выходило изъ человѣческаго сознанія, находя приложеніе во всѣхъ почти отрасляхъ знанія. Въ новое время оно проглядываетъ въ философіи *Декарта* и особенно *Лейбница*. Дальнѣйшую же разработку принципъ эволюціи получаетъ у *Дидро*, *Ламарка*, *Дарвина*, *Спенсера*, *Гексли*, *Геккеля*, *Летурно* и др. эволюціонистовъ. Въ такъ называемой „системѣ синтетической философіи“ Герберта Спенсера, завершеніемъ которой являются его „Основанія науки нравственности“ (русск. перев. СПБ. 1880), эволюціонизмъ нашелъ свое самое полное научно-обоснованное и совершенно законченное выраженіе [1]).

Хотя Спенсеръ, по его собственному признанію, пришелъ къ идеѣ эволюціи раньше появленія трудовъ *Дарвина*, слѣдовательно, независимо отъ послѣдняго, однако дарвинизмъ [2]) не остался безъ вліянія на него, особенно въ области этики. Тѣмъ не менѣе основателемъ эволюціонной этики должно признать все-таки Спенсера, такъ какъ онъ первый

[1]) Замѣчательно, что въ трудахъ его ближайшихъ послѣдователей уже не встрѣчается строго логическихъ и научно защищенныхъ положеній эволюціонизма. Напр., книга *Летурно* (L'évolution de la morale“, Paris, 1887) представляетъ собою лишь сборникъ сырого матеріала, слабо сцѣпленнаго одной тенденціонной идеей, изъ котораго можно сдѣлать самые противоположные выводы.

[2]) О дарвинизмѣ см. *С. Д. Левитскаго*, „Дарвинизмъ и нравственный прогрессъ“, „Богослов. Вѣстникъ“ 1898 г., сентябрь; *П. Чистовича*, „Дарвинизмъ“. „Вѣра и Разумъ“ 1886 г., № 3

примѣнилъ принципъ развитія къ объясненію явленій внутренней жизни человѣка. Впрочемъ, *матеріальная* сторона этическаго эволюціонизма—не новость въ исторіи нравственныхъ воззрѣній. Эволюціонизмъ защищаетъ тотъ же эвдемонизмъ, или утилитаризмъ, родоначальникомъ котораго въ древности были Аристиппъ и Эпикуръ, а въ новое время главными представителями являются Бентамъ и Милль. Но способъ оправданія утилитарной морали, *формальная*, или точнѣе, методологическая сторона ея принадлежитъ именно эволюціонизму.

Нравственность, по ученію эволюціонистовъ, не есть необходимая принадлежность человѣка, существенно связанная съ его природою, а, какъ своего рода продуктъ движенія, представляетъ изъ себя явленіе болѣе или менѣе случайное.

Исходною точкою для эволюціонной теоріи морали служитъ ученіе *о первоначальной нравственной дикости человѣка* Въ подтвержденіе этого ученія эволюціонисты ссылаются на свидѣтельства путешественниковъ и миссіонеровъ о низкомъ нравственномъ уровнѣ современныхъ намъ дикихъ народовъ, будто бы представляющихъ собою типъ первобытнаго человѣка [1]).

Но едва ли можно согласиться съ этой точкой отправленія этическаго эволюціонизма. Самъ глава эволюціонизма Спенсеръ приводитъ въ своей статьѣ: „Kants Ethik“, [2]) на ряду съ свидѣтельствами о моральной дикости или даже нигилизмѣ разныхъ дикихъ народовъ, и примѣры высокихъ нравственныхъ качествъ у народовъ, далеко стоящихъ ниже нашей европейской культуры (у Папуасовъ, Лепховъ, Джакунсовъ, Гозовъ и др.). По самымъ достовѣрнымъ даннымъ, цѣломудріе встрѣчается у женщинъ тасманійскихъ и сандвичевыхъ острововъ [3]). Жители алеутскихъ острововъ уважаютъ только такое отношеніе половъ, которое является въ видѣ брачного союза между двумя личностями и, притомъ, заключеннаго для по-

---

[1]) См. *Летурно.* „L'évolution de la morale“, p 75—126.

[2]) Переведена въ „Русс. Богатствѣ“ 1888 г., августъ, подъ заглавіемъ: „Что лежитъ въ основѣ морали“ (Мораль Канта).

[3]) *Lud. Carrau.* „La conscience psychologique et morale dans l'individa et dans l'histoire“. Paris, 1887, p. 263—264.

стояннаго общенія жизни [1]). Справедливость и гостепріимство характеризуютъ нравы эскимосовъ [2]). По справедливому же замѣчанію *Тэйлора*, доселѣ не было открыто ни одного такого народа, который былъ бы совершенно чуждъ всякихъ задатковъ нравственнаго развитія [3]). Словомъ—теперь установлено, что существованіе безнравственныхъ племенъ принадлежитъ къ области такихъ же легендъ, какъ сказанія о безрелигіозныхъ и нѣмыхъ народахъ.

Что же касается приводимыхъ эволюціонистами примѣровъ отсутствія у нѣкоторыхъ дикихъ народовъ всякихъ, повидимому, нравственныхъ задатковъ, то не нужно забывать, что есть много причинъ сомнѣваться въ неблагопріятныхъ отзывахъ наблюдателей о нравственности дикарей. И прежде всего, имъ не доставало недлежащаго критерія въ оцѣнкѣ нравственныхъ качествъ дикихъ людей. Нравы послѣднихъ обыкновенно оцѣнивались съ неприложимой къ нимъ точки зрѣнія просвѣщеннаго европейца. Такіе факты изъ жизни дикарей, какъ напр., людоѣдство, убійство стариковъ, оставленіе на произволъ судьбы больныхъ, сожженіе женъ на могилахъ мужей, человѣческія жертвоприношенія и т. п., часто совершаются по совершенно достаточнымъ въ ихъ глазахъ нравственнымъ мотивамъ—изъ стремленія прекратить страданія обездоленныхъ членовъ общества или же, еще чаще, изъ желанія обезпечить имъ безпрепятственный входъ въ блаженныя поля рая. Или, когда дурныя дѣйствія дикаря сопровождаются соотвѣтствующимъ злымъ настроеніемъ, когда напр., онъ съ радостію сдираетъ кожу съ пойманнаго врага, онъ дѣйствуетъ согласно съ своими убѣжденіями, думая, что поступаетъ, какъ должно. Это зависитъ, слѣдовательно, отъ низкаго уровня его умственнаго развитія, а не отъ того, чтобы въ немъ отсутствовали всякіе задатки нравственности. Нравственность дикарей могла ускользать отъ вниманія наблюдателей такъ же, какъ ускользала религія, если еще не болѣе. Нравственная цѣнность поступка опредѣляется свойствомъ и содержа-

---

[1]) *Hilse.* Civil—und misch—rhe. Berlin, 1869, p. 21.

[2]) *Э. Ю Петри.* „Антропологія, т I, СПБ. 1890 г., стр 127, 292, 294 и др.

[3]) Проф *А. Гусевъ.* „Религіозность, какъ основа нравственности". Казань, 1894 г, стр. 83—84.

ніемъ внутренняго настроенія, съ которымъ онъ совершается. А такъ какъ это настроеніе ускользаетъ отъ обыкновеннаго наблюденія, то только тотъ можетъ опредѣлить дѣйствительное моральное состояніе человѣка, кто „испытуетъ всѣ сердца и знаетъ всѣ движенія мысли“ (1 Паралип. 28, 9). Само собою разумѣется, что и поверхностность наблюденія могла быть причиною слишкомъ поспѣшнаго дурного отзыва о нравственности дикарей [1]). Особенно же сильно вліяло на поспѣшность такого заключенія наблюдателей отсутствіе въ языкѣ дикарей словъ, соотвѣтствующихъ нравственнымъ понятіямъ. Но это обстоятельство не можетъ говорить въ пользу первоначальной нравственной дикости человѣка, такъ какъ языкъ развивается параллельно не съ нравственнымъ, а съ умственнымъ прогрессомъ.

Но если бы первобытные люди и не имѣли бы вовсе нравственныхъ понятій и чувствованій, то они не могли бы все-таки придти къ нимъ тѣмъ путемъ, какой указанъ эволюціонистами.

Покинуть свои жестокіе нравы побудило первобытнаго человѣка, по ихъ мнѣнію, стремленіе къ самосохраненію и къ поддержанію рода. Живя въ чисто враждебной ему общественной средѣ, первобытный человѣкъ не могъ измѣнить ее, согласно своимъ желаніямъ; поэтому ему оставалось одно—измѣнить *самого себя* сообразно требованіямъ окружающей его среды [2]). Это приспособленіе человѣка къ средѣ происходило путемъ „естественнаго подбора“, или вѣрнѣе, „отбора“ [3]): чѣмъ болѣе человѣкъ былъ вооруженъ физически и духовно для борьбы съ враждебными ему силами, тѣмъ продолжительнѣе могло быть его существованіе, тѣмъ больше потомковъ, способныхъ къ борьбѣ за существованіе, онъ могъ оставить послѣ себя [4]), и, наоборотъ, чѣмъ менѣе онъ соотвѣтствовалъ общественной средѣ по своему здоровью, силѣ и уму, тѣмъ менѣе могъ надѣяться на долголѣтіе и обиліе потомства. Чтобы, слѣдовательно, обезпе-

---

[1]) *Петри*, „Антропологія“, стр. 136.

[2]) *Г. Спенсеръ*. „Основанія науки о нравственности“, стр. 164.

[3]) Англійское „selection“ болѣе правильно переводить „отборъ“, а не „подборъ“ (см. *К. Тимирязевъ*. „Чарльзъ Дарвинъ и его ученіе“. Изд. 4 Москва, 1898 г., стр. 111

[4]) Спенсеръ, цитир соч., стр. 235.

чить для себя и своего потомства побѣду въ жизненной борьбѣ, первобытный человѣкъ долженъ былъ вести болѣе или менѣе нормальный или *нравственный* образъ жизни. Переживали и размножались только люди, безъ лишеній и излишествъ удовлетворявшіе свои естественныя потребности [1]). Родители болѣе чадолюбивые естественно лучше ухаживали за своими дѣтьми, и поэтому у нихъ оставалось дѣтей въ живыхъ больше, чѣмъ у родителей менѣе чадолюбивыхъ. Изъ родительской любви къ дѣтямъ естественно развилась благожелательность и къ постороннимъ. Индивидуальное самосохраненіе приводило такимъ путемъ къ самосохраненію общественному [2]). Значитъ, нравственность была выгодна для первобытнаго человѣка, отличавшагося ею, служа для него оружіемъ въ борьбѣ за существованіе.

Но нельзя согласиться и съ этимъ положеніемъ эволюціонистовъ. Нравственность не выгодна въ борьбѣ за существованіе, представляя изъ себя плохое орудіе въ борьбѣ человѣка съ враждебными ему силами. Безпощадный эгоистъ, который сумѣетъ заставить все служить своимъ интересамъ, часто достигаетъ большихъ успѣховъ въ жизни, нежели добродѣтельный: для него открыты тысячи средствъ и путей къ обогащенію и наслажденію, закрытыхъ для человѣка совѣстливаго [3]). *Дидро* однажды саркастически замѣтилъ по адресу споривших объ условіяхъ счастливой жизни, что для нея необходимы три вещи: хорошее пищевареніе, дурное сердце и податливая совѣсть. А *Бисмаркъ* однажды проговорился, что человѣкъ, не придающій особаго значенія нравственнымъ вопросамъ, можетъ скорѣе разсчитывать на успѣхъ въ жизни, чѣмъ совѣстливые люди [4]) Напротивъ того, кто всегда готовъ жертвовать своею жизнію, имуществомъ и спокойствіемъ ради торжества нравственныхъ идей, тотъ менѣе всего можетъ разсчитывать на счастье въ жизни

---

[1]) Тамъ же, стр. 164

[2]) Тамъ же, стр. 166

[3]) *Катрейнъ*, „Die Katholische Weltanschauung", s 523.

[4]) Проф. *А. Гусевъ*. „Религіозность какъ основа нравственности", стран. 183.

своей и своего потомства [1]). „Если аналогія съ принципомъ естественнаго подбора",—говоритъ *Вундтъ*,—„дѣйствительно вѣрна, то въ такомъ случаѣ мало вѣроятія, чтобы побѣждали именно добродѣтельные и самоотверженные. Между пѣтухами, которыхъ держатъ на одномъ дворѣ, подъ конецъ остается всегда одинъ, наиболѣе властолюбивый и эгоистичный и, при томъ, наиболѣе сильный. Если дѣло сводится къ переживанію болѣе сильныхъ и прочныхъ наклонностей, то эгоизмъ имѣетъ наибольшее вѣроятіе усилиться, благодаря естественному подбору".

Дальнѣйшее развитіе нравственности у первобытныхъ людей, представляется эволюціонистами въ такомъ видѣ. Общественная среда, какъ мы знаемъ, требовала отъ человѣка болѣе или менѣе нравственнаго поведенія, обезпечивавшаго ему успѣхъ въ борьбѣ за существованіе. Въ человѣкѣ, подчинявшемся этому требованію, мало по малу образовалась *привычка* такъ или иначе приспособляться къ окружающей средѣ. Привычка эта, въ силу соотвѣтствія между душою и тѣломъ, благодаря частому упражненію, отразилась въ его нервной организаціи, превратившись впослѣдствіи въ *нравственный инстинктъ*, побуждающій человѣка къ соотвѣтствующей дѣятельности, уже помимо его воли и сознанія [2]).

Но едва ли можно согласиться съ такимъ мнѣніемъ эволюціонистовъ о *происхожденіи* нравственныхъ инстинктовъ. Уже одна сложность и разнообразіе человѣческой жизнедѣятельности не позволяетъ согласиться съ такимъ мнѣніемъ. Инстинктивныя дѣйствія животнаго, причина которыхъ кроется въ строеніи его нервовъ, отличаются явно выраженнымъ *автоматическимъ* характеромъ. Понятно, поэтому, что въ его нервной системѣ отъ многократнаго повторенія

---

[1]) *Вундтъ*. „Этика", т. I, стр. 444.—Вотъ почему *Шиллеръ* говоритъ, что человѣкъ до тѣхъ поръ будетъ пребывать въ заблужденіи,

„Покуда онъ вѣритъ: счастья вѣнецъ
Достойныхъ здѣсь будетъ наградой.
Нѣтъ, счастіе ищетъ порочныхъ сердецъ,
А чистымъ земного не надо.
Они на землѣ не надолго въ гостяхъ
Жилище и родина ихъ въ небесахъ"

(Шиллеръ, Стихотвореніе „Слова заблужденія")

[2]) *Спенсеръ*. „Основанія науки о нравственности", стр. 153.

однихъ и тѣхъ же дѣйствій и, притомъ, всякій разъ съ буквальною точностію, создается извѣстная *инстинктивная* привычка совершать эти дѣйствія *механически*, хотя и цѣлесообразно. Но жизнь человѣка сравнительно сложна и богата. Онъ одаренъ умомъ, открытъ для множества впечатлѣній, невѣдомыхъ животнымъ. Впечатлѣнія эти постоянно вступаютъ въ борьбу между собою, взаимно ослабляя другъ друга, и потому могутъ оставлять въ его нервной организаціи лишь слабые слѣды, недостаточные для образованія того, что эволюціонисты называютъ нравственнымъ инстинктомъ.

Далѣе,—нравственныя стремленія человѣка отличаются свойствами, не позволяющими смѣшивать ихъ съ инстинктомъ. Нравственныя понятія и чувствованія способны быстро измѣняться. И въ современной жизни и въ исторіи мы видимъ примѣры почти внезапнаго нравственнаго перерожденія. Особенно многознаменательны въ этомъ отношеніи измѣненія нравовъ дикарей подъ вліяніемъ миссіонерской проповѣди [1]). Изъ священно-историческихъ примѣровъ достаточно помнить лишь случаи обращенія и благодатнаго возрожденія св. апостоловъ, и между ними въ особенности ап. Павла. Между тѣмъ животные инстинкты, вслѣдствіе указанной органической причины, устойчивы и неизмѣнны. Паукъ плететъ свою паутину въ наше время такъ же искусно, какъ и во дни Соломона (Притч. 30, 24, 28). Если бы, поэтому нравственныя стремленія человѣка были такимъ же инстинктомъ, какъ и прочіе животные инстинкты, то измѣняемость нравственныхъ понятій и чувствованій была бы совершенно невозможна.

Наконецъ, противъ отожествленія нравственныхъ стремленій съ тѣмъ, что извѣстно у эволюціонистовъ подъ названіемъ нравственнаго инстинкта, говоритъ и тотъ фактъ, что самые сильные и глубоко укоренившіеся въ нервной системѣ инстинкты (какъ напр., инстинктъ питанія, самосохраненія и размноженія), при столкновеніи съ нравственными требованіями человѣческой природы, приносятся этимъ послѣднимъ въ жертву. Подъ вліяніемъ нравственныхъ идей человѣкъ нерѣдко ограничиваетъ себя въ пищѣ до послѣдней

[1]) См., напр., *Э Навиль.* „Христосъ". Публичныя чтенія. Изд. 1, стр. 140—143

возможности, безбоязненно идетъ на вѣрную смерть, побѣждаетъ въ себѣ половую страсть. Этого не могло бы быть, если бы нравственныя стремленія были ничѣмъ инымъ, какъ обыкновенными инстинктами, такъ какъ, по увѣренію самихъ же эволюціонистовъ [1]), нравственный инстинктъ, сравнительно съ животными, позднѣйшаго происхожденія, и потому, какъ болѣе слабый, чѣмъ эти послѣдніе, не могъ бы выдержать борьбы съ ними [2]).

Нельзя признать соотвѣтствующею дѣствительности и гипотезу эволюціонистовъ о наслѣдственной передачѣ нравственныхъ инстинктовъ отъ предковъ къ потомкамъ [3]). Въ доказательство возможности такой передачи они ссылаются на нѣкоторые факты наслѣдственности *пріобрѣтенныхъ* какъ физическихъ, такъ и психическихъ свойствъ. Но эти факты въ современной біологіи подвергаются большому сомнѣнію [4]). Особенно несостоятельна теорія пріобрѣтенныхъ свойствъ въ отношеніи къ преемственной передачѣ именно *нравственныхъ* свойствъ. „Добрыя дѣла“,—справедливо замѣчаетъ *Бокль*,—„совершаемыя подъ вліяніемъ нашихъ нравственныхъ побужденій, несравненно менѣе подлежатъ передачѣ, чѣмъ результаты умственной дѣятельности. Такъ какъ побужденія, изъ которыхъ они вытекаютъ, составляютъ обыкновенно результаты самоотверженія и самообладанія, то каждый начинаетъ эти дѣла сначала, и потому они весьма мало выигриваютъ отъ предшествующаго опыта“ [5]). А затѣмъ не нужно забывать, что теорія наслѣдственности нравственныхъ свойствъ покоится на унаслѣдованіи строго опредѣленной нервной системы съ накопившимися въ ней органическими измѣненіями. Опираясь на эту теорію, эволюціонисты высказываютъ, такимъ образомъ, чисто

[1]) *Летурно*. „L'évolution de la morale“, p. 70.

[2]) О невозможности выводить нравственность изъ общественныхъ инстинктовъ см статью проф. *М. Тарѣева* „Можно ли считать нравственность только неминуемымъ продуктомъ общественныхъ инстинктовъ?“ „Вѣра и Разумъ“ 1909 г. № 1. Ср. *А. Фулье*. „Будущее морали“, СПБ. 1899 г.

[3]) *Спенсеръ* „Основанія науки о нравственности“, стр. 153—154.

[4]) См *Вейсманъ*. „Aufsätze über Vererbung und verwandten biologischen Fragen“. Iena, 1892, s. 109, 522—528. Ср. *Б. Бирюковъ*. „Къ вопросу о наслѣдственности функціональныхъ измѣненій“ (теорія наслѣдственности Вейсмана и возраженія Спенсера). СПБ. 1895 г.

[5]) Исторія цивилизаціи въ „Англіи“, стр. 205.

матеріалистическій взглядъ на нравственность, какъ на продуктъ какихъ-то органическихъ слѣдовъ, отпечатлѣвшихся на нервной системѣ. Но матеріальный отпечатокъ, получившійся на матеріальномъ веществѣ, можетъ ли произвести нѣчто не матеріальное? Да и вообще извѣстное устройство нервной системы необходимо ли обусловливаетъ собою опредѣленную психическую организацію? Вотъ что говоритъ по этому вопросу такой авторитетъ въ данной области, какъ *В. Вундтъ:* „На самомъ дѣлѣ, истинное, дѣйствительное ученіе о нервахъ относится къ такому фантастическому представленію (о нихъ) почти такъ, какъ настоящая астрономія и географія—къ Путешествіямъ (на луну и проч.) Жюля Верна“ [1]).

Изъ всего сказаннаго слѣдуетъ, что устанавливаемая эволюціонною доктриною точка зрѣнія на нравственность, какъ на продуктъ постепеннаго и многовѣковаго развитія изъ явленій, не имѣющихъ, собственно говоря, ничего общаго съ нравственностію, весьма произвольна, не имѣетъ никакихъ научныхъ основаній, и поэтому не можетъ быть признана вѣрной. Нравственность не могла бы возникнуть эмпирическимъ путемъ, если бы въ человѣческой природѣ не были заложены нравственныя потребности и стремленія [2]).

Монистическая этика Эрнеста Геккеля представляетъ изъ себя позднѣйшую форму этическаго эволюціонизма. Натуралистическій монизмъ „нѣмецкаго Дарвина“—это эволюціонизмъ въ философскомъ освѣщеніи. Монистическая философія на почвѣ теоріи развитія, популярно изложенная Геккелемъ, преимущественно, въ его „Міровыхъ загадкахъ“, занимаетъ среднее положеніе между *матеріализмомъ* и *пантеизмомъ*, съ рѣшительнымъ, впрочемъ, перевѣсомъ въ

[1]) „Этика“. Русск. пер. ж. „Русское Богатство“. СПБ. 1887 г., стр. 418

[2]) При составленіи трактата объ этическомъ эволюціонизмѣ мы руководились, главнымъ образомъ, статьей *И. В. Попова*: „Критика эволюціонной нравственности“. „Богослов. Вѣстн.“ 1896 г., іюнь, стр. 398—433. Вмѣстѣ съ тѣмъ мы пользовались и слѣдующими изданіями: *С. Говорова*, „Эволюціонная теорія въ примѣненіи къ наукѣ о нравственности“. („Вѣра и Разумъ“ 1889 г, №№ 11, 15, 16 и 18); *Эльпе*, „Волчья этика и переживаніе приспособленнѣйшихъ“. („Новое Время“ 1887 г, 6-е марта); *М. Гюйо*, „Исторія и критика современныхъ англійскихъ ученій о нравственности“ СПБ. 1898 г., стр. 177—202; *А. Фулье*. „Критика новѣйшихъ системъ морали“. Перев. *Максимовой* и *Конради*. СПБ. 1898 г., стр. 13—46; *Э. П. Эванса*, „Эволюціонная

сторону перваго [1]). Самъ Геккель называетъ свое воззрѣніе натуралистическимъ „монизмомъ“, т. к. онъ отвергаетъ противоположность между природою и духомъ и началомъ всего сущаго признаетъ единственно матерію [2]). Геккелевскій монизмъ въ смыслѣ *пантеистическомъ* есть рѣшительное отрицаніе всякой личности. Для него отдѣльная личность имѣетъ значеніе лишь момента, своего рода бородавки или мыльнаго пузыря въ абсалютномъ всесуществѣ. *Матеріалистическій* же монизмъ въ духѣ Геккеля видитъ въ отдѣльныхъ личностяхъ только случайно собранный комплексъ атомовъ, существенно не отличающійся отъ остальной массы атомовъ, изъ которыхъ составляются животныя, растенія, кристаллы и проч. Вмѣстѣ съ тѣмъ Геккелевскій монизмъ въ той и другой формѣ отрицаетъ свободу человѣческой воли. Человѣкъ для него—это маленькое колесо въ міровомъ механизмѣ, которое движется съ такою же желѣзною необходимостію, съ какою вращается колесо въ локомотивѣ. Гдѣ же тутъ мѣсто для личности человѣка [3])? Отсюда натуралистическій монизмъ Геккеля неизбѣжно ведетъ къ отрицанію нравственности. Монистическое ученіе его о нравственности исходитъ изъ соціальныхъ инстинктовъ высшихъ животныхъ. Послѣдній результатъ нравственнаго развитія, по нему,—это естественное *равновѣсіе* эгоизма и альтруизма [4]). Такое нравственное ученіе имѣетъ рѣшительное направленіе, противное христіанскому нравоученію, съ которымъ „Іенскій профессоръ“ намѣренъ былъ серьезно „свести счеты“. „Монизмъ или христіанство? Это—жгучій вопросъ современности въ научномъ мірѣ“,—читаемъ въ одномъ изъ

этика и психологія животныхъ“. Изд *Ф. Павленкова*. Перев. *Е. Орлова* СПБ. 1899 г.; прот. *А. Мартынова*, „Эволюціонизмъ предъ нравственнымъ судомъ христіанства“. („Вѣра и Церковь“ 1900 г., кн. 2, стр. 182—214); проф. *Лопатина*, „Критика эмпирическихъ началъ нравственности“. („Вопросы философіи и психологіи“. М. 1900 г., т. I, кн. 3); *Волина*, „Критическій разборъ этическихъ воззрѣній Спенсера“. („Вѣра и Разумъ“ 1900 г, № 14 и 15).

[1]) Проф.-прот. Т. И Буткевичъ. „Философія монизма“. „Вѣра и Разумъ“ 1900 г., № 1, стр. 61—62.

[2]) „Міровыя загадки“. Перев. *Ѳ. Капелюша* СПБ. 1906 г., стр. 202—203.

[3]) Cathrein, „Die katholische Weltanschauung“, s. 463.

[4]) Міровыя загадки“, стр. 182—183.

сочиненій о монизмѣ Геккеля[1]). Этимъ объясняется обиліе появившихся, въ послѣднее время, даже на русскомъ языкѣ, христіанско-апологетическихъ сочиненій, направленныхъ противъ монизма Геккеля [2]).

Философско-этическія сочиненія Геккеля широко распространены повсюду и пользуются громадной популярностью. Но вмѣстѣ съ тѣмъ извѣстно, что многіе серьезные критики дали самые пренебрежительные отзывы объ этихъ его сочиненіяхъ [3]). Вотъ что пишетъ, напр., *Паульсенъ* о „Міровыхъ загадкахъ“ Геккеля: „я съ жгучимъ стыдомъ прочиталъ эту книгу, мнѣ стыдно было за *жалкое* состояніе общаго и философскаго образованія нашего народа“ [4]). Въ особенности жалки и поверхностны сужденія Геккеля о христіанской морали. Въ соотвѣтствующихъ мѣстахъ мы будемъ дѣлать критическія замѣчанія по поводу тѣхъ или другихъ его нападокъ на эту мораль. „Вообще надобно замѣтить“,—скажемъ словами проф. Тарѣева,—„что среди представителей эволюціонной этики Геккель занимаетъ самое послѣднее мѣсто: онъ ничего не сдѣлалъ для обоснованія и раскрытія ея, онъ принимаетъ ее на вѣру, онъ слѣпо усвояетъ ея доводы и проповѣдуетъ ее съ фанатическимъ упрямствомъ“ [5]).

---

[1]) *Brander.* „Der naturalistische Monismus der Neuzeit oder Haeckels Weltanschauung, systematisch dargelegt und kritisch beleuchtet“. Paderborn. 1907 г. Vorwort.

[2]) Таковы: *Ол. Лоджа.* („Жизнь и матерія“. Критика „міровыхъ загадокъ проф. Геккеля“. Перев. съ англ. *С. С Розанова.* Москва, 1908 г.); проф. *М. М. Тарѣева.* („Монистическая этика“. „Богословскій Вѣстникъ“ 1908 г., іюль—августъ); профессора *А. А. Бронзова.* („Христіанская заповѣдь о любви—новая заповѣдь. Противъ Геккеля, Саладина и пр.“. Москва, 1908 г.; „Геккель и бумага за номеромъ“. „Церк. Вѣстникъ“ 1910 г., № 49; „Современный антихристъ“. „Христ. Чтеніе“ 1912 г., январь и февраль); проф *О. Д. Хвольсона“* („Гегель, *Геккель,* Коссутъ и Двѣнадцатая заповѣдь. Критическій этюдъ“ СПБ. 1911 г.); свящ. *Н. Липскаго* („Натуралистическій монизмъ Геккеля“. Кратическое разсмотрѣніе основъ монистической философіи“. Харьковъ, 1911 г. Здѣсь указана и современная нѣмецкая литература противъ эволюціонизма) и др.

[3]) См. *Е. Пфеннигсдорфъ* „І. Христосъ въ современной духовной жизни“. Перев. *С. Никицкаго.* Харьковъ, 1907 г., стр. 55—57.

[4]) См. у Brander'a, op. cit. s. 349.

[5]) См. указан. соч. въ „Богослов. Вѣстникѣ“ 1908 г, іюль—августъ, стр. 461

XVI.

Моральныя системы сенсуализма.

Въ своемъ мѣстѣ мы видѣли, что Милль, исправляя утилитаризмъ Бентама, пытался приблизиться къ *морали безкорыстныхъ чувствъ*. Но эта попытка ему не удалась. Болѣе же успѣшными поборниками этой морали являются Кирхманъ, Шопенгауэръ, а также представители этическаго сенсуализма *Шотландской* школы, какъ-то: Шафтсбюри, Гютчесонъ и др.

Юлій Кирхманъ († 1884 г.) признаетъ исключительною психологическою основою нравственности чувство *уваженія* вообще. Человѣческая воля, по нему, опредѣляется къ дѣятельности: съ одной стороны „*эгоистическими* чувствами удовольствія или страданія, съ другой—единственно *безкорыстнымъ* чувствомъ уваженія. Отсюда нравственность, чуждая всякой примѣси своекорыстія, можетъ проистекать, по ученію Кирхмана, только изъ чувства уваженія [1]).

Но едва ли можно чувство уваженія признать единственнымъ источникомъ нравственности. Того особаго положенія среди всѣхъ другихъ чувствъ, которое Кирхманъ отводитъ этому чувству, называя его одно безкорыстнымъ, въ дѣйствительности ему не принадлежитъ. Современная психологія не признаетъ вообще нейтральныхъ или безкорыстныхъ чувствъ, которыя не имѣли бы никакого отношенія къ удовольствію или неудовольствію [2]). Если же и чувство уваженія не безкорыстно, если и ему свойственъ элементъ пріятности или непріятности, какъ и всѣмъ прочимъ чувствамъ, то, съ этой точки зрѣнія, Кирхманъ совершенно неправъ, усвояя этому чувству исключительное значеніе въ дѣлѣ выясненія психологическихъ основъ нравственности.

Всякія правила нравственности, по мнѣнію Кирхмана, возникли изъ чувства уваженія слѣдующимъ образомъ. Представитель Бога—жрецъ, князь, народъ въ его цѣломъ и отецъ по отношенію къ своимъ дѣтямъ—вотъ тѣ авторитеты, которые, по свидѣтельству исторіи, произвольно предписывали тѣ или другія правила людямъ. Проникнутые уваженіемъ

[1]) *I. H. Kirchmann.* „Die Grundbegriffe des Rechts und der Moral". Philosophische Bibliothek, B. XI. Heidelberg, 1882, s 28—32; 50—51.

[2]) Проф. *Г. Геффдингъ.* „Очерки психологіи", стр. 332—334.

къ этимъ авторитетамъ, люди добровольно подчинялись ихъ предписаніямъ [1]).

Предлагая такое ученіе о происхожденіи изъ чувства уваженія нравственныхъ заповѣдей, Кирхманъ, очевидно, впадаетъ въ логическій кругъ: чувство уваженія, изъ котораго онъ хочетъ вывести всѣ правила нравственности, само напередъ предполагаетъ уже существованіе нравственности какъ въ *субъектѣ*, такъ и въ *объектѣ* уваженія. Наличность нравственнаго состоянія въ субъектѣ уваженія, т. е. въ лицѣ уважающемъ, доказывается тѣмъ общеизвѣстнымъ фактомъ, что предметы уваженія мѣняются въ немъ въ зависимости отъ степени постепеннаго развитія или одухотворенія его нравственныхъ идеаловъ. Выдающіяся свойства предмета уваженія возбуждаютъ въ нашей душѣ стремленіе къ подражанію имъ лишь въ томъ случаѣ, когда эти свойства уже ранѣе были для насъ предметомъ, хотя бы безсознательныхъ, стремленій. Что чувство уваженія напередъ предполагаетъ уже извѣстную степень нравственнаго совершенства и въ объектѣ уваженія, т. е. въ лицѣ уважаемомъ нами,—это доказывается такого рода наблюденіями. Мы уважаемъ обыкновенно лицъ, извѣстныхъ, главнымъ образомъ, со стороны ихъ нравственнаго вліянія на насъ. Всякія нравственныя слабости, замѣчаемыя въ лицахъ, уважаемыхъ нами, понижаютъ наше уваженіе къ нимъ. Поэтому для сохраненія уваженія къ себѣ такія лица предпочитаютъ обычно прятаться отъ толпы. Вотъ почему *Борисъ Годуновъ* у *Пушкина* совѣтуетъ своему сыну стоять не слишкомъ близко къ народу.

Точно также нельзя согласиться и съ тѣмъ мнѣніемъ Кирхмана, по которому будто бы авторитетъ, величіе котораго вызывало въ людяхъ чувство уваженія, предписывалъ имъ тѣ или другіе нравственные законы *произвольно* [2]). Это мнѣніе опровергается засвидѣтельствованною исторіей весьма сильною зависимостію отдѣльной личности отъ окружающей ее среды. Въ силу этой зависимости всѣ указанные Кирхманомъ авторитеты никогда не могли *произвольно* предписывать измышленные ими самими законы, а служили лишь выразителями и истолкователями нравственнаго сознанія своего народа, какъ бы сильно ни стремились они къ само-

[1]) Kirchmann, l. c., s. 52—53.

[2]) Ibid, s 63—64.

стоятельности и произволу. Нравственныя предписанія авторитетовъ напередъ предполагаютъ уже существованіе въ душѣ человѣческой нравственности, происхожденіе которой Кирхманъ старается объяснить изъ ихъ произвола.

Но не соглашаясь съ Кирхманомъ въ томъ, будто бы чувство уваженія составляетъ единственную основу нравственности, мы должны однако признать, что оно относится къ числу тѣхъ безкорыстныхъ чувствъ, которыя дѣйствительно имѣютъ значеніе одного изъ психологическихъ основаній для объясненія ея происхожденія. Отношенія менѣе совершенныхъ въ нравственномъ отношеніи членовъ общества къ болѣе совершеннымъ только въ томъ случаѣ заслуживаютъ нравственнаго одобренія, когда они проникнуты чувствомъ уваженія. Но уваженіе должно оказывать не только болѣе совершеннымъ личностямъ, но и менѣе совершеннымъ, даже падшимъ нравственно. Необходимость его въ послѣднемъ случаѣ тѣмъ очевиднѣе, что оно служитъ однимъ изъ необходимыхъ условій нравственнаго возрожденія личности.

Обратимся къ системамъ морали безкорыстныхъ чувствъ другихъ сенсуалистовъ.

Артуръ Шопенгауэръ († 1860 г.) въ основу нравственности полагаетъ чувство *состраданія*. Нравственное поведеніе человѣка, вытекающее изъ состраданія, по его мнѣнію, характеризуется двумя чертами: отсутствіемъ эгоистическихъ мотивовъ и безкорыстнымъ стремленіемъ къ благу другого [1]). Подъ вліяніемъ состраданія человѣкъ забываетъ себя и стремится къ благу ближняго или, по крайней мѣрѣ, къ облегченію его страданій, какъ своихъ собственныхъ [2]). „Когда человѣкъ“,—говоритъ Шопенгауэръ,—„рѣшается совершить какое либо преступленіе, то самымъ сильнымъ препятствіемъ къ осуществленію задуманнаго является чувство жалости къ тому, кто долженъ потерпѣть отъ преступленія. Если состраданіе къ жертвѣ не остановитъ руки убійцы, то тѣмъ болѣе не могутъ удержать его другіе мотивы: боязнь загробнаго воздаянія, страхъ общественнаго осужденія, сознаніе чистой обязанности и т. п.“ [3]).

[1]) *Arth. Schopenhauer*. „Die beiden Grundprobleme der Ethik“. Leipzig, 1881, s. 203—209.

[2]) Ibid. s. 205—210.

[3]) *Шопенгауэръ*. „Свобода воли и основа морали“. Перев. Черниговца. СПБ. 1896 г., стр. 306. Ср. 327—329.

Взглядъ Шопенгауэра на сострадaніе, какъ на единственную психологическую основу нравственности, прежде всего, отличается *односторонностью:* чувство состраданія, составляя лишь одну сторону нравственности, не исчерпываетъ всего ея содержанія, такъ какъ опредѣляя наши отношенія къ ближнимъ, оно не имѣетъ вовсе въ виду нашихъ отношеній къ себѣ самимъ и къ Богу. Правда, безкорыстно служа ближнимъ, мы тѣмъ самымъ уже исполняемъ долгъ къ самимъ себѣ, поскольку развиваемъ лучшую сторону своего существа,—и къ Богу, поскольку любовь къ Нему мы можемъ выражать, главнымъ образомъ, любя ближнихъ. Но тѣмъ не менѣе обязанности къ послѣднимъ не вполнѣ покрываютъ собою всѣ наши нравственныя обязанности, и заботясь о благѣ людей, мы еще не все, что должно, дѣлаемъ по отношенію къ самимъ себѣ и къ Богу. Между обязанностями къ самимъ себѣ и къ Богу есть такія, которыя трудно свести къ обязанностямъ къ другимъ людямъ.

Но если бы мы и допустили, что обязанности къ ближнимъ включаютъ въ себя весь кругъ обязанностей человѣка, то и тогда мы не могли бы согласиться съ мнѣніемъ Шопенгауэра, что сострадaніе есть основа нравственности. Дѣло въ томъ, что чувство состраданія, состоящее въ совершенно *невольномъ* переживаніи человѣкомъ страданія другого лица, какъ своего собственнаго [1]), по своей *пассивности,* не можетъ быть поставлено ему въ нравственную заслугу. Оно можетъ быть вмѣнено въ заслугу человѣку лишь въ томъ случаѣ, когда онъ уже прежде озаботился развитіемъ въ себѣ благожелательности къ людямъ и подготовилъ благопріятную почву для возникновенія состраданія. Затѣмъ, когда сострадaніе уже возникнетъ, это чувство пріобрѣтетъ ту или другую цѣнность въ зависимости отъ того, какъ человѣкъ отнесется къ нему. Мы можемъ или подавить въ себѣ тягостное чувство состраданія, возбуждаемое видомъ страждущаго человѣка, или же, подъ вліяніемъ этого чувства, постараться помочь ему въ перенесеніи страданій. Къ сожалѣнію, послѣднее

[1]) „Сострадaніе",—говоритъ *Фуллье,*—„есть воспоминаніе о пережитомъ страданіи, или, по крайней мѣрѣ, предвосхищенное представленіе о немъ, вызываемое въ насъ видомъ страданія другихъ и заставляющее насъ самихъ испытывать подобныя же страданія" („Критика новѣйшихъ системъ морали". СПБ. 1898 г., стр. 119).

встрѣчается рѣже, чѣмъ первое, и это говоритъ не въ пользу нравственной чистоты падшей природы человѣческой. Но это еще не худшая возможность. Состраданіе не всегда бываетъ чуждо всякихъ элементовъ эгоистическаго удовольствія. Живое ощущеніе чужого страданія можетъ быть пріятно, усиливая по закону контраста чувство собственнаго благополучія. Самый простой примѣръ этого—упоеніе мести. Мстительный человѣкъ до такой степени упивается видомъ страданій своего врага, что не можетъ оторваться отъ созерцанія ихъ [1]). Мало того. Въ живомъ ощущеніи страданій другого черпаетъ наслажденіе и, такъ называемая, *безкорыстная жестокость*, которой не чужда человѣческая природа. Такъ *Іоаннъ Грозный* любилъ смотрѣть на мученія своихъ невинныхъ жертвъ. Такъ римляне увлекались гладіаторскими зрѣлищами до такой степени, что, по свидѣтельству *бл. Августина*, люди, сознававшіе всю ихъ мерзость, дѣлались усердными посѣтителями цирка, разъ попавши туда даже вопреки своему желанію [2]).

Но даже и въ томъ случаѣ, когда состраданіе побуждаетъ человѣка стремиться къ благу другого не какъ къ средству собственнаго самоуслажденія, но какъ къ цѣли—оно не имѣетъ такого великаго моральнаго достоинства, какое приписываетъ ему Шопенгауэръ. Его нравственная цѣнность

---

[1]) Чувство мести прекрасно изображено въ слѣдующихъ стихахъ Пушкина:

„Нѣтъ, дерзкій хищникъ, нѣтъ, губитель!
Скрежеща, мыслитъ Кочубей:
Я пощажу твою обитель,
Темницу дочери моей;
Ты не истлѣешь средь пожара.
Ты не издохнешь отъ удара
Казацкой сабли. Нѣтъ, злодѣй.
Въ рукахъ московскихъ палачей,
Въ крови, при тщетныхъ отрицаньяхъ
На дыбѣ, корчась въ истязаньяхъ,
Ты проклянешь и день и часъ,
Когда ты дочь крестилъ у насъ...
Онъ голубитъ
Едину мысль и день и ночь:
Иль самъ погибнетъ, иль погубитъ—
Отмститъ поруганную дочь“ (Полтава).

[2]) Confessiones VI, 7, sec. 4. Изд. 1797 г.

уменьшается тѣмъ, что въ степени своей интенсивности оно зависитъ отъ многихъ чисто *случайныхъ*, объективнаго и субъективнаго характера, причинъ. Его сила часто обусловливается тѣмъ, въ какой формѣ появляются страданія другого. Чѣмъ нагляднѣе и живѣе образъ чужого страданія, тѣмъ сильнѣе онъ возбуждаетъ чувство состраданія. Секретъ этотъ прекрасно усвоили нищіе, выставляющіе напоказъ изуродованные члены, гнойныя язвы и дырявыя лохмотья,—что все гораздо болѣе дѣйствуетъ на насъ, чѣмъ скромное, ото всѣхъ прячущееся и боязливое истинное горе. Съ другой стороны, степень сочувствія страданіямъ находится въ прямой связи съ состояніемъ нашей духовной и даже физической природы въ данный моментъ. Когда мы находимся въ ровномъ благодушномъ настроеніи, когда мы сыты, тепло одѣты, довольны своимъ положеніемъ, то скорѣе можемъ сострадать ближнимъ. Наоборотъ, голодъ, холодъ, болѣзненность, нервное разстройство—дѣлаютъ насъ нечувствительными къ бѣдствіямъ другихъ.

Изъ состраданія Шопенгауэръ выводитъ двѣ основныхъ добродѣтели — *справедливость* и *человѣколюбіе* („Neminem laede atque omnes, quantum potes, juva“ [1]). Но едва ли можно вывести эти добродѣтели изъ чувства состраданія.

Добродѣтель *справедливости*, по ученію Шопенгауэра, побуждая человѣка, подъ вліяніемъ состраданія къ чужому горю, воздерживаться отъ нарушенія правъ другого, провозглашаетъ правило: „neminem laede“ („никому не вреди“ [2]). Такимъ образомъ Шопенгауэръ отождествляетъ справедливость съ состраданіемъ, изъ котораго она выводится имъ.

Однако состраданіе не только не тождественно съ справедливостью, но и всегда признавалось чѣмъ-то противоположнымъ ей или, по крайней мѣрѣ, не всегда совмѣстнымъ съ нею. Справедливость, требующая отъ насъ всѣмъ воздавать должное, по самой идеѣ своей, не должна считаться ни съ нашимъ характеромъ, ни съ нашимъ настроеніемъ, ни съ состояніемъ нашего здоровья. Напротивъ, состраданіе считается со всѣмъ этимъ. Отсюда между ними возможенъ постоянный антагонизмъ. Весьма часто въ жизни приходится

[1]) „Die beiden Grundprobleme der Ethik“, s 227—230. Ср. „Свобода воли и основа морали“, стр. 312—323.

[2]) Ibid. s. 212—214.

встрѣчать людей сострадательныхъ и въ то же время поступающихъ вопреки справедливости.

Добродѣтель *человѣколюбія,* главное правило которой гласитъ: „omnes, quantum potes, juva“ („всѣмъ, сколько можешь, помогай“ [1]), по Шопенгауэру, подъ воздѣйствіемъ состраданія, не только удерживаетъ человѣка отъ причиненія вреда ближнему, но и побуждаетъ помочь ему въ несчастіи. Отсюда и человѣколюбіе, развивающееся изъ состраданія, съ точки зрѣнія Шопенгауэра, въ сущности тождественно съ нимъ.

Но и человѣколюбіе нельзя отождествлять съ состраданіемъ уже по одному тому, что послѣднее принимаетъ участіе только въ горѣ ближняго, оставаясь равнодушнымъ къ его радости, чего никакъ нельзя сказать о первомъ. Шопенгауэръ, очевидно, игнорируетъ цѣлую область нравственныхъ отношеній, обнимаемыхъ понятіемъ *сорадованія.* Между тѣмъ сорадованіе является столь же законнымъ и естественнымъ элементомъ сочувствія или симпатіи, какъ и состраданіе. Ап. Павелъ увѣщеваетъ своихъ учениковъ „радоваться съ радующимися“ такъ же какъ и „плакать съ плачущими“ (Рим. 12, 15). Мало того. Сорадованіе въ моральномъ отношеніи выше даже состраданія. Вотъ почему тотъ же апостолъ въ перечисленіи даровъ духовныхъ радость ставитъ непосредственно послѣ любви (Гал. 5, 22). Тотъ, кто сорадуется радости другого, тѣмъ болѣе сталъ бы сорадовать ему въ горѣ. Но нельзя съ рѣшительностью утверждать обратное. Способный къ состраданію можетъ не дорости до высоты сорадованія. Если, говорятъ, для состраданія достаточно быть человѣкомъ, то для сорадованія нужно быть ангеломъ. Состраданіе эгоистично [2]), иногда заключаетъ въ себѣ элементъ удовольствія, имѣетъ сильную физіологическую подкладку и въ значительной степени зависитъ отъ состоянія нервной системы. Оно обыкновенно соединяется съ сознаніемъ соб-

---

[1]) Ibid. s. 313—316.

[2]) Часто мы помогаемъ ближнимъ только изъ опасенія потерять свою честь и достоинство въ глазахъ другихъ или въ своихъ собственныхъ, или же, помогая, мы боремся съ общей бѣдой, которая можетъ обрушиться и на насъ; такого рода *состраданіе* Ницше справедливо называетъ „утонченной самозащитой“ (*Евгеній Трубецкой.* „Философія Ницше“. М. 1904 г., стр. 80).

ственнаго превосходства надъ страдающимъ, иногда включаетъ въ себя недоброе чувство покровительства ему и обязательно оттѣняетъ свое собственное благосостояніе. Напротивъ, сорадованіе—чувство по преимуществу духовное, совершенно чуждое эгоизма, и свидѣтельствуетъ о той высотѣ нравственнаго развитія человѣка, на которой онъ уже дѣлается неспособнымъ къ зависти и дѣйствительно начинаетъ отождествлять свою личность съ личностью другого [1]).

Но и сочувствіе въ видѣ болѣе высокаго моральнаго состоянія—сорадованія не совпадаетъ еще съ человѣколюбіемъ. Отличительная особенность сочувствія—это его кратковременность, мимолетность. Сорадованіе и въ особенности состраданіе продолжаются лишь до тѣхъ поръ, пока находится налицо возбуждающая ихъ причина. Вслѣдствіе этого сочувствіе можетъ одушевлять насъ лишь на минутный подвигъ, но не способно служить постояннымъ источникомъ нравственной дѣятельности. Въ противоположность ему человѣколюбіе, дѣйствующее не только при наличности страданій и радостей субъекта, но и въ отсутствіе того и другого, отличается продолжительностію и постоянствомъ. Чтобы видѣть все различіе въ этомъ отношеніи между любовію и состраданіемъ, достаточно сравнить, напр., чувство, возникающее при видѣ больной, отставшей отъ стада, овцы, съ той любовью къ ней, какая описана пророкомъ Наѳаномъ въ его извѣстной притчѣ: „у бѣднаго ничего не было кромѣ одной овечки, которую онъ купилъ маленькою и выкормилъ и она выросла у него вмѣстѣ съ дѣтьми его, отъ хлѣба его она ѣла и изъ чаши его пила и на груди у него спала и была для него какъ дочь“ (2 Цар. 12, 3).

Основаніе столь важнаго различія между любовію и простымъ сочувствіемъ заключается въ источникахъ ихъ возникновенія: послѣднее есть чисто *природное* свойство человѣка, между тѣмъ какъ любовь истекаетъ отъ Самого Бога.

---

[1]) *Вл. Соловьевъ*, напротивъ того, считаетъ болѣе высокимъ моральнымъ состояніемъ состраданіе и старается унизить предъ нимъ сорадованіе („Оправданіе добра“. СПБ. 1897 г. стр. 97—98 Ср 88—90). Основательно опровергаетъ этотъ взглядъ *П. Левитовъ* въ своей статьѣ· „Сравнительная цѣнность различныхъ симпатическихъ чувствованій съ нравственной точки зрѣнія“. „Вѣра и Разумъ“, 1901 г. № 10, стр. 398—400.

При данной природѣ человѣка сочувствіе существовало бы и въ томъ случаѣ, если бы Бога совсѣмъ не было. Любовь же обязана своимъ происхожденіемъ исключительно тому, что „Богъ есть любовь“ (1 Іоан. 4, 8) и живетъ въ насъ. Весьма выразительны относящіяся къ этому предмету разсужденія *св. Василія Великаго*. Св. отецъ поясняетъ, что „вмѣстѣ съ устроеніемъ человѣка вложенъ въ насъ въ видѣ сѣмени какой-то законъ, въ самомъ себѣ заключающій побужденіе *къ общенію любви*“ [1]); но правильный ростъ этого сѣмени долженъ направлять любовь, прежде всего, именно къ Богу. Извращеніе же этого нормальнаго направленія крайне гибельно. „Трепещу“,—говоритъ Василій Великій,—„чтобы, по невнимательности ума или по занятію суетнымъ, не отпасть отъ любви къ Богу. Ибо тотъ, кто нынѣ обольщаетъ насъ и *мірскими приманками старается произвести въ насъ забвеніе о Благодѣтелѣ*, къ погибели душъ нашихъ ругается“ и т. д. [2]). Это замѣчательное мѣсто прямо попадаетъ по адресу моралистовъ — сенсуалистовъ, подобныхъ Шопенгауэру. Анализируя нравственность внѣ какихъ бы то ни было предположеній о Богѣ, они поддаются вліянію, которое *„мірскими приманками* старается произвести въ насъ *забвеніе о Благодѣтелѣ*“. Они Его забываютъ, не принимаютъ во мниманіе, и свою мораль построяютъ на зыбкомъ освованіи того или иного натуральнаго чувства.

Но состраданіе, въ видѣ добродѣтелей справедливости и человѣколюбія, у Шопенгауэра имѣетъ значеніе лишь постольку, поскольку оно ведетъ къ высшей добродѣтели *аскетическаго* самоотреченія. Для Шопенгауэра жить значитъ страдать. Міръ заключаетъ въ себѣ несравненно болѣе страданій, чѣмъ радостей. Онъ самый худшій міръ, какой только возможенъ. Всякое наше желаніе вытекаетъ изъ какого нибудь недостатка, нужды, словомъ—изъ страданія. Желанное счастье недостижимо. Отсюда единственно разумнымъ исходомъ представляется уничтожить самую волю къ жизни, чего и можно достигнуть именно при помощи *аскетическихъ* подвиговъ цѣломудрія, добровольной нищеты, поста, самобичеванія и т. п. Подъ впечатлѣніемъ убѣжденія во всеобщей бѣдственности жизни,

[1]) Творенія, т. V. Изд. 1892 г., стр. 89.

[2]) Тамъ же, стр. 95.

человѣкъ *справедливый* никогда не позволитъ освободить себя отъ скорбей личнаго существованія, выпавшихъ на его долю, и возложить ихъ на плечи другихъ,—а человѣкъ *любящій*, подъ вліяніемъ состраданія, отождествляетъ себя со всѣмъ живущимъ, дѣлаясь участникомъ въ безконечныхъ страданіяхъ всего міра [1]). Такимъ образомъ, состраданіе, въ формѣ справедливости и человѣколюбія, является, по ученію Шопенгауэра, лишь средствомъ для воспитанія подлинной и единственно цѣнной добродѣтели—аскетизма.

Но, съ точки зрѣнія всеобщаго нравственнаго сознанія, это отношеніе добродѣтелей справедливости и человѣколюбія къ аскетическому самоотреченію представляется въ совершенно обратномъ порядкѣ. Въ самомъ дѣлѣ, всѣ болѣе или менѣе согласны въ томъ, что не аскетизму принадлежитъ въ нравственности первенствующее значеніе, а такимъ именно *общественнымъ* добродѣтелямъ, какъ справедливость и любовь. Что же касается аскетическихъ подвиговъ, то они, являясь необходимымъ элементомъ нравственности, представляютъ собою, однакожъ, лишь тотъ узкій путь, которымъ приходится идти всякому при достиженіи этихъ, какъ и всякихъ другихъ, добродѣтелей [2]). Не говоримъ уже о томъ, что аскетизмъ Шопенгауэра не соотвѣтствуетъ имъ же самимъ указанному критерію нравственности—*безкорыстному* служенію благу ближняго. Въ самомъ дѣлѣ, аскетическое стремленіе погасить въ себѣ желаніе жизни, съ цѣлью достигнуть возможнаго успокоенія отъ ея бѣдствій въ нѣдрахъ блаженнаго небытія, рѣшительно не имѣетъ въ виду блага другого, руководясь въ этомъ случаѣ чисто эгоистическими мотивами. Аскетъ Шопенгауэра, всецѣло занятый мыслію, какъ бы чрезъ самоотреченіе добиться блаженной нирваны, обращаетъ все свое вниманіе на самого себя, а не на другихъ. Да и стоитъ ли предаваться слѣпому сочувствію къ ближнимъ, если аскетическіе подвиги Шопенгауэровскаго самоотреченія суть единственный путь спасенія каждаго? Не лучше ли тогда, наоборотъ, предоставить ближнихъ

---

[1]) „Die Welt, als Wille und Vorstellung". Bd. 1, s. 447—452.

[2]) См. *Ѳ. Ѳ. Гусевъ*. „Изложеніе и критическій разборъ нравственнаго ученія Шопенгауэра". Москва, 1877. стр. 163—187. Ср. *А. Ѳ. Гусевъ*. „Къ вопросу о христіанскомъ аскетизмѣ". „Правос. Обозрѣніе" 1878 г., іюль, стр. 448.

ихъ собственной горькой участи? Аскетическій пессимизмъ Шопенгауэра, по мѣткой характеристикѣ *Альфреда Фуллье*, является „лишь воплемъ о недостаточности удовольствія, тонкимъ вычисленіемъ радостей и страданій въ жизненномъ итогѣ, родомъ *казуистики* удовольствія, которая въ морали привела бы логически къ древнему правилу: пользуйся удовольствіемъ минуты, единственнымъ реальнымъ благомъ въ мірѣ“ [1]).

Итакъ, этическія системы Кирхмана и Шопенгауэра, исходящія при объясненіи происхожденія нравственности изъ чувства уваженія и состраданія, оказываются совершенно неосновательными. Выше этихъ системъ стоитъ этика нравственныхъ чувствованій *Шафтсбюри* и *Гютчесона*.

Исходною точкою этики Шафтсбюри († 1713) служитъ ученіе объ *аффектахъ* или склонностяхъ, которые онъ раздѣляетъ на благожелательные, эгоистическіе и неестественные (безкорыстная злоба и злорадство). Нравственность, по нему, состоитъ въ *гармоническомъ* развитіи эгоистическихъ и благожелательныхъ склонностей, по которому никакая изъ нихъ не должна развиваться одна въ ущербъ другой. Симметрія, гармонія и пропорція суть опредѣляющія начала не только для произведеній искусства, но и для нравственной дѣятельности [2]). Но для того, чтобы можно было различать склонности съ нравственной точки зрѣнія, Шафтсбюри считаетъ нужнымъ допустить въ человѣкѣ существованіе особаго *нравственнаго чувства*, способнаго различать добро и зло, какъ глазъ различаетъ свѣтъ и тѣнь. Это нравственное чувство или „вкусъ“ есть ни что иное, какъ „естественное отвращеніе къ несправедливости и злу и дѣйствительная любовь къ правдѣ ради нея самой, ради свойственной ей естественной красоты, ради ея собственной цѣнности“ [3]).

Это ученіе Шафтсбюри было подробнѣе развито и опредѣленнѣе выражено Гютчесономъ († 1747).

Вполнѣ соглашаясь съ Шафтсбюри въ ученіи объ аффек-

---

[1]) „Критика новѣйшихъ системъ морали“. Перев. *О. Конради* и *Е. Максимовой*. СПБ. 1900 г., стр. 263.

[2]) *Dr. Georg v. Sizycki*. „Die Philosophi Schaftesbury's“. Leipzig und Huderberg. 1876, s. 96—97.

[3]) *Fr. Ius. Stein*. „Historisch-kritische Darstellung der Patrologischen Moralprincipien“. Wurzburg, 1879, s. 335.

тахъ, Гютчесонъ отличается отъ него лишь тѣмъ, что различаетъ только склонности эгоистическія и благожелательныя и не допускаетъ безкорыстной злобы [1]). И по Гютчесону, названныя склонности, какъ врожденныя инстинктивныя чувствованія, совершенно равноправны, такъ что ни тѣмъ, ни другимъ нельзя оказывать предпочтенія. Если же благожелательныя склонности имѣютъ въ нашихъ глазахъ высшую нравственную цѣнность сравнительно съ эгоистическими, то это зависитъ отъ присущаго намъ *нравственнаго чувства,* непосредственно отзывающагося на наши склонности своимъ одобреніемъ или неодобреніемъ. Чувство нравственнаго одобренія или неодобренія устанавливаетъ даже извѣстную градацію между различными склонностями человѣческой природы. Эти склонности одобряются нравственнымъ чувствомъ лишь въ той мѣрѣ, въ какой онѣ связаны съ добродѣтелью *благожеланія:* низшая степень нравственнаго одобренія принадлежитъ, напр., склонностямъ научнымъ, художественнымъ т. п.; средняя—такимъ природнымъ склонностямъ, какъ, напр., искренность, чувство чести и т. п.; высшая—самому благожеланію, или, что то же, соціальнымъ склонностямъ. Но и между самими добродѣтелями различаются степени: добродѣтели заслуживаютъ тѣмъ большаго одобренія со стороны нравственнаго чувства, чѣмъ онѣ *постояннѣе* (напр. родительская и супружеская любовь по сравненію съ минутной вспышкой любви) и чѣмъ *шире* кругъ ихъ примѣненія (напр. универсальное благожеланіе и патріотизмъ по сравненію съ любовью семейною) [2]).

Уже одно это краткое изложеніе шотландской *этики нравственнаго чувства* ясно показываетъ все преимущество ея предъ этическими системами, полагающими въ основу нравственности тѣ или другія отдѣльныя безкорыстныя чувства, напр., чувство уваженія или состраданіе. Въ высшемъ чувствѣ нравственнаго одобренія или неодобренія, впервые отмѣченномъ и выясненномъ англійскими моралистами, заключается существенный факторъ нравственности, безъ котораго никакое безкорыстное чувство само по себѣ

---

[1]) *Hutcheson.* „Systeme de philosophie morale". Lyon, 1752 an. B 1. Cap. 1, § VI, pp. 15—18.

[2]) Ibid. Cap. IV, § 10, p. 117—121.

не можетъ быть еще нравственнымъ. Если тѣ или другія чувства, входящія въ содержаніе нравственности, являются въ нашихъ глазахъ особенно цѣнными, то это именно потому, что ихъ, такъ сказать, беретъ подъ свое покровительство высшее чувство нравственнаго одобренія и неодобренія, соединяющееся съ ними въ нашемъ сознаніи.

Впрочемъ, и шотландскіе моралисты выполнили свою задачу далеко неудовлетворительно.

По ученію Шафтсбюри, сущность нравственности состоитъ въ гармоніи аффектовъ эгоистическихъ и благожелательныхъ, причемъ каждый долженъ стремиться къ ея достиженію. Но можетъ ли какая-нибудь гармонія склонностей служить началомъ, опредѣляющимъ нравственное поведеніе человѣка? Если гармонія разнообразныхъ склонностей нашей природы требуетъ, чтобы онѣ развивались равномѣрно, то въ такомъ случаѣ высшимъ идеаломъ нравственности надобно признать жалкую посредственность, неспособную ни къ чему истинно великому и доброму. Въ видахъ дѣйствительнаго осуществленія человѣкомъ его нравственныхъ задачъ требуется не пресловутая равномѣрность въ развитіи различныхъ склонностей, а скорѣе, наоборотъ, преобладаніе въ немъ однихъ, высшихъ склонностей, надъ другими, низшими. Затѣмъ, спрашивается, можно ли изъ рекомендуемой Шафтсбюри гармоніи склонностей вывести какое-либо одно общее правило нравственнаго поведенія для всѣхъ людей?—Отнюдь нѣтъ. Гармонія склонностей, пригодная, напр., для ученаго, вовсе не примѣнима къ жизни практическаго дѣятеля, и наоборотъ. Наконецъ, опредѣляя нравственность, какъ гармонію аффектовъ, Шафтсбюри не можетъ уже указать нравственный смыслъ и значеніе самой этой гармоніи, потому что это было бы для него логическимъ кругомъ.

Главнѣйшій же недостатокъ этики Гютчесона заключается въ томъ, что онъ, устанавливая степень одобренія со стороны нравственнаго чувства различныхъ склонностей по мѣрѣ возрастанія силы и широты примѣненія въ нихъ благожеланія, не объясняетъ, почему-же нравственное чувство одобряетъ именно благожелательную склонность, а не какую-нибудь другую,—почему именно универсальное благожела-

ніе пользуется наибольшимъ нравственнымъ одобреніемъ сравнительно съ прочими видами благожеланія [1]).

XVII.

Автономная мораль Канта.

Кантъ—одинъ изъ величайшихъ моралистовъ новаго времени. Ни одинъ изъ новѣйшихъ философовъ-моралистовъ не обнаруживалъ столь глубокаго пониманія нравственной жизни и не производилъ столь продолжительнаго вліянія на нравственныя воззрѣнія образованнаго міра, какъ Кантъ. Кантовская система нравственнаго долга болѣе строга и серьезна, чѣмъ всѣ предшествовавшія ей системы морали. Кантъ критически отнесся къ своимъ предшественникамъ—философамъ, бравшимся за разрѣшеніе моральныхъ вопросовъ. Они, строго говоря, въ сущности обходили вопросъ о происхожденіи и обязательности нравственнаго закона. Всѣ этого рода моралисты указывали только на то, какія въ человѣкѣ есть склонности: корыстныя или безкорыстныя, моральныя или неморальныя, но ни одинъ изъ нихъ не затронулъ самаго важнаго вопроса: на какомъ же основаніи человѣкъ *долженъ* слѣдовать однимъ склонностямъ и игнорировать другія? Вѣдь, изъ того, что люди имѣютъ какія-нибудь склонности, еще не выходитъ, что они и *обязаны* слѣдовать имъ, тѣмъ болѣе, что у нихъ, рядомъ съ одними склонностями, есть другія, даже и прямо противоположныя. Указанный капитальный вопросъ морали и попытался разрѣшить Кантъ, хотя эта попытка и ему не совсѣмъ удалась.

По ученію Канта, мотивомъ нравственной дѣятельности не можетъ быть никакая склонность человѣческой природы. Кто, напр., благотворитъ бѣдному человѣку по *естественному* чувству состраданія къ нему, тотъ, по Канту, поступаетъ еще не нравственно. Нравственное значеніе имѣютъ лишь поступки, совершаемые исключительно по принципамъ или идеямъ разума,—по представленію нравственнаго закона [2]).

[1]) Предложенный трактатъ о моральныхъ системахъ сенсуализма изложенъ, главнымъ образомъ, по статьямъ *И. Попова*. „Разборъ философскихъ ученій о чувствѣ, какъ основѣ нравственности". „Вѣра и Разумъ" 1896 г. №№ 13, 16, 20; 1897 г., №№ 3 и 4.

[2]) *Kant*. „Grundlegung zur Metaphysik der Sitten". Herausgegeb v. Kirchmann (Philosophische Bibliothek). Heidelberg 1882, s., 15—18. Ср. „Kritik der praktischen Vernunft". (Philosophische Bibliothek). Heidelberg. 1882, s. 100.

Кантъ отрицаетъ за склонностями значеніе моральнаго мотива, *прежде всего*, потому, что онѣ будто бы *независимы отъ нашей свободной воли*. Но если нѣтъ полной и непосредственной зависимости нашихъ склонностей отъ нашей воли, то есть зависимость относительная и посредственная. На это указываетъ уже *вмѣняемость* склонностей. Совѣсть осуждаетъ насъ не только за дурные поступки, но и за худыя склонности. Если человѣкъ помогаетъ бѣдному, не питая къ нему благожеланія, то онъ виновенъ не въ томъ, что въ данномъ случаѣ непосредственнымъ усиліемъ воли не можетъ вызвать въ себѣ этой склонности, а въ томъ, что ранѣе, при помощи извѣстныхъ косвенныхъ вліяній, не позаботился *воспитать* ее въ себѣ. Склонности вмѣняемы постольку, поскольку возможно медленное и постепенное вліяніе наше на ихъ измѣненіе. И дѣйствительно, извѣстными усиліями воли можно постепенно воспитать въ себѣ ту или другую склонность. Не имѣя возможности вызвать въ себѣ извѣстную склонность непосредственно, мы можемъ не только воспитать, но и сдѣлать ее господствующею въ нашемъ настроеніи, посредствомъ *упражненія*. Извѣстныя дѣйствія, совершаемыя сначала съ трудомъ и неохотно, мало-по-малу входятъ въ привычку и дѣлаются даже пріятными. На этомъ основаніи аскеты рекомендуютъ начинать подвигъ молитвы, не ожидая того момента, когда въ душу низойдетъ молитвенное расположеніе, въ увѣренности, что послѣднее явится само собой.

Вторымъ основаніемъ для отрицанія нравственнаго значенія склонностей у Канта служитъ ихъ *случайность* и *измѣнчивость*, благодаря которымъ онѣ не могутъ сообщить нравственному поведенію человѣка необходимой устойчивости и постоянства. Это возраженіе Канта противъ склонностей вѣрно, лишь *отчасти*. Склонности, дѣйствительно, въ высшей степени *индивидуальны*. Физіологическія особенности, обстоятельства жизни и первоначальнаго воспитанія сообщаютъ склонностямъ каждаго человѣка свой особый индивидуальный отпечатокъ. Даже въ предѣлахъ одной и той же личности характеръ и сила склонностей подвержены колебаніямъ. Такъ, малѣйшее измѣненіе въ состояніи организма, обусловливаемое возрастомъ или болѣзнію, дѣлаетъ нерѣдко *благодушнаго* человѣка *желчнымъ* и *раздражительнымъ*.

Поэтому, если бы мотивомъ нравственной дѣятельности были только склонности, то, очевидно, она не могла бы отличаться необходимою устойчивостію и постоянствомъ. Но постоянство нравственнаго поведенія нисколько не пострадаетъ, если и склонности будутъ принимать участіе въ опредѣленіи воли къ дѣятельности подъ условіемъ, конечно, ихъ подчиненія *нравственному принципу*. Сознавая, напр., нравственную обязанность благотворенія, человѣкъ одновременно можетъ чувствовать и соотвѣтствующую этой обязанности натуральную склонность—чувство жалости. И если допустить совмѣстное вліяніе этой склонности и долга на волю въ смыслѣ побужденій ея къ благотворительной дѣятельности, то нравственное поведеніе ничего не потеряетъ въ своей устойчивости. „Истинная свобода", по словамъ *Лютардта*, „есть та, въ которой не существуетъ болѣе противорѣчія между обязанностію и склонностію" [1]).

Кантъ впадаетъ въ несомнѣнную крайность, безусловно противополагая нравственной обязанности или долгу всѣ вообще склонности. Такое противоположеніе между ними возможно только при обыденномъ, ходячемъ представленіи о долгѣ, какъ о чемъ-то внѣшнемъ по отношенію къ человѣку, противостоящемъ его внутреннимъ склонностямъ. Между тѣмъ долгъ и склонности нельзя безусловно противополагать другъ другу. Если долгъ дѣйствительно противостоитъ низшимъ чувственнымъ склонностямъ, то за то онъ совпадаетъ съ высшими склонностями человѣка. Сознаніе долга есть сознаніе своего истиннаго „я", самораскрытіе идеальныхъ свойствъ человѣческаго духа. Значитъ, слѣдовать долгу и слѣдовать своей нравственно-разумной природѣ—понятія тождественныя. Между долгомъ и склонностями, такимъ образомъ, возможна полная гармонія [2]). Соединяя во едино требованія нравственнаго долга съ натуральными склонностями природы, человѣкъ начинаетъ слѣдовать добру съ такою же пріятностію, съ какою онъ восхищается красотою и отдается счастію. Для такого человѣка „иго" закона Христова становится „благомъ" и „бремя" его дѣлается „легкимъ" (Мѳ. 11, 30). Прекрасно изображаетъ

[1]) „Апологія христіанства". Перев *А. П. Лопухина*. СПБ. 1892 г., стран. 431.

[2]) *Ив. Николинъ*. „Что такое нравственность?" М. 1908 г., стр. 39.

нравственное состояніе такого человѣка псалмопѣвецъ, когда говоритъ: „если бы не законъ Твой былъ утѣшеніемъ моимъ, погибъ бы я въ бѣдствіи моемъ... Какъ люблю я законъ Твой! Весь день размышляю о немъ... Откровенія Твои... веселіе сердца моего“ (Пс. 118, 92, 97, 111). Нравственность, по которой поступаютъ только потому, что морально къ тому вынуждены, безъ всякой склонности къ добру, есть нравственность не высокаго достоинства. Вотъ почему *Шиллеръ* былъ правъ, назвавъ законническую мораль *Канта* годною развѣ только для прислуги (eine Moral für Knechte), которая обыкновенно все исполняетъ только по одному приказанію своего господина [1]). Только тогда и начинается настоящая нравственность, когда требованія долга становятся внутреннею потребностію человѣка, склонностію его духа, радостію его жизни [2]).

Кантъ, отрицая за склонностями значеніе мотива къ нравственной дѣятельности, утверждаетъ, что только *представленіе* нравственнаго закона должно опредѣлять собою волю къ моральнымъ дѣйствіямъ. Но такъ какъ представленіе, какъ чисто теоретическій актъ ума, можетъ вліять на волю не непосредственно, а лишь посредствомъ *чувствованій*, то онъ старается показать, какъ представленіе нравственнаго закона производитъ въ человѣкѣ особое нравственное чувство, которое и становится уже нравственнымъ мотивомъ, опредѣляющимъ волю къ дѣятельности. При этомъ нравственный законъ, по Канту, оказываетъ на чувство *отрицательное* и *положительное* воздѣйствіе. Какъ произведеніе чистаго разума, онъ отрицаетъ всякія склонности человѣ-

[1]) *А. Б.* „Зависимость нравственности отъ религіи“. „Вѣра и Разумъ“ 1889 г., № 12, стр. 872.

[2]) Впрочемъ, теперь, наоборотъ, проповѣдуютъ, въ противоположность Канту, „мораль безъ обязанности“ Все въ нравственности сводится къ тому, чтобы жить сообразно съ „мощными“ склонностями нашей природы (*Гюйо*. „Очеркъ морали“. Полн. собр. сочиненій, т. III, стр. 261. Ср. *Шварцъ*. „Культурно-этическіе идеалы Гюйо и Ницше“. „Вопросы философ. и психологіи“, кн. 65, стр. 999). Но слѣдовать нашимъ натуральнымъ склонностямъ, хотя бы даже и хорошимъ, не значитъ еще быть добродѣтельнымъ. Безъ обязанности даже самопожертвованіе было бы ничто, такъ какъ оно являлось бы только природнымъ расположеніемъ, а не вытекало бы изъ чувства долга, представляющаго собою одинъ изъ первичныхъ и всеобщихъ фактовъ нравственнаго самосознанія.

ческой природы. Это отрицаніе *возбуждаетъ непріятное чувство* приниженія нашего эгоистическаго „я“. Но то, что принижаетъ эгоизмъ нашей чувственной природы, вызываетъ въ насъ уже *пріятное* чувство высочайшаго уваженія къ себѣ. Однако пріятное *чувство уваженія къ нравственному закону* не эвдемонистическаго или сенсуалистическаго характера[1]), такъ какъ оно обязано своимъ происхожденіемъ не чувственности, а исключительно представленію закона, т. е. дѣятельности чистаго разума[2]). Итакъ, только посредствомъ чувства уваженія къ нравственному закону представленіе этого послѣдняго производитъ моральное вліяніе на волю человѣка.

Но объясненіе *происхожденія* чувства уваженія къ нравственному закону изъ представленій ума у Канта оказывается неудовлетворительнымъ. Чувство уваженія, по нему, произведено представленіемъ закона или умомъ и притомъ затѣмъ, чтобы это чувство помогало самому же уму исполнять его требованія. Но если умъ въ состояніи производить чувство, слѣдовательно, обладаетъ уже извѣстною силою или волею, то почему же онъ прямо самъ не можетъ исполнять своихъ требованій безъ помощи чувства, тѣмъ болѣе, что его требованія совершенно противоположны всякимъ чувствамъ, какъ проявленіямъ чувственности. Но, съ другой стороны, если чувство уваженія къ нравственному закону, по Канту, относится къ категоріи пріятныхъ чувствъ, то какъ же оно можетъ не принадлежать чувственности, тѣмъ болѣе, что самъ Кантъ всякія чувства, пріятныя и непріятныя, одинаково относитъ къ чувственности. Наконецъ, какимъ образомъ чувство уваженія можетъ сдѣлаться нравственнымъ мотивомъ, опредѣляющимъ человѣческую волю къ дѣятельности, если всякое чувство, по мнѣнію самого Канта, есть нѣчто чувственное и потому совершенно противно нравственному закону?

При такомъ объясненіи происхожденія чувства уваженія къ нравственному закону, какъ единственнаго нравственнаго мотива, Кантъ не могъ изгнать изъ этики и того *эвдемонизма*, который, подъ различными видами, господствовалъ въ предшествовавшей ему нравственной философіи. Вѣдь уваженіе къ закону не иначе возникаетъ въ насъ, какъ

[1]) „Kritik der praktischen Vernunft“, s. 88—100.
[2]) Ibid. s. 79, 83, 91.

вслѣдствіе тѣхъ *пріятныхъ* движеній нравственнаго чувства, которыми сопровождается исполненіе требованій закона. Если бы съ чувствомъ уваженія къ нравственному закону не соединялось пріятное чувство, внутреннее удовлетвореніе при исполненіи его требованій, то было бы совершенно не понятно, какъ оно могло бы быть и мотивомъ для нравственной дѣятельности. Вѣдь уваженіе только въ томъ случаѣ становится мотивомъ къ осуществленію того, что уважается, когда соединяется съ большимъ или меньшимъ *сочувствіемъ* къ предмету своего уваженія.

Эвдемонизмъ, въ *нравственномъ* значеніи этого слова, является, собственно говоря, неотдѣлимымъ элементомъ человѣческой нравственности. Если подъ эвдемонизмомъ разумѣть эгоистическое исканіе психо-физическихъ удовольствій, грубыхъ и утонченныхъ, то, очевидно, мы чужды такого эвдемонизма. Если же подъ эвдемонизмомъ разумѣть пріятныя ощущенія, всегда сопровождающія законосообразную и цѣлесообразную дѣятельность нашу, то подобный эвдемонизмъ не отдѣлимъ отъ человѣческаго существа. Человѣкъ не есть только мысль и воля, но и чувство, онъ всегда будетъ ощущать пріятныя или непріятныя ощущенія отъ своей дѣятельности. Вопросъ только въ томъ, какія пріятныя чувствованія для него желательны и требуются его душею. Поэтому можетъ ли имѣть въ нашихъ глазахъ цѣну даже какой-нибудь самоотверженный поступокъ, если совершитель его не испыталъ никакого внутренняго удовольствія, никакой радости за торжество добра? Кантъ забылъ то важное обстоятельство, что испытываніе удовольствія, радости, душевнаго мира при совершеніи добра, есть законъ нашей же природы, и потому жажда этихъ отрадныхъ душевныхъ состояній есть дѣло естественное и неизбѣжное для всякой нравственно-разумной личности. Всякое „дѣло“—говоритъ апостольскій мужъ, св. *Ерма*—„есть удовольствіе человѣку, если онъ дѣлаетъ его съ пріятностію“. Раскрывая мысль о различныхъ видахъ порочныхъ наслажденій, пастырь Ерма продолжаетъ: „совершая добрыя дѣла, люди тоже получаютъ удовольствія, но чистыя, и тоже находятъ въ нихъ сладость для себя“ [1]). Самъ Спаситель, призывая Своихъ послѣдователей къ высо-

[1]) См. Писанія мужей апостольскихъ. Перев. о. *Преображенскаго*. Москва, 1862 г., стр. 300

кимъ подвигамъ добра и правды, конечно, не напрасно называетъ ихъ *блаженными*, если они подъемлютъ на себѣ эти подвиги (Мѳ. 5, 3—12). И ап. Іаковъ называетъ добродѣтельныхъ людей „*блаженными* въ ихъ дѣйствованіяхъ“ (Іак. 1, 25). Вотъ почему у истинныхъ христіанъ исполненіе нравственнаго закона сопровождается пріятнымъ чувствомъ удовольствія. „По внутреннему человѣку“,—говоритъ ап. Павелъ,—„нахожу удовольствіе въ законѣ Божіемъ“ (Рим. 7, 22). Ратуя противъ своихъ предшественниковъ—эвдемонистовъ, Кантъ, очевидно, ударился въ противоположную крайность.

Съ точки зрѣнія ученія Канта, всякое вниманіе къ личному счастію, при стремленіи къ добродѣтели, уже не нравственно [1]). Но противъ этого ученія горячо протестуетъ человѣческое сердце. Не напрасно же Богъ положилъ въ сердце человѣка неискоренимое побужденіе ко всему доброму, высокому и прекрасному! Нѣтъ, добродѣтель и счастіе не исключаютъ другъ друга. Конечно, добродѣтель не всегда совпадаетъ съ счастьемъ; слишкомъ часто путь добродѣтели бываетъ путемъ тернистымъ, исполненъ скорбей, страданій и лишеній; но, въ концѣ концовъ, мы вѣримъ и надѣемся, онъ окончится вполнѣ благополучно и счастливо,—и это счастіе есть естественное слѣдствіе и вѣнецъ добродѣтели.

Да и самъ Кантъ, лишивъ добродѣтель ея благороднѣйшаго спутника—блаженства нравственнаго, изъ опасенія, конечно, подчинить ее грубому эвдемонизму, къ изумленію, ищетъ блаженства, какъ награды за добродѣтель на небѣ [2]). Только ожидаемая имъ награда крайне сомнительнаго свойства, такъ какъ она не составляетъ естественнаго слѣдствія добродѣтели и не состоитъ, прежде всего, въ субъективныхъ благахъ, но навязывается ей механически, извнѣ, и состоитъ исключительно во внѣшнихъ благахъ—во внѣшнемъ порядкѣ міра, соотвѣтствующемъ не вознагражденнымъ на землѣ заслугамъ добродѣтели. Въ виду указанной *непослѣдовательности* Канта, весьма удачно Шопенгауэръ иронизируетъ по поводу его морали, которая сначала такъ равнодушно относится ко всякой наградѣ, а потомъ протягиваетъ за нею руку, чтобы получить на водку“ [3]).

1) *Катрейнъ*. „Die katholische Weltanschauung“, s. 500—501.
2) Kr. d. pr. Vern., s. 128, 130—131, 148—149.
3) *Катрейнъ*. ibid, s. 501.

Несостоятельная съ формально-логической стороны, автономная мораль Канта несостоятельна и въ своихъ послѣднихъ выводахъ. По Канту недостойно человѣка подчиняться приказаніямъ кого-либо другого, хотя бы этотъ другой былъ Самъ Богъ. Въ сущности это ученіе его о нравственной автономіи представляетъ изъ себя ничто иное, какъ возведенный въ принципъ *анархизмъ*, какъ *отрицаніе всякаго авторитета, возвышающагося надъ человѣкомъ*. Въ самомъ дѣлѣ, кто утверждаетъ, что никто не можетъ обязывать насъ къ чему-либо, кромѣ насъ самихъ, что всякая обязанность должна исходить только отъ насъ самихъ, тотъ въ корнѣ уничтожаетъ всякій божественный и человѣческій авторитетъ и провозглашаетъ именно анархизмъ. Поэтому принципъ нравственной автономіи лучше бы назвать безнравственнымъ принципомъ автономіи. Автономная мораль Канта только потому и могла найти столькихъ приверженцевъ, что льститъ самолюбію человѣческому, даже просто боготворитъ человѣка, объявляя его самостоятельнымъ законодателемъ, не отвѣтственнымъ предъ Высочайшимъ существомъ. Впрочемъ, въ настоящее время эта мораль почти всѣми оставлена, какъ основанная на совершенно несостоятельной теоріи познанія. Оставлена она и потому, что Кантъ оперируетъ въ своей морали съ понятіями о Богѣ и безсмертіи, а это для нашего прогрессивнаго вѣка слишкомъ благочестиво и супранатуралистично.

Но хотя Кантъ постулируетъ бытіе Бога и безсмертіе души, однако его моральная автономія рѣшительно противорѣчитъ духу христіанства. Вочеловѣчившійся Сынъ Божій, нашъ Господь и Учитель говорилъ о Себѣ: „Я сошелъ съ небесъ не для того, чтобы творить волю Мою, но волю пославшаго Меня Отца“ (Іоан. 6, 38). Онъ же научилъ Своихъ учениковъ молиться: „да будетъ воля Твоя и на землѣ, какъ на небѣ“ (Мѳ. 6, 10; Лук. 11, 2). А современные автономисты возстаютъ въ своемъ невѣроятномъ и безумномъ высокомѣріи противъ авторитета Самого Бога, объявляя всякое подчиненіе Ему не нравственнымъ и даже оскорбительнымъ для человѣческаго достоинства. Взглядъ Канта на нравственную автономію содержитъ въ себѣ и долю правды, но искаженную до неузнаваемости. Осуществленіе въ жизни нравственнаго порядка составляетъ истинное до-

стоинство и величіе человѣка, это дѣло его собственной свободы. Никто не можетъ сдѣлать человѣка нравственно добрымъ помимо его желанія. Чтобы внѣшній авторитетъ могъ добровольно обязывать насъ къ чему бы то ни было, мы должны напередъ имѣть понятіе о добромъ и зломъ и быть увѣрены, что добро надобно творить, а зла избѣгать и т. д. До сихъ поръ все правильно. Но спрашивается: откуда же получается нами понятіе о добромъ и зломъ, откуда убѣжденіе, что мы должны стремиться къ первому и отвращаться отъ послѣдняго и проч.? Какъ вся наша природа есть дѣло премудрости и всемогущества Божія, такъ въ частности и нашъ разумъ, со всѣми его способностями, склонностями и познаніями, есть дѣло божественной мудрости и силы, есть отображеніе божественнаго разума. Въ этомъ смыслѣ говоритъ Псалмопѣвецъ: „яви намъ свѣтъ лица Твоего, Господи!“ (Пс. 4, 7). Сказанное о разумѣ особенно относится къ естественному нравственному закону, написанному въ сердцахъ всѣхъ людей. Какъ носящій въ себѣ всѣ признаки своего божественнаго происхожденія, этотъ законъ въ извѣстномъ смыслѣ есть выраженіе внутри насъ воли Самого Творца. Поэтому мы далеко не автономны, подчиняясь, по самой природѣ своей, съ первой минуты бытія закону Божію. Если, съ точки зрѣнія автономной морали, наше подчиненіе своему разуму нравственно, то тѣмъ болѣе должно быть таковымъ наше подчиненіе Разуму безконечному [1]).

XVIII.

Этика современнаго индивидуализма.

Характерной чертой нашего времени является необыкновенное развитіе *чувства сознающей себя личности,* которое даетъ о себѣ знать при всякомъ, даже самомъ незначительномъ, давленіи на нее со стороны. Современный человѣкъ хочетъ жить и дѣйствовать по своей волѣ, а не по чужой

[1]) *Катрейнъ.* „Die katholische Weltanschauung“, s. 454—457; 535—536.—См. о морали Канта: *И. В. Поповъ.* „Критика ученія Канта объ основахъ нравственности“. „Богослов Вѣст.“ 1897 г. январь и мартъ. *І. Л. Янышевъ.* „Православно-христіанское ученіе о нравственности“, стр. 254—262. *Проф. Д. П. Миртовъ.* „Нравственная автономія по Канту и Ницше“ „Христ. Чт.“, 1905 г. апрѣль.

указкѣ. Этою же чертою отличается и моральное настроеніе нашего общества. Современный *этическій индивидуализмъ* отстаиваетъ моральное право личности на независимое самоопредѣленіе въ области нравственной жизни. Наиболѣе яркимъ и вліятельнымъ представителемъ этическаго индивидуализма въ наше время является *Фридрихъ Ницше*, котораго многіе за это называютъ „властителемъ думъ", захватывающихъ и волнующихъ человѣческую *личность* глубоко и сильно.

Этотъ „анархистъ въ области морали", какъ называютъ его нѣкоторые, оказалъ сильное вліяніе на *символическое* литературное творчество новѣйшаго времени. Сочиненія *Гауптмана*, *Ибсена*, *Пржибышевскаго Мережковскаго*, *Максима Горькаго*, *Леонида Андреева* и мн. др. носятъ на себѣ отпечатокъ этико-индивидуалистическихъ воззрѣній Ницше [1]). И представители, такъ-называемаго, *декадентства* имѣютъ несомнѣнную связь съ этимъ „великимъ декадентомъ", такъ какъ въ Ницше выразилось именно все то великое и могучее, что заключается въ декадентствѣ [2]). Ницше осмыслилъ декадентское движеніе, давъ философскую подкладку индивидуалистическимъ тенденціямъ этого движенія [3]). Вся его философія есть страстный, болѣзненный крикъ человѣческой личности, которую душитъ современный строй цивилизованной европейской жизни, начиная отъ деспотическаго принципа большинства голосовъ въ парламентаризмѣ и машинообразнаго раздѣленія труда въ экономической области и кончая пріютами и богадѣльнями, гдѣ подстригаютъ всѣхъ подъ одну гребенку и одѣваютъ въ одинаковыя платья. Этотъ именно смыслъ имѣетъ, съ одной стороны, возмущеніе Ницше современнымъ „демократическимъ движеніемъ" и „стадностію" *человѣческаго* общества, съ другой—устремленіе его къ чисто декадентскому идеалу „сверхчеловѣка" (Uebermensch)—этого великолѣпнаго, чудовищнаго „человѣка—звѣря", который смѣло дерзаетъ на все, и чѣмъ сильнѣе это дерзновеніе, тѣмъ болѣе „красоты" въ его поведеніи. По

---

[1]) См. нашу книгу „Современное декаденство и христіанство", стр. 24—28; 33—34; 43—51.

[2]) См. „Научное Обозрѣніе" 1901 г № 3, стр. 266.

[3]) *П. Струве*. „Современная анархія духа и ея философъ Фридрихъ Ницше". „Вѣра и Разумъ" 1900 г, № 4, стр. 163.

своему величію и красотѣ сверхчеловѣкъ для будущаго человѣчества то же, что божество для современнаго [1]). Между нимъ и обыкновеннымъ человѣкомъ разница такъ же велика, какъ между человѣкомъ и обезьяной, почему Ницше называетъ его „разумомъ земли“ [2]). „Я учу васъ познавать сверхчеловѣка“—проповѣдуетъ Заратустра [3]). Ни у одного философа-индивидуалиста новѣйшаго времени, не говоря уже о прежнихъ временахъ,—вообще мало благопріятствовавшихъ культу обожающей себя личности, ни у кого протестъ человѣческой индивидуальности противъ всякихъ стѣсняющихъ ее путъ не достигъ такой силы, какъ въ идеѣ Ницше о сверхчеловѣкѣ,—этой центральной идеѣ всей его философіи. По словамъ его сестры *Елизаветы Ферстеръ-Ницше*, его съ самыхъ малыхъ лѣтъ занимало все сверхчеловѣческое. Грандіозный образъ сверхчеловѣческаго существа постоянно виталъ предъ его духовнымъ взоромъ. На протяженіи всемірной исторіи не разъ встрѣчались ему такія существа, которыя, съ его точки зрѣнія, проявляли максимумъ сверхчеловѣческаго энергизма. Ницше готовъ былъ восхищаться даже такими историческими типами сверхчеловѣка, какъ извѣстный „изверга-развратникъ“ *Цезарь-Борджія* [4]) и *Наполеонъ I*—этотъ „синтезъ безчеловѣчности и сверхчеловѣчности“; въ нихъ онъ видѣлъ высшія формы проявленія самодержавной человѣческой личности, горячо вооружающейся противъ всякаго своего закабаленія [5]).

Человѣкъ, по Ницше, долженъ подобно льву стать могучимъ и сильнымъ, не признающимъ надъ собой никакой власти чешуйчатаго дракона: „ты долженъ“ [6]). Объявляя себя

[1]) Такъ говор. Заратустра, ч. 1. О дарящ. добродѣт. § 3, стр. 67.

[2]) Тамъ же, ч. 1. § 3, стр. 6.

[3]) Тамъ же, о выст. человѣк., § 3, стр. 241.

[4]) Онъ 22 лѣтъ отъ роду убилъ родного брата съ цѣлью грабежа, изнасиловалъ родную сестру, обманнымъ образомъ убилъ политическаго соперника, зарѣзалъ, чрезъ посредство наемныхъ убійцъ, нѣсколькихъ дѣтей и, наконецъ, вмѣстѣ съ отцомъ своимъ, папою *Александромъ VI*, устраивалъ въ папскомъ дворцѣ такія оргіи, отъ которыхъ приходили въ ужасъ даже итальянцы того времени (*Е. Тарле*, „Ницшеанство“. „Вѣст. Европы“ 1901 г., стр. 729. Ср. *Тихонравовъ* Ницше и Достоевскій“. „Богосл. Вѣстникъ“ 1902 г. т. II, стр. 513).

[5]) *Л. Штейнъ* „Ф. Ницше и его философія“. „Міръ Божій“ 1888 г. ноябрь, стр. 70—71.

[6]) „Also sprach Zarathustra“. Leipzig, 1904, s. 34.

аморалистомъ, стоящимъ по ту сторону добра и зла, онъ заявляетъ: „мы переступаемъ мораль“ [1]), Однако при всемъ своемъ протестующемъ скептицизмѣ, Ницше, какъ горячій искатель правды и добра, никогда не могъ отдаться совершенно въ плѣнъ моральнаго всеотрицанія. Въ область этики онъ вноситъ и нѣчто положительное, новое—именно духъ *индивидуализма*, который для его этики является настолько же характернымъ, насколько для нравственной философіи Канта отличительной чертой является ея *интеллектуализмъ*.

Съ этой, чисто индивидуалистической, точки зрѣнія Ницше, прежде всего, признаетъ *условность* моральныхъ нормъ, ихъ подвижность и измѣнчивость. „Бывали другія времена, и иное считалось зломъ и добромъ“,—говоритъ Заратустра [2]). „Многое, что у одного народа называлось добромъ, у другого называлось позоромъ“ [3]). Отсюда открывается полная *субъективность* моральныхъ началъ: „мораль это“—по словамъ Ницше—„языкъ аффектовъ“ [4]). Моральныя нормы не имѣютъ и не могутъ имѣть никакого объективнаго, безусловнаго и, слѣдовательно, общеобязательнаго значенія. „Нѣтъ никакихъ вѣчныхъ фактовъ такъ же, какъ нѣтъ абсолютныхъ истинъ“, но „все есть временная являемость“ [5]). „Все въ потокѣ“,—говоритъ Заратустра,—„все добро и зло“ [6]). Разъ ничего нѣтъ непреходящаго, истиннаго, то все позволено [7]). Выборъ того или иного нравственнаго правила дѣло личнаго усмотрѣнія. „Слѣдуй за собой“—вотъ девизъ ницшеанскаго индивидуализма [8]). Каждый имѣетъ право создавать свою собственную мораль. Человѣкъ въ правѣ свободно относиться къ тѣмъ понятіямъ о добрѣ и злѣ, какія онъ получилъ въ качествѣ приданаго еще съ колыбели [9]).

Но выходя изъ такого признанія *полной* условности и субъективности моральныхъ нормъ, можно послѣдовательно

---

[1]) „Ienseits von Gut und Bose“, S. 23.
[2]) Also spr. Zar., s. 54.
[3]) Ibid., s. 84.
[4]) Ienseits von gut und Böse, s. 106.
[5]) Человѣч. слишк. человѣч. Werke, II, 19.
[6]) Also spr. Zar., s. 293.
[7]) Ibid., s. 397.
[8]) Ibid., s. 92.
[9]) Ibid., s. 283.

придти къ отрицанію какой бы то ни было морали. Если нѣтъ объективныхъ, обязательныхъ нормъ для всѣхъ и каждаго, то ихъ нѣтъ и для немногихъ индивидуумовъ, ихъ нѣтъ даже для одного. А между тѣмъ Ницше допускаетъ еще существованіе *личной* морали, обязательной только для одного, какъ будто не замѣчая того, что своимъ отрицаніемъ всякихъ моральныхъ нормъ онъ отрицаетъ и личную мораль.

Ницшеанскій аморализмъ, подкапывающійся подъ основы морали, не безъ основанія связывается съ критической философіей *Канта*. Кантовская критика человѣческаго познанія раскрыла все его несовершенство, которое заключается не въ какихъ-либо внѣшнихъ и случайныхъ причинахъ, а въ самой организаціи нашей духовной природы. Человѣку доступна лишь *феноменальная* сторона существующаго; міръ *ноуменовъ*, или бытіе въ себѣ, составляетъ искомое, которое никогда не будетъ найдено. Не только внѣшнія чувства, но и самый разумъ человѣка съ его законами, идеями и категоріями разсудка—имѣютъ лишь субъективное значеніе. Отсюда условность, относительность всѣхъ человѣческихъ понятій и нормъ, въ томъ числѣ и нормъ моральныхъ [1]),—условность, признаваемая, какъ мы сейчасъ видѣли, и индивидуалистической философіей Ницше.

Далѣе, съ точки зрѣнія того же своего этическаго индивидуализма, Ницше отстаиваетъ независимую ни отъ кого и ни отъ чего *свободу* человѣческой личности. Онъ столь высоко цѣнитъ такую свободу (психологическую или эмпирическую), что готовъ даже приписать ей абсолютное значеніе, независимо отъ ея содержанія.

Но, признавая абсолютное значеніе такого рода свободы, Ницше въ то же время ошибочно ограничиваетъ ее лишь однимъ отрицательнымъ моментомъ—независимостью ни отъ кого и ни отъ чего бы то ни было. Съ точки зрѣнія ницшеанскаго индивидуализма, всякое подчиненіе есть уже униженіе личности, будетъ ли оно свободное или вынужденное. А между тѣмъ добровольный отказъ личности отъ своей воли, во имя какого-либо высшаго принципа, тоже есть проявленіе свободы, можетъ быть, даже болѣе высокое, чѣмъ отказъ

---

[1]) *П. Левитовъ.* „Современный аморализмъ и его виды". Рязань, 1911 г., стр. 3—4.

отъ подчиненія этому принципу. Всякія „ограниченія свободной воли",—говоритъ проф. *П. И Линицкій*,—„не уничтожаютъ ея, а только стѣсняютъ. Да, ограниченія эти перестаютъ быть таковыми, коль скоро совпадаютъ съ добровольными нашими хотѣніями, такъ, напр., обязанность не есть уже принужденіе, какъ скоро самъ я хочу того, что велитъ мнѣ обязанность" [1]). Такимъ образомъ, индивидуалистическія сужденія Ницше о свободѣ содержатъ въ себѣ внутреннее противорѣчіе: съ одной стороны, провозглашается принципъ полной свободы, съ другой,—замѣчается скрытое ограниченіе ея.

Это же противорѣчіе надобно отмѣтить и въ сужденіяхъ Ницше о *моральныхъ правахъ человѣческой личности*, отстаиваемыхъ имъ вмѣстѣ съ свободой. По воззрѣнію Ницше, существуетъ столь рѣзкое различіе въ обладаніи личностью этими правами, что, такъ называемые, „господа", „львиныя натуры" являются самоцѣлью, а „рабы", „толпа" разсматриваются, какъ пассивное орудіе, какъ своего рода пьедесталъ для возвеличенія этихъ „горнихъ породъ человѣчества" [2]). „Таковы", —говоритъ Ницше,—„жадныя до свѣта вьющіяся растенія на островѣ Явѣ, извѣстныя подъ названіемъ *Sipo Matador*; они своими вѣтвями обнимаютъ дубъ до тѣхъ поръ, пока, наконецъ, поднявшись надъ нимъ, но, опираясь на него, въ свободномъ свѣтѣ не распустятъ своего вѣнца" [3]). Итакъ, Ницше, съ одной стороны, защищаетъ моральныя права личности, съ другой,—проповѣдуетъ этическое неравноправіе ея.

Индивидуалистическіе принципы ницшеанской морали, несостоятельные съ формально-логической точки зрѣнія, несостоятельны и въ своихъ основаніяхъ. Такъ, для своей антитезы „рабовъ" и „господъ" Ницше находитъ основанія въ антропологіи и біологіи, которыя говорятъ о *коренномъ* различіи *расъ* и природномъ, *кастовомъ* строѣ общества. Появленіе высшихъ породъ человѣчества обусловливается у него дарвиновскими законами естественнаго подбора и наслѣдственной передачи свойствъ. Какъ видимъ, Ницше явно

---

[1]) „О свободѣ воли". „Труды Кіев. дух. Академіи" 1905 г., янв., стр. 27.

[2]) Ср. *Риль*. „Фр. Ницше, какъ художникъ и мыслитель". Перев. Спб. 1898 г., стр 116, 122 и др.

[3]) „Jenseits von Gut und Böse", s. 236, § 258.

сводитъ свою индивидуалистическую этику къ этическому натурализму. „Природа“,—говоритъ Заратустра,—„есть единственный авторитетный Законодатель“ [1]).

Но едва ли удовлетворительны попытки такого чисто эмпирическаго обоснованія морали. „Отъ законовъ, управляющихъ дѣйствительною жизнію людей и даже цѣлой вселенной“,—говоритъ *Н. Г. Городенскій*—„нѣтъ непосредственнаго перехода къ тому, *какъ* мы должны поступать, если мы только не примышляемъ здѣсь втихомолку аргументовъ, совсѣмъ выходящихъ изъ области данныхъ фактовъ и законовъ“ [2]). Выводимые изъ данныхъ опыта моральные принципы, какъ и всѣ вообще опытныя обобщенія, всегда будутъ отличаться несвойственною имъ, какъ именно принципамъ, условностію и гипотетичностію. Между тѣмъ Ницше ссылаясь на антропологію и біологію, старается придать принципамъ своей индивидуалистической этики безусловное и общеобязательное значеніе. Столь же наивна мечта создать новый усовершенствованный *біологическій* типъ человѣка въ нравственной области. По справедливому замѣчанію *Бердяева*, Ницше „не могъ понять, что утвержденіе и осуществленіе „я“, его жажду безконечнаго могущества и совершенства, не только нельзя мыслить біологически, но и вообще эмпирически,—что тутъ необходимо постулировать сверхъ-эмпирическій идеальный міръ“ [3]).

Если теперь обратить вниманіе на приложимость морально-индивидуалистическихъ принциповъ къ дѣлу, то они тотчасъ окажутся прямо несообразностію; потому что примѣненіе ихъ къ общественной жизни обязательно приведетъ къ полной анархіи, совпадающей съ деспотизмомъ. Многія личности, преслѣдуя только свои особенныя цѣли и интересы, представятъ лишь зрѣлище какой-то нескончаемой и безсмысленной борьбы, зрѣлище „войны всѣхъ противъ всѣхъ“ (bellum omnium contra omnes) [4]), гдѣ каждый—

---

[1]) Also spr. Zar., s. 212.

[2]) *Н. Городенскій*. „Нравственное сознаніе человѣчества“. Серг. Лавра. 1903 г, стр. 146

[3]) „Эмпирическая проблема въ свѣтѣ философскаго идеализма. Проблемы идеализма“, стр. 124—125.

[4]) См. *Риль* „Фр Ницше, какъ художникъ и мыслитель“. Перев. Венгерова. Спб. 1898 г., стр. 109.

чѣмъ талантливѣе, умнѣе и сильнѣе, тѣмъ болѣе будетъ преслѣдовать свое особенное, какъ единственно цѣнное и важное, все же другое и всѣхъ другихъ превращая только въ средство и орудія своего эгоизма, какъ это мы видимъ въ царствѣ животныхъ и очень часто среди людей, когда безнравственное становится преобладающимъ.

Ницше говоритъ, что эта взаимная борьба за власть (за волю къ могуществу [1]), хотя и ограничиваетъ личную свободу каждаго, однако въ то же время содѣйствуетъ выработкѣ сильныхъ, могучихъ натуръ. Но на дѣлѣ сильныя личности, стремящіяся къ полнѣйшей свободѣ своего самоопредѣленія, во взаимной борьбѣ только растрачиваютъ всѣ свои силы на противодѣйствіе другимъ личностямъ, тоже стремящимся къ своей независимости. Въ результатѣ этого можетъ получиться скорѣе измельчаніе высшихъ человѣческихъ типовъ, чѣмъ повышеніе ихъ. Тѣмъ болѣе возможно подобное явленіе, что индивидуалистическая этика обособляетъ человѣческую личность отъ всѣхъ другихъ личностей, благодаря чему ея стремленія постепенно теряютъ свою силу и мощь, и она обрекается на медленную смерть. Эта печальная развязка ускоряется, когда личность, оставшись сама съ собой и, вышедши на просторъ индивидуалистическаго безудержа, подпадаетъ исключительному вліянію своихъ собственныхъ стихійныхъ силъ. Дѣло въ томъ, что въ человѣкѣ, подъ маленькимъ слоемъ сознательной жизни души, разстилается цѣлый океанъ безсознательной, инстинктивной жизни. Вышедши на широкій просторъ, эти инстинкты уносятъ въ своемъ бурномъ и дикомъ стремленіи и самого субъекта. Живая личность, въ борьбѣ съ бушующими противоположными страстями и влеченіями, раскалывается, распадается, и ей приходится испытывать страшное, мучительное до боли чувство раздробленности, разлада своей души, рождающее въ свою очередь необычайную усталость и изнуреніе.

Тѣмъ не менѣе, ошибочно было бы смотрѣть, вслѣдъ за Гартманомъ, на этическій индивидуализмъ Ницше, какъ

[1]) Стремленіе къ власти и могуществу, по нему, есть единственное въ мірѣ божество (Der Wille zur Macht § 462, 13. XV, 472). Оно заложено въ человѣческую природу. „Жизнь есть воля къ власти“ (Ienseits von Gut und Böse, s. 229—230).

на совершенно ненормальное, патологическое явленіе [1]). Напротивъ, онъ является симптомомъ грядущаго оздоровленія и освѣженія современной моральной атмосферы [2]), проникнутой, съ одной стороны, духомъ *мѣщанства*, съ другой —духомъ жесткаго *номизма*.

Современный индивидуализмъ возникъ на почвѣ недовольства личности существующимъ укладомъ *мѣщанской* морали, дѣлающимъ людей слабыми, безвольными существами. „Вы сдѣлались меньше“,—обращается Заратустра къ этимъ людямъ,—„вездѣ я вижу болѣе низкія ворота; подобные мнѣ, пожалуй, пройдутъ въ нихъ, но только согнувшись“ [3]). „Вы все мельчаете, вы мелкіе люди! Вы крошитесь, любящіе пріятное“ [4]). Я иду среди этихъ людей“—продолжаетъ Заратустра,—„и дивлюсь: они *измельчали*, и приводитъ ихъ къ этому ихъ *ученіе о счастіи и добродѣтели*.. *Добродѣтелью* они называютъ то, что дѣлаетъ ручнымъ и скромнымъ... Они, вѣдь, и въ добродѣтели своей скромны, ибо ищутъ благополучія. А съ благополучіемъ могутъ мириться лишь скромныя добродѣтели“ [5]). Изъ существующихъ типовъ мѣщанской морали, вытравляющей всѣ свойства сильной натуры, Ницше въ особенности критикуетъ *утилитаризмъ* во всѣхъ его видахъ. Утилитаризмъ стремится устранить изъ жизни человѣка всякое безпокойство. Между тѣмъ, по Ницше, „великое безпокойство“ содуйствуетъ повышенію человѣческаго типа [6]). Утилитаристы ищутъ въ нравственности, какъ будто только хорошаго мирнаго сна. „Блаженны эти сонливые“,—говоритъ Заратустра,—„ибо они должны скоро заснуть“ [7]).

Еще болѣе вооружается Ницше противъ господства суроваго *номизма* въ области современной этики, нерѣдко принимающей характеръ сухого юридическаго кодекса съ

---

[1]) *E. Hartmann.* „Ethische Studien“. Leipzig, 1898, s. 63.

[2]) *Е. Лозинскій.* „Современныя этическія исканія“. „Образованіе“. 1904 г., сент., стр. 46.

[3]) „Такъ говор. Заратустра“, ч. III. Объ уменьшающейся добродѣтели § 1, стр. 144.

[4]) Тамъ же, ч. I, § 5, стр. 10.

[5]) Also spr. Zarath. s. 247—248.

[6]) Ienseits von Gut und Bose, s. 180.

[7]) Also spr. Zar., s. 40.

самой мелочной регламентаціей всего нравственнаго поведенія человѣка. Люди руководятся въ жизни не духомъ христіанской нравственности, основанія которой залегаютъ въ глубинѣ ихъ собственной природы, а бездушными формулами, навязанными имъ механически, извнѣ. Ницше выражаетъ справедливое желаніе, чтобы добродѣтель была, такъ сказать, выводомъ изъ внутренней сущности (das Selbst) человѣка: „пусть будетъ ваша добродѣтель,"—говоритъ онъ, —„ваше *само*, а не нѣчто чужое, не кожа, не одѣяніе" [1]).

Осуществленіе справедливыхъ требованій, выдвинутыхъ индивидуалистическою этикою Ницше противъ тиранніи, такъ называемой, традиціонной „нравственности нравовъ" (Sittlichkeit der Sitten), можетъ лишь способствовать возрожденію въ современной жизни христіанской нравственности, стоящей также за моральныя права человѣческой личности [2]). Въ этихъ своихъ требованіяхъ Ницше такъ близокъ къ христіанству, что приходится только удивляться и жалѣть, что этотъ великій умъ, больно ударившись о пошлость современной ему дѣйствительности, отскочилъ и пролетѣлъ прямо *по ту сторону добра и зла*, не замѣтивъ красоты и величія истинно-христіанскаго ученія. Нужно думать, что Ницше совсѣмъ незнакомъ былъ съ духомъ истиннаго христіанства, а принялъ за христіанство тотъ его суррогатъ, который представляютъ взгляды и дѣла людей, считающихся христіанами, на самомъ же дѣлѣ язычниковъ [3]). Вотъ почему, къ сожалѣнію, Ницше не только не является союзникомъ христіанства, но и сильно нападаетъ на его этику, несправедливо называя ее *рабскою* моралью и отождествляя или съ чувствительно-сентиментальною моралью

---

[1]) Also sprach Zarath. s. 136. Ср. *Геффдингъ*. „Философскія проблемы", стр. 114—115.

[2]) См. проф.-прот. *Е. Аквилоновъ*. „Объ истинной свободѣ и нравственномъ долгѣ". Спб. 1905, стр. 26; Ср. *Sawicki*. „Wert und Würde der Persönlichkeit im Christentum". 1906; *А. Гарнакъ*. „Сущность христіанства". Москва, 1906 г., стр. 47; *Эвиль-Рамовичъ*. „Индивидуальность и прогрессъ". Спб. 1903 г., стр. 54—55; проф. *Е. Боброва*. „Изъ исторіи критическаго индивидуализма". Казань, 1898 г., стр 12 и др.

[3]) *Г. Григорьевъ*. „Ученіе Ницше о нравственности". „Вѣра и Разумъ" 1909 г., № 6, стр. 738—739.

состраданія и жалости, или же съ узко-ригористической моралью *суроваго астетизма* [1]).

Христіанская мораль, по словамъ Ницше, „не имѣетъ головы и состоитъ какъ бы только изъ сердца и подающихъ помощь рукъ". И онъ упрекаетъ эту мораль въ томъ, будто она, культивируя въ человѣкѣ одни пассивныя „женственныя" добродѣтели—мягкость, уступчивость, всепрощеніе,—въ то же время убиваетъ въ немъ активную, творческую энергію. „Зачѣмъ такъ мягко, такъ уступчиво? Къ чему такъ много отреченія, самоотреченія въ вашихъ сердцахъ?" — спрашиваетъ Заратустра [2]). По нему, всего болѣе надобно страшиться чувства состраданія, какъ слабости. Богъ умеръ, говоритъ онъ, и умеръ именно потому, что задохнулся отъ великаго состраданія къ людямъ [3]). Еще болѣе возстаетъ Ницше противъ христіанскаго аскетизма, понимая его въ смыслѣ самоуничтоженія человѣческой личности. Изъ него проистекаетъ, по его словамъ, пессимизмъ, отвращеніе ко всему, безволіе [4]). Аскетическая мораль это—ядъ, убивающій въ человѣкѣ все живое, сильное, могучее. Осуждая всѣ страсти, она, по Ницше, остается при однѣхъ „умаляющихъ" добродѣтеляхъ (die Verkleinernde Tugend) [5]).

Но христіанская этика, не укладывающаяся въ рамки ни той, ни другой морали, прежде всего, признаетъ не однѣ лишь страдательныя „женственныя" добродѣтели, но и активныя, „мужественныя". Для христіанина духовная мощь и мужество необходимы еще въ большей степени, нежели для сверхчеловѣка Ницше. Первому нужна сила для подавленія животныхъ инстинктовъ, такъ глубоко гнѣздящихся въ человѣческой природѣ, тогда какъ второй всецѣло отдается этимъ инстинктамъ. Первый долженъ господствовать надъ самимъ собою, второй—надъ другими; но борьба съ собою требуетъ большей интенсивности, и Ницше самъ признается въ этомъ [6]). Только активность и интен-

---

[1]) *Боборыкинъ.* „О ницшеанствѣ". „Вопр. фил. и психол." 1902 г., кн. IV, стр. 543.

[2]) Also sprach Zarathustra. Leipzig. 1904, s. 312.

[3]) Ibid, s. 379, 130.

[4]) Zur Genealogie der Moral, s. 90.

[5]) Also spr. Zar. s. 245.

[6]) Веселая Наука § 305, стр. 311.

сивность въ этомъ случаѣ христіанство никогда не смѣшиваетъ съ проповѣдуемою ницшеанствомъ *агрессивностію*, т. е. съ стремленіемъ къ захвату, насилію и жестокости. По справедливому замѣчанію *Гюйо*, „величайшая интенсивность жизни находится въ необходимомъ соотношеніи съ широчайшей экспансивностью", т. е. съ распространеніемъ, съ расходованіемъ жизни на другихъ. Мать, заботящаяся о своемъ ребенкѣ, посвящающая ему цѣлые дни, бодрствующая надъ нимъ по ночамъ, внимательная къ каждому его крику и малѣйшему жесту, отдающаяся ему всецѣло, готовая, въ случаѣ нужды, жертвовать для него собою,—такая мать несомнѣнно „активна", но „что въ ней агрессивнаго"? [1]). Между тѣмъ, Ницше, смѣшивая активность съ агрессивностію, говоритъ, что быть активнымъ значитъ нападать [2]). Если вѣрить Заратустрѣ, „война и мужество создали больше великихъ дѣлъ, чѣмъ любовь къ ближнему". Здѣсь именно мы встрѣчаемъ у Ницше пресловутую „переоцѣнку цѣнностей". Несправедливо и заявленіе Ницше, будто христіанскій аскетизмъ есть самоуничтоженіе личности. Напротивъ, онъ есть самоутвержденіе личности. По своему существу, аскетизмъ тождественъ съ индивидуализмомъ: то же углубленіе въ себя, та же самозамкнутость. Но этотъ христіанскій индивидуализмъ не только не стремится убить личность въ человѣкѣ, какъ это утверждаетъ Ницше, но еще содѣйствуетъ облагороженію ея, освобождая ее отъ узкаго себялюбія.

Упрекъ, брошенный Ницше по адресу христіанства, будто оно своимъ аскетизмомъ подавляетъ свободное развитіе человѣческой личности, тѣсно связанъ съ Кантовскимъ обвиненіемъ его въ *гетерономіи*, по которому недостойно человѣка подчиняться кому бы то ни было другому, кромѣ нравственнаго авторитета, хотя бы этотъ другой былъ *Самъ Богъ*. Ницшеанство въ этомъ случаѣ превозглашаетъ ничто иное, какъ абсолютную автономію Канта. Оно содержитъ въ себѣ, только въ другой формѣ, отрицаніе всякаго авторитета надъ человѣкомъ или принципъ *анархизма*.

Правда, человѣкъ свободенъ. Богъ далъ ему свободу

---

[1]) „Очеркъ морали". Собр. соч., т. III, стр. 258.

[2]) *Фулье*. „Ницше и имморализмъ", Спб 1905 г., стр. 102 и дал.

выбора, рѣшимости и самоопредѣленія, и Онъ ни къ чему не принуждаетъ его. Нравственность всегда есть собственное дѣло человѣка. Онъ можетъ не признавать надъ собою никакого внѣшняго авторитета, можетъ дѣлать зло, но онъ не въ правѣ его дѣлать. Онъ обязанъ повиноваться волѣ своего Создателя и богоустановленнымъ властямъ и быть отвѣтственнымъ предъ ними за свои дѣянія. Но намъ необходимо освѣтить идею человѣческой личности еще съ другой стороны. Здоровое, нормальное развитіе ея возможно лишь при условіи исполненія святой воли Божіей. Мы должны всегда помнить прекрасныя слова Премудраго: „бойся Бога и заповѣди Его соблюдай, потому что въ этомъ все (т. е. совершенство) для человѣка“ (Екклез. 12, 13). Кто, благодаря точному исполненію своихъ нравственныхъ обязанностей, становится добродѣтельнымъ человѣкомъ, тотъ дѣйствительно есть великая, достойная уваженія личность. Мы преклоняемся предъ его нравственнымъ величіемъ. Даже порокъ оказываетъ добродѣтели дань уваженія, прикрываясь ея одѣяніемъ. Истинно-добродѣтельный человѣкъ твердъ въ самомъ себѣ, и вслѣдствіе этого въ высокой степени независимъ отъ внѣшней природы. Онъ переноситъ нищету, лишенія, удары судьбы, преслѣдованія съ терпѣніемъ и преданностію волѣ Божіей. Онъ весь входитъ въ любовь Божію „и все почитаетъ за соръ, чтобы пріобрѣсть Христа“ (Филип. 3, 8). Поэтому никакія, самыя великія опасности и страданія не въ состояніи разрушить его счастіе. Онъ становится со временемъ независимымъ отъ своихъ собственныхъ влеченій и страстей, потому что подчиняетъ ихъ совершенно разуму. Откуда у насъ столько безпокойства, волненій и вражды? Ап. Іаковъ даетъ намъ отвѣтъ; ни откуда, какъ „отъ вожделѣній вашихъ воюющихъ въ членахъ вашихъ“ (Іак. 4, 1). Дѣйствительно, добродѣтельный человѣкъ—господинъ своихъ страстей, и поэтому въ сердцѣ его миръ, спокойствіе и невозмутимая радость. Вѣрно сказано въ Притчахъ: „не приключится праведнику никакого зла“ (Притч. 12, 21). Если есть на землѣ истинное счастіе, истинное величіе, то они заключаются въ нравственномъ величіи, въ совершенной добродѣтели [1]). Послѣ этого спра-

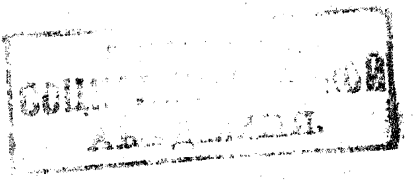
[1]) *Катрейнъ.* „Die katholische Weltanschauung“, s. 457—463.

ведливо ли упрекать христіанство въ томъ, будто оно стѣсняетъ свободное развитіе человѣческой личности? [1]).

Итакъ, къ самымъ печальнымъ моральнымъ выводамъ приходитъ и приходило человѣчество въ лицѣ лучшихъ своихъ представителей, предоставленное своимъ собственнымъ нравственнымъ силамъ и способностямъ. Очевидно, одного естественнаго внутренняго закона нравственности, въ его падшемъ, тѣмъ болѣе, состояніи, какъ для созданія идеала нравственной жизни, такъ и для осуществленія его,—недостаточно. Необходима, значитъ, для этого особая небесная помощь.

---

[1]) Подробнѣе объ индивидуалистической морали Ницше см. у *С. И. Знаменскаго*, „Современный индивидуализмъ въ этическомъ отношеніи“ (Богослов. Вѣстникъ“ 1906 г., декабрь). Кромѣ цитир. сочиненій о ницшеанствѣ назовемъ слѣдующія: *В. Преображенскаго*, „Фридр. Ницше. Критика морали альтруизма“ (Вопросы философ. и психологіи“, т. II, кн. 15); проф. *Н. Я. Грота*, „Нравствен. идеалы нашего времени. Фридр. Ницше и Л. Толстой“ („Вопросы филос. и психол.“, т. IV, кн. 16, 1893 г.); проф. *В. Г. Щеглова*, „Гр. Л. Н. Толстой и Фридр. Ницше“. Яросл. 1898 г.; *С. Левитскаго*, „Сверхчеловѣкъ Ницше и человѣкъ Христа“ („Богослов. Вѣстникъ“ 1901 г., іюль, авг. и сент.); *Евг. Трубецкого*, „Философія Ницше“. Москва 1904 г.; проф. *Д. П. Миртова*, „Нравственная автономія по Канту и *Ницше*“ („Христ. Чтеніе“ 1905 г., май); *П. Знаменскій*, „Сверхчеловѣкъ Ницше“ („Вѣра и Разумъ“ 1906 г., кн. 1—4); *В. Никольскаго*, „Ницше и имморализмъ“ (Правосл. Собесѣдн.“ 1906 г., январь и іюнь); *Alex. Tille* „Von Darvin bis Nietzsche. Ein Buch über Entwicklungsethik“. Leipz. 1896 г. и др.



ЗАМѢЧЕННЫЯ ОПЕЧАТКИ.

Стран.	*Строк.*	*Напечатано:*	*Слѣдуетъ:*
5	10 снизу	ἤθοσ	ἦθος
15	24—26 сверху	Такъ какъ—братства“ [2])	выбросить
33	2 снизу	В. Шеглова	В. Щеглова
52	8 —	отраду	отраву
131	20 сверху	συνειδήσεος	συνειδήσεως
—	15 снизу	συνειδήσεος	συνειδήσεως
137	15 —	συνειδήσεος	συνειδήσεως
140	17 —	Вильмаръ [1])	Вильмаръ [3])
—	—	Геккель [2])	Геккель [4])
147	8 —	Личности	личности
153	18 —	Законо́мъ	закономъ
163	11 —	„воплощеніемъ	воплощеніемъ
187	13 —	σιος	σώς
219	1 сверху	потомства [1])	потомства
—	10 —	подбору	подбору [1])