С. С. Арнольди.

Бахтин, Г. А.

СОВРЕМЕННЫЯ УЧЕНІЯ

О НРАВСТВЕННОСТИ

И

ЕЯ ИСТОРІЯ.

1947

БИБЛІОТЕКА
СОЦІАЛИСТИЧЕСКОЙ
АКАДЕМІИ.

С.-ПЕТЕРБУРГЪ.
Типографія Бусселя, Мытнинская набережная, № 9.
1903/4.

Львов 38"

Львов. 1959

ЦНБ

ВЧ20S
ЛАВ.

Нравственныя ученія.

Will. Edw. Hartpole Lecky: „History of European morals from Augustus to Charlemgne“ (1869).

I.

Новая книга Лекки.

Было время, когда наши московскіе славянофилы толковали о національной наукѣ. Ихъ подняли на смѣхъ, и въ сущности насмѣшники были правы: наука національности не имѣетъ. Но, изучая внимательно ученую литературу разныхъ народовъ, легко замѣтить, что фантастическое представленіе о національной наукѣ опиралось на недоразумѣніе. Поклонники формъ, славянофилы, и въ ученой литературѣ не различали формы отъ содержанія. Для нихъ наука отожествилась со способами ея литературнаго проявленія; подъ названіемъ науки они подразумѣвали не научныя истины, а книги, писанныя о наукѣ въ разныхъ странахъ, какъ подъ прославляемымъ или русскимъ духомъ, они подразумѣвали не прогрессъ русской мысли на полѣ истины и справедливости, а нѣкоторое собраніе оборотовъ рѣчи, стараго платья, ветхихъ зданій и книжныхъ обычаевъ. Съ ихъ точки зрѣнія, подобное смѣшеніе было совершенно понятно, а замѣняя слово *наука* словами *ученая литература*, можно согласиться, что замѣчаніе ихъ о національныхъ особенностяхъ ученыхъ литературъ разныхъ странъ не лишено мѣткости. Одна часть произведеній, от-

носящихся къ научнымъ предметамъ, пишется для всего цивилизованнаго міра, другая для ближайшихъ коллегъ, учениковъ и противниковъ автора. Произведенія послѣдняго рода неизбѣжно имѣютъ въ виду ту форму школъ и ту форму жизни и привычекъ ученыхъ, которая сложилась въ данной странѣ, даже въ данной мѣстности. Значительная часть французскихъ книгъ, которыя приходится отнести къ ученой литературѣ, немыслимы въ Германіи, такъ-какъ фразёрство, ихъ наполняющее, оттолкнуло бы отъ нихъ читателей: нѣмцы въ наукѣ не лишены фразёрства, но иного рода. За то и во Франціи немыслимы книги, въ родѣ изслѣдованій о психологіи Гартсена (Hartsen: Untersuchungen über Psychologie, 1869), написанныхъ въ формѣ примѣчаній къ чужому произведенію. Но и книги, имѣющія болѣе широкое значеніе, носятъ на себѣ неизбѣжно отпечатокъ литературныхъ традицій, въ которыхъ выросъ авторъ. Та самыя истины, которыя выскажетъ ученый на берегахъ Шпрэ въ систематической формѣ, со строгимъ раздѣленіемъ на параграфы, выльются въ Англіи и во Франціи въ формѣ болѣе свободной. Тамъ, гдѣ французскій писатель тщательно ограничится необходимымъ и позаботится о выставленіи на видъ основъ и результатовъ въ наиболѣе выпуклыхъ изрѣченіяхъ, англичанину и нѣмцу трудно будетъ не вдаться въ излишнія подробности, не привлечь къ дѣлу посторонняго, причемъ одинъ склоненъ слишкомъ пренебречь обобщеніемъ, другой слишкомъ затемнить имъ частности. Даже тогда, когда замѣчательные мыслители разныхъ національностей имѣютъ въ виду обширную публику и хотятъ придать своимъ произведеніямъ болѣе легкости, они невольно составляютъ себѣ совершенно различное понятіе о легкости, сообразно привычкамъ своего общества. Конечно, самостоятельные умы менѣе другихъ подчиняются національнымъ привычкамъ, переработываютъ традиціи силою мысли и таланта, даже создаютъ новыя литературныя традиціи, но въ этихъ переработкахъ и въ этихъ созданіяхъ все-таки невольно отразится та или другая сторона національ-

ной мысли. Наука въ своихъ выводахъ и въ своихъ методахъ останется неизмѣнною, но литература ея въ каждой народности приметъ особый характеръ.

Англійская литература въ послѣднее время стоитъ положительно во главѣ европейскихъ литературъ во всѣхъ отрасляхъ. Милль не имѣетъ соперниковъ въ ряду мыслителей Европы, такъ какъ Фейербахъ давно уже остановился на вопросахъ сороковыхъ годовъ. Бокль въ исторіи, Ляйель, Дарвинъ и группа термо-механиковъ въ естествознаніи обозначаютъ своими именами новыя направленія науки, а около нихъ группируется цѣлая фаланга крупныхъ знаменитостей. Романисты Англіи создали беллетристику, съ которой въ настоящую минуту нельзя сравнить ни одну беллетристику на материкѣ. Не мудрено, что при этомъ почти каждый годъ приноситъ намъ изъ Англіи труды, которые обращаютъ на себя вниманіе основательностью и трезвостью мысли, свѣжестью постановки вопросовъ. Главное достоинство англійскихъ трудовъ этого рода составляетъ то возбуждающее дѣйствіе, которое они производятъ. Обыкновенно они вызываютъ многочисленныя противорѣчія. Противники указываютъ на недостаточность ихъ и по полнотѣ, и по плану, и по отдѣлкѣ, но при всей ихъ недостаточности, они вліяютъ сильно на однородную имъ литературу, вызываютъ замѣчательную работу мысли и, чрезъ нѣсколько времени, историки литературы должны сознаться, что къ англійскимъ трудамъ приходится возвести цѣлыя отрасли литературныхъ произведеній, что самые противники ихъ, болѣе или менѣе, подчинились ихъ вліянію. Самые замѣчательные писатели материка несравненно болѣе способны подпасть рутинѣ литературнаго и ученаго преданія, чѣмъ писатели Англіи.

Но эти неоспоримыя достоинства англійской литературы связаны и съ нѣкоторыми недостатками, вліяніе которыхъ пропорціонально вліянію англійскихъ писателей. При множествѣ свѣжихъ и вѣрныхъ мыслей, эти писатели гораздо болѣе стараются о разнообразіи подтвержденій своей мысли

примѣрами, чѣмъ о строгости ихъ вывода, а еще менѣе о томъ, чтобы обобщить ихъ, довести до простѣйшихъ началъ и затѣмъ изъ этихъ началъ прослѣдить логическое развитіе слѣдствій до окончательнаго округленія системы. Именно *это* вызываетъ другихъ писателей на работу мысли, но это самое имѣетъ слѣдствіемъ поразительныя неточности, встрѣчающіяся въ самыхъ замѣчательныхъ трудахъ, логическіе промахи, крупные пробѣлы и неосторожныя умозаключенія. Ни Милль, ни Бокль, ни Ляйель не избавлены отъ этихъ недостатковъ, а тѣмъ болѣе Гёкели, Льюисъ, Спенсеръ, Грове, Томсонъ, Карлейль и т. д. Относительно одного Дарвина трудно доказать подобное же положеніе. Но вліяніе писателей обыкновенно отражается такъ, что ихъ недостатки столь же быстро переходятъ въ общее литературное достояніе, какъ и ихъ достоинства, тѣмъ болѣе, что, въ первоначальной полемикѣ, противники тычутъ въ глаза недостатками, не признавая достоинствъ, а послѣдователи, въ пылу борьбы, защищаютъ недостатки наравнѣ съ достоинствами. Только современемъ выработывается болѣе трезвый и спокойный взглядъ на вопросы, а между тѣмъ слишкомъ много силъ теряется на развитіе ложныхъ основаній и на оспариваніе истинныхъ. Сами англійскіе писатели, гордые высокимъ положеніемъ ихъ отечественной литературы и ея вліяніемъ на материкъ, повидимому, вовсе не сознаютъ въ себѣ этой общей наклонности къ недостаткамъ послѣдняго рода, а потому незамѣтно, чтобы эти недостатки уменьшились въ послѣднее время, какъ въ Германіи замѣтно уменьшается склонность къ метафизическимъ пріемамъ мышленія, а во Франціи склонность къ фразёрству и къ національной исключительности въ литературѣ.

Книга Лекки: «Исторія европейской нравственности отъ Августа до Карла-Великаго», по поводу которой пишется эта статья, принадлежитъ хотя и не къ первостепеннымъ, однако, къ весьма замѣтнымъ явленіямъ современной литературы; но именно предметъ, выбранный авторомъ,

такого рода, что достоинства и недостатки, о которыхъ я говорилъ предъ этимъ, должны были здѣсь выказаться всего ощутительнѣе. Нельзя не посовѣтовать прочесть эту книгу, и я увѣренъ, что большинство читателей вынесетъ изъ этого чтенія много свѣжихъ мыслей, большую ясность взгляда на нѣкоторыя важныя событія исторіи цивилизаціи и охоту самому подумать о многихъ вопросахъ, возбужденныхъ авторомъ. Но я полагаю, что столь же неизбѣжно читатель вынесетъ весьма смутное понятіе объ области, исторію которой пишетъ авторъ, о существенномъ и второстепенномъ въ ея задачахъ, и о томъ отношеніи, которое имѣетъ исторія нравственности къ прогрессу человѣчества.

Нѣтъ области, гдѣ рутинерное преданіе и предвзятая мысль имѣли бы такое обширное поле дѣйствія, какъ именно область нравственности и ея исторіи. Въ большинствѣ книгъ по этому предмету читатель встрѣтится съ узкимъ взглядомъ моралиста извѣстной партіи, и сейчасъ подмѣтитъ стремленіе гнуть факты и оцѣнивать ученія сообразно нѣкоторымъ догматическимъ предразсудкамъ автора. Именно этотъ недостатокъ не существуетъ въ разсматриваемомъ трудѣ. Прочтя книгу, можно сказать, что авторъ стремится всѣми силами къ тѣмъ двумъ видамъ правдивости мысли, которые онъ называетъ политическою и философскою правдивостью. Первая составляетъ для него (I, 145) «тотъ духъ безпристрастія, который въ спорныхъ вопросахъ желаетъ полнаго и добросовѣстнаго изложенія всѣхъ мнѣній, доводовъ и фактовъ». Лекки говоритъ о ней справедливо: «Эта привычка къ тому, что называютъ обыкновенно *добросовѣстнымъ состязаніемъ* (fair play), характеризуетъ спеціально свободныя общества и преимущественно питается политическою жизнью. Практика преній создаетъ чувство несправедливости устраненія одной стороны вопроса, чувство, которое распространяется на всѣ формы умственной жизни, и становится существеннымъ элементомъ національнаго характера».

Далѣе онъ говоритъ: «Но за этимъ существуетъ еще высшая форма умственной добродѣтели. Расширеніе умственной культуры въ особенности же философскія изслѣдованія приводятъ, наконецъ, людей къ изысканію истины для нея самой, къ установленію обязанности освободить себя отъ духа партіи, отъ предразсудковъ, отъ страсти, и, путемъ любви къ истинѣ, выработать въ себѣ духъ судебнаго безпристрастія въ столкновеніи мнѣній. Люди стремятся имѣть умъ не сектатора, но философа, умъ не человѣка партіи, а государственнаго человѣка».

Именно это высокое безпристрастіе при оцѣнкѣ событій, мнѣній и нравственныхъ типовъ разныхъ историческихъ эпохъ самымъ пріятнымъ образомъ дѣйствуетъ на читателя. Онъ видитъ ясно, что авторъ стремился къ истинѣ, къ одной истинѣ, что онъ пытался быть справедливымъ даже и къ формамъ жизни, ему, очевидно, не симпатичнымъ. Это невольно внушаетъ довѣріе.

Замѣтимъ, что подобная «философская правдивость» какъ Лекки называетъ — прилагается имъ не только къ минувшему, но и къ настоящему. Я не могу не выписать при этомъ случаѣ прекрасной характеристики французовъ и англичанъ, представленной авторомъ, характеристики, гдѣ самый правомѣрный патріотизмъ соединенъ съ самымъ человѣчнымъ взглядомъ на иныя націи (I, 160).

«Главныя національныя добродѣтели французовъ вытекаютъ изъ большой способности ихъ къ сочувствію, способности, служащей также основаніемъ нѣкоторыхъ изъ ихъ самыхъ прекрасныхъ умственныхъ качествъ, ихъ общественныхъ привычекъ и ихъ вліянія на Европу, недопускающаго соперничества. Ни одной націи не привычно на столько и ни въ одной націи не живо такъ сочувствіе къ великимъ битвамъ за свободу, происходящимъ внѣ собственной территоріи. Ни одна литература не выражаетъ духа, столь открытаго для впечатлѣній, столь вселенскаго, ни одна не излагаетъ такъ умно и не оцѣниваетъ такъ широко чужія идеи. Ни въ одной странѣ без-

корыстная война для поддержанія страждущей національности не нашла бы столь широкой поддержки. Многочисленны и тяжки національныя преступленія Франціи, но многое простится ей, потому что она много любила. Съ другой стороны, англо-саксонскія національности, хотя иногда возбуждались сильнымъ, но проходящимъ энтузіазмомъ, обыкновенно же чрезвычайно узки по мысли, не цѣнятъ другихъ и не склонны къ сочувствію. Великій источникъ ихъ національной добродѣтели есть чувство долга, способность слѣдовать по пути, который они считаютъ надлежащимъ, независимо отъ всякихъ соображеній о сочувствіи или содѣйствіи, объ энтузіазмѣ или успѣхѣ. Другія націи превзошли ихъ во многихъ прекрасныхъ и въ нѣкоторыхъ великихъ качествахъ. Достоинство англо-саксонской расы въ томъ, что она болѣе всѣхъ другихъ произвела людей, подобныхъ Вашингтону, людей, пожалуй, равнодушныхъ къ славѣ, но весьма заботливыхъ о чести; людей, для которыхъ высшее величіе нравственной прямоты составляло руководящее начало жизни; людей, доказавшихъ въ самыхъ рѣшительныхъ обстоятельствахъ, что ни искушенія честолюбія, ни бури страсти не побудятъ ихъ на волосъ отклониться отъ того пути, который они считаютъ своимъ долгомъ».

Другая важная заслуга Лекки заключается въ томъ, что онъ оставилъ рутинный пріемъ исторіи мысли, господствующій на материкѣ, пріемъ, по которому системы мыслителей составляютъ какъ бы особую традицію, независимую отъ жизни общества, общественные же нравы, привычки, преданія и беллетристика составляютъ особую группу. Лекки разсматриваетъ нравственныя понятія и представленія въ цѣлости ихъ развитія, то концентрирующагося въ системахъ мыслителей, то раздробляющагося въ различныхъ проявленіяхъ общественной жизни *). Это придаетъ его изложенію разносторонность и живость, ко-

*) Въ русской литературѣ были указанія за возможность соединенія этихъ двухъ элементовъ въ исторіи философіи.

торыя отсутствуютъ въ обычныхъ исторіяхъ нравственной философіи, переходящихъ отъ одного философскаго автора къ другому. Въ то же время это позволяетъ осмысливать жизненныя явленія лучше, чѣмъ оно было бы возможно при рядѣ картинъ этой жизни.

Еслибы мы захотѣли привести читателямъ всѣ замѣчательныя мѣста книги, гдѣ Лекки высказываетъ свѣжія и вѣрныя мысли, заслуживающія вниманія, намъ пришлось бы выписывать очень много. Врочемъ, къ иному мы еще вернемся, можетъ быть, впослѣдствіи. Здѣсь попутно замѣтимъ мысль, очень простую и брошенную авторомъ мимоходомъ, но на которую публицисты и историки иногда недостаточно обращаютъ вниманія. Мы приводимъ ее. такъ-такъ едва-ли будемъ имѣть случай вернуться къ этому предмету. Авторъ говоритъ объ оцѣнкѣ характера націи (I, 159): «Покорный, добродушный и лояльный народъ, вслѣдствіе этихъ самыхъ качествъ подпадаетъ подъ иго деспотическаго правленія; но эта неограниченная власть всегда оказывала самое вредное вліяніе на правителей; ихъ многочисленныя хищническія и оскорбительныя дѣйствія приписывались исторіею народу, которому эти лица служили представителями, и національный характеръ былъ изображенъ совершенно ложно».

Мы отдаемъ, такимъ образомъ, полную справедливость достоинствамъ труда Лекки, достоинствамъ, которыя доставляютъ этому труду видное мѣсто въ ряду англійскихъ историко-философскихъ произведеній, и принадлежатъ, какъ сказано выше, къ характеристическимъ чертамъ англійской литературы новаго времени въ ея лучшихъ представителяхъ. Но и характеристическіе недостатки здѣсь выставляются также крупно.

Во первыхъ, въ сочиненіи Лекки васъ поражаетъ недостатокъ системы, безпрестанныя забѣганія впередъ и назадъ въ историческомъ изложеніи, отступленія, повторенія, не совсѣмъ понятныя выдѣленія вопросовъ, имѣющихъ свое мѣсто, въ особенныя главы, наконецъ, смѣ-

шеніе историческаго изложенія съ критикою мнѣній. Напримѣръ, вся третья глава, въ 140 страницъ, составляющая болѣе четверти перваго тома, весьма интересна и дѣльна, но къ предмету нисколько не относится. Это диссертація о причинахъ обращенія имперіи въ христіанство, имѣющая въ виду опровергнуть многочисленныя ложныя мнѣнія, существующія на этотъ счетъ. Читатель найдетъ въ ней много для себя полезнаго, но ничего уясняющаго развитіе нравственныхъ идеаловъ или мѣру ихъ. Другимъ примѣромъ можетъ служить послѣдняя, пятая глава книги: «Положеніе женщинъ». Даже въ подробномъ оглавленіи авторъ поставилъ въ концѣ четвертой главы слово: *заключеніе*, слѣдовательно, выдѣлилъ эту пятую главу; но почему? Это съ систематической точки зрѣнія тѣмъ менѣе можно объяснить, что предметъ пятой главы прямо относится къ исторіи нравственности и большую часть вопросовъ, заключающихся въ этой главѣ, авторъ неизбѣжно затрогиваетъ во второй и въ четвертой главахъ, по сущности составляющихъ всю основу сочиненія. Поэтому онъ не избѣгаетъ ни повтореній, ни разбрасываній совершенно однородныхъ частностей по разнымъ мѣстамъ своего труда. Подобные формальные недостатки истекаютъ, очевидно, изъ пренебреженія къ систематическому изложенію мысли и къ отдѣлкѣ труда въ его построеніи, пренебреженія, на которое было уже указано, когда мы говорили объ особенностяхъ англійскихъ авторовъ. Впрочемъ, бойкость рѣчи, интересъ содержанія и ясность изложенія Лекки имѣютъ слѣдствіемъ, что читатель не очень непріятно пораженъ этимъ недостаткомъ.

Нельзя этого сказать о теоретическомъ построеніи, лежащемъ въ основѣ исторіи автора. Этому теоретическому построенію посвящена вся первая глава въ 168 страницъ; оно должно уяснить читателю задачу сочиненія, планъ его и послужить опорою для всѣхъ частныхъ историческихъ сужденій; но читатель способенъ вынести изъ первой главы впечатлѣніе крайней неясности нравственныхъ

вопросовъ или вообще или для автора въ особенности; впечатлѣніе очень слабой аргументаціи и нѣкотораго недовѣрія къ предстоящей оцѣнкѣ. Наконецъ, эти недостатки теоретическаго построенія отразились въ нѣкоторой степени и на исторической оцѣнкѣ. Авторъ слишкомъ усвоилъ себѣ точку естествоиспытателя и нравственные типы, имъ обрисованные, выходятъ столь же объективно-равноцѣнными, какъ строеніе мухи сравнительно со строеніемъ паука. Они смѣняютъ другъ друга, но вопросъ о нравственномъ развитіи или паденіи при смѣнѣ этихъ типовъ одинъ другимъ, вопросъ о прогрессѣ или регрессѣ при этомъ какъ бы не существуетъ. Авторъ даже положительно высказываетъ въ иныхъ мѣстахъ, что нравственный прогрессъ въ одномъ отношеніи всегда сопровождается регрессомъ въ другомъ. Все это сообщаетъ его исторіи нравственности видъ панорамы, не представляющей философскаго интереса, такъ-какъ для прошедшаго имѣешь лишь результатъ: бывали очень различные нравственные типы для настоящаго и будущаго; приходится относиться индифферентно къ различію нравственныхъ взглядовъ, такъ-какъ безусловнаго преимущества одинъ передъ другимъ не имѣетъ. Мы теперь же выскажемъ прямо, что считаемъ подобное заключеніе радикально ложнымъ.

Подобный взглядъ на исторію нравственности тѣмъ болѣе можетъ поразить читателя, что, читая первую сотню страницъ произведенія, онъ скорѣе имѣетъ поводъ ожидать совершенно противнаго. Здѣсь авторъ излагаетъ и оцѣниваетъ взгляды на нравственность, выработанные двумя различными школами англійскихъ мыслителей, именно школою утилитаристовъ и школою прямаго воззрѣнія (intuitive school). При этомъ авторъ весьма рѣшительно становится въ ряды послѣдней школы и всѣми силами полемизируетъ противъ утилитаристовъ. Лекки характеризуетъ различіе мнѣній этихъ двухъ направленій (распадающихся, впрочемъ, на много оттѣнковъ) слѣдующимъ образомъ (I, 127): «Школа, исходящая изъ основной истины,

что всѣ люди желаютъ счастія, и стремящаяся развить изъ этого начала всѣ нравственныя ученія, и школа, возводящая наши нравственныя системы къ воспріятію прямаго воззрѣнія (intuitive perception), что нѣкоторыя части нашей природы выше или лучше другихъ». Въ другихъ мѣстахъ онъ устанавливаетъ болѣе опредѣленно особенности школъ. Такъ, онъ говоритъ объ утилитаріанцахъ (I, 75), что они, «не вѣруя въ существованіе нравственнаго чувства или способности, открывающей намъ, что добро и что зло, утверждаютъ, что источникъ этихъ представленій заключается просто въ нашемъ опытѣ относительно стремленія различныхъ родовъ поведенія содѣйствовать или мѣшать истинному счастію». Мнѣнія же противоположной школы (которой самъ придерживается) онъ формулируетъ такъ (I, 102): «Все необходимое во мнѣніяхъ приверженцевъ этой школы заключается въ двухъ предложеніяхъ: во первыхъ, наша воля не руководится исключительно закономъ удовольствія и страданія, но и закономъ долга, закономъ, который мы сознаемъ, какъ отличный отъ предыдущаго, и влекущій за собою чувство обязательности. Во вторыхъ, основа нашего попеченія о долгѣ есть воспріятіе прямого воззрѣнія, что между различными чувствованіями, стремленіями и побужденіями, составляющими наше аффектируемое существо (emotional being), иныя существенно хороши, и ихъ слѣдуетъ поощрять, а иныя существенно дурны, и ихъ слѣдуетъ подавлять. Они утверждаютъ, какъ психологическій фактъ, что мы сознаемъ прямымъ воззрѣніемъ превосходство нашихъ доброжелательныхъ аффектовъ надъ зложелательными, правды надъ ложью, справедливости надъ несправедливостью, благодарности надъ неблагодарностью, половой воздержности надъ чувственностью, и что всегда и вездѣ добродѣтель была направлена къ высшимъ чувствованіямъ, а не къ низшимъ».

Въ своей полемикѣ противъ утилитаризма Лекки еще съ большею опредѣленностью выставляетъ фактъ существованія постояннаго элемента въ нравственности. «Цѣль

человѣка—говоритъ онъ (I, 120)—есть полное развитіе его существа въ той симметріи и пропорціональности, которая назначена ему его природою, и это развитіе обусловливаетъ, что высшее, господствующее побужденіе его жизни должно быть побужденіе нравственное». Во всѣ времена добродѣтель состояла въ развитіи однихъ и тѣхъ же чувствованій, хотя мѣрки достигнутой доблести могли быть различны. Но нравственные факты вѣрнѣе выражаются терминами: выше и ниже, болѣе или менѣе благородно, болѣе или менѣе чисто, чѣмъ терминами добро и зло, добродѣтель и порокъ. Въ нѣкоторомъ смыслѣ наши нравственныя различія безусловны и неизмѣнны... Существуютъ дѣйствія, столь явно и столь грубо противныя нашимъ нравственнымъ чувствамъ, что они считались зломъ на самыхъ низшихъ ступеняхъ развитія этихъ чувствъ (113). «Мы утверждаемъ одно неизмѣнное положеніе: доброжелательство есть всегда настроеніе добродѣтельное; чувственная сторона нашей природы есть всегда сторона низшая» (114).

Послѣ этого конечно можно ожидать, что авторъ разберетъ строго элементы «неизмѣнно добродѣтельныхъ» чувствованій и дѣйствій, и что аргументы его въ пользу этой неизмѣнности начала добра и начала зла опираются на научныя данныя, вполнѣ очевидныя или критически изслѣдованныя. Но при внимательномъ чтеніи оказывается, что Лекки пытается лишь доказать, на сколько точка зрѣнія утилитаристовъ расходится съ *обычнымъ* употребленіемъ словъ: добродѣтель и порокъ. «Если моралисты утверждаютъ—говоритъ онъ (I, 34),—что все называемое нами добродѣтелью, извѣстно подъ этимъ названіемъ лишь изъ за своей полезности, и что лишь разсчетъ дѣйствующаго лица служитъ ему побужденіемъ для добрыхъ дѣлъ, то мы спросимъ естественно (?) прежде всего, на сколько эта теорія согласна съ чувствами и съ рѣчью человѣчества. Но на основаніи этого критерія, не было ученія болѣе рѣшительно осужденнаго, какъ утилитаризмъ. На

всѣхъ своихъ ступеняхъ, во всѣхъ своихъ утвержденіяхъ, онъ прямо противорѣчитъ обычной рѣчи и обычнымъ чувствамъ. У всѣхъ народовъ и во всѣ времена, идея разсчета и пользы съ одной стороны, добродѣтели—съ другой, были для массы совершенно различны и всѣ языки признаютъ это различіе». Лекки ссылается (I. 10) на «общій голосъ человѣчества, который неизмѣнно считалъ добродѣтельное побужденіе принадлежащимъ иному роду, чѣмъ побужденія разсчета». Онъ заключаетъ свою полемику словами (I, 50); «Я думаю, что приведенныя мною соображенія достаточны для выясненія, что начало утилитаризма, при полномъ развитіи его логическихъ выводовъ, нисколько бы не совпадало съ обычными нравственными понятіями». Едва-ли въ какой либо области науки подобные аргументы могутъ быть признаны основательными: разногласіе съ *обычнымъ* взглядомъ на вещи и съ *обычнымъ* способомъ выраженія можетъ служить поводомъ къ болѣе внимательной критикѣ, и только. Обычная рѣчь есть точка отправленія научнаго изслѣдованія; но не можетъ служить ни способомъ повѣрки этого изслѣдованія, ни ненарушимою гранью критики. Еще менѣе научными можно признать выраженія Лекки (I, 15) объ «откровеніи добра и зла» путемъ особенной способности».

Но напрасно искали бы мы у него и точнаго перечисленія тѣхъ началъ, которыя онъ считалъ добродѣтелями. Въ разныхъ мѣстахъ его труда и въ особенности, въ первой главѣ, мы имѣемъ различные списки добродѣтелей и, даже различную группировку ихъ. Повидимому, всего опредѣленнѣе онъ выразился (I, 161), различая четыре группы добродѣтелей: героическія, пріязненныя (amiable), промышленныя и умственныя, но въ другихъ мѣстахъ говорится о добродѣтеляхъ общественныхъ (I, 135, 157), благодѣтельныхъ (charitable) (I, 157), аскетическихъ (I. 135) и т. дал., при чемъ нигдѣ не указано отношеніе этихъ группъ къ прежнимъ, или различіе ихъ объемовъ. Изъ частныхъ добродѣтелей чаще другихъ упоминаются: добро-

желательство (benevolence), половая воздержанность (chastity), справедливость и правдивость; но встрѣчаемъ и много другихъ, которыя едва-ли авторъ подводитъ подъ одну изъ предыдущихъ рубрикъ; таковы: благодарность, скромность, политическій энтузіазмъ въ его трехъ видахъ: лояльности, любви къ отечеству, любви къ свободѣ; далѣе уваженіе (reverence), благочестіе (devotion) (I, 84), довѣріе къ провидѣнію, довольство и примиреніе съ судьбою (resignation) (I, 145); смиреніе, терпѣливость въ оскорбленіяхъ (161), даже покорность (obedience) (163), неувѣренность въ себѣ (149) упоминаются въ такомъ смыслѣ, что, повидимому, авторъ относится къ нимъ какъ къ различнымъ проявленіямъ добродѣтели; хотя на ряду съ ними упоминаетъ, какъ добродѣтели инаго типа, предпріимчивость, ненависть къ предразсудкамъ. *Однажды*, мимоходомъ, сказано (145) о твердости въ мнѣніяхъ, впрочемъ религіозныхъ. При пересмотрѣ этого смутнаго ряда добрыхъ качествъ человѣка, невольно приходишь къ мысли, что авторъ весьма небрежно отнесся къ тому самому, что, по его собственному взгляду на исторію нравственности, должно бы составлять основу его разсужденія. Чѣмъ громче онъ говоритъ *о постоянныхъ* началахъ добродѣтели, тѣмъ труднѣе читателямъ разглядѣть эти начала въ его частныхъ разсужденіяхъ. Въ одномъ мѣстѣ (I, 95) вы находите, что «прочность воровства, убійства, лжи и прелюбодѣянія опирается непосредственно на повелѣнія совѣсти», слѣдовательно, какъ будто бы, должна быть постоянно сознаваема. Въ другомъ мѣстѣ (I, 145) авторъ приводитъ примѣръ личностей и народовъ, одаренныхъ многочисленными добродѣтелями, но «лжецовъ и плутовъ по привычкѣ». Вы встрѣтите не разъ увѣренія, что «существенная природа добродѣтели и порока остается неизмѣнною» (I, 154), что «первоначальныя начала нравственности неизмѣнны» (I, 156), но рядомъ съ этимъ можно поставить замѣчаніе Лекки (I, 299), что факты изъ временъ римской имперіи «выказываютъ живѣе чисто-философскаго изслѣдованія, до

какой глубины безнравственности можетъ доходить человѣческая природа». Что же именно Лекки нашелъ неизмѣннаго въ добродѣтеляхъ, которыя, по его собственному выраженію, могутъ «вымирать» (I, 154) въ непрерывной смѣнѣ типовъ добродѣтелей—этого нигдѣ не видно.

Повидимому, всего опредѣленнѣе авторъ выражается о смыслѣ *различныхъ* типовъ добродѣтели въ слѣдующихъ словахъ (I, 148): «Я, просто, утверждаю слѣдующее положеніе: существуетъ естественная исторія нравственности, опредѣленный и правильный порядокъ, въ которомъ развиваются наши нравственныя чувства, или, иными словами, существуютъ нѣкоторыя группы добродѣтелей, которыя происходятъ самостоятельно изъ обстановки и нравственныхъ условій жизни нецивилизованнаго народа, и существуютъ другія группы, которыя составляютъ нормальный и естественный продуктъ цивилизаціи. Добродѣтели нецивилизованныхъ людей признаются за добродѣтели людьми цивилизованными, но не осуществляются ими съ тѣмъ же совершенствомъ, и получаютъ иное положеніе на лѣстницѣ обязанностей». Здѣсь какъ будто можно уловить мысль, что съ увеличеніемъ цивилизаціи сумма добродѣтелей увеличивается, но это несогласно съ мыслью (157): «Въ нѣкоторыхъ отношеніяхъ условія умственнаго успѣха неблагопріятны для успѣха нравственнаго», и съ другою (154): «Въ обществахъ можетъ быть нѣчто въ родѣ нравственнаго успѣха, но рѣдко или никогда не встрѣчается широкаго проявленія чистаго успѣха. Можетъ быть, мы выигрываемъ болѣе, чѣмъ теряемъ, но мы всегда нѣчто теряемъ. Есть добродѣтели, непрерывно вымирающія съ успѣхомъ цивилизаціи».

На основаніи другихъ мѣстъ можно бы допустить, что, по мнѣнію автора, всѣ добродѣтели въ нѣкоторомъ минимумѣ прирождены духу человѣка и признаются обществами но «непрерывно измѣняется лишь мѣра, въ которой онѣ обязательны и относительное достоинство частныхъ добродѣтелей», такъ, что «въ нѣкоторыхъ случаяхъ развитіе

одной группы несовмѣстно, если не съ существованіемъ, то съ высокимъ положеніемъ другой группы» (I, 161). Но и это оказывается недостаточнымъ, такъ какъ легко замѣтить изъ приведеннаго выше списка добродѣтелей, что въ немъ находятся качества, взаимно другъ друга отрицающія, какъ неувѣренность въ себѣ и предпріимчивость, ненависть къ предразсудкамъ и смиреніе, покорность, благочестіе, уваженіе (reverence), о которомъ авторъ даже говоритъ (I, 148), что «къ нему наиболѣе рѣшительно можетъ быть приложенъ эпитетъ *прекрасное* изъ всѣхъ формъ нравственнаго добра».

Остается только сознаться, что теорія постояннаго элемента добра для автора осталась неясною, и что онъ ея уясненію не придалъ особеннаго значенія, такъ-какъ практическаго значенія для исторіи эта теорія на его взгляды вовсе не имѣетъ. Здѣсь особенно, по его мнѣнію, важна разница нравственныхъ типовъ и ихъ взаимные переходы. На эту разницу и на вліянія, ее производящія, авторъ и обратилъ особенное вниманіе. Онъ не оставляетъ въ сторонѣ ни вліянія климата (151) и народныхъ привычекъ, ни образованія нравственныхъ теорій изъ предшествующей имъ обычной культуры, при чемъ очень мѣтко говоритъ (I, 58): «Нравственность людей гораздо болѣе зависитъ отъ цѣлей, ими преслѣдуемыхъ, чѣмъ отъ ихъ мнѣній. Сперва обстоятельства составляютъ нѣкоторый типъ добродѣтели, и люди потомъ принимаютъ его за образецъ, по которому устраиваютъ свои нравственныя теоріи». Весьма мѣтко замѣчаніе о вліяніи общественной культуры на физіологическія данныя нравственнаго типа личности (165): «Воинственное, утонченное, промышленное общество вызываетъ и требуетъ спеціальныхъ качествъ и производитъ соотвѣтственный типъ. Если является человѣкъ инаго типа... то онъ не найдетъ надлежащаго поля для своей дѣятельности, онъ придетъ въ столкновеніе съ своимъ временемъ, и на его типъ будутъ смотрѣть непріязненно. Результатъ этого противодѣйствія не только въ

томъ, что этотъ человѣкъ не будетъ оцѣненъ по достоинству, но ему никогда не удастся и развить свои характеристическія добродѣтели, какъ онѣ развились бы при другихъ обстоятельствахъ. Все будетъ противъ него—сила воспитанія, привычки общества, мнѣнія человѣчества, даже его собственное чувство долга. Такъ какъ всѣ высшіе образцы доблести около него составлены по другому типу, то самыя стремленія его къ совершенствованію будутъ заглушать въ немъ качества, въ которыхъ онъ, по своей природѣ, долженъ бы особенно высоко стоять. Отсюда измѣнчивость типовъ, вызываемыхъ измѣнчивостью обстоятельствъ». По мнѣнію Лекки (162) «характеры Сократа, Катона, Баярда, Фенелона, Франциска д'Ассизи всѣ прекрасны, но различны по роду, а не только по степени доблести». «Элементарныя добродѣтели различаются въ разныя времена, у разныхъ народовъ, въ разныхъ общественныхъ слояхъ... Наиболѣе важное дѣло, представляющееся историку нравственности, это—открытіе для каждаго періода той элементарной добродѣтели, которая въ различной степени опредѣляетъ положеніе всѣхъ остальныхъ добродѣтелей» (163). Становясь на эту точку зрѣнія, авторъ совершенно опредѣленно поставилъ свою задачу (168): Моя настоящая цѣль—просто указать вліяніе внѣшнихъ обстоятельствъ на нравственность, разсмотрѣть, каковы были нравственные типы, предположенные въ различныя времена, какъ идеалы, на сколько они были осуществлены на практикѣ, и какія причины ихъ измѣняли, развивали или разрушали». Въ концѣ сочиненія авторъ прибавляетъ (II, 292), что онъ имѣлъ въ виду разъяснить «не только природу разсказанныхъ (имъ) нравственныхъ фактовъ, но и ихъ значеніе, показать, на сколько они вліяли на послѣдовательныя общественныя измѣненія».

Вся эта теорія типовъ и задача, поставленная авторомъ въ его исторіи, ничего не имѣетъ общаго съ вопросомъ о вѣрности утилитаризма или теоріи прямого воззрѣнія въ этикѣ и соціологіи. Ученіе, исповѣдуемое авторомъ, и его

планъ исторіи нравственности существуютъ каждый самъ по себѣ, и потому именно содержаніе его книги могло быть весьма поучительно, несмотря на крайнюю слабость его теоретической аргументаціи. Измѣненіе *проявленій* нравственности имѣетъ свой интересъ, какъ всякій разсказъ объ измѣненіи *культурныхъ формъ*. Но едва-ли можно согласиться, что этимъ рядомъ картинъ *ограничивается* задача историка нравственности. Изученіе исторіи вообще было бы забавою празднаго любопытства, еслибы все дѣло заключалось въ описаніи смѣняющихся формъ общественной жизни и фейерверка событій. Историкъ долженъ пытаться *понять* исторію, какъ химикъ пытается *понять* связь явленій, а не ограничивается ихъ описаніемъ. Исторія науки не можетъ безразлично разсказывать содержаніе послѣдовательныхъ сочиненій по данному предмету: она должна выдѣлять наростаніе научной истины изъ массы заблужденій, неизбѣжныхъ въ каждую эпоху, изъ массы метафизическихъ мечтаній, всегда окружавшихъ зерно реальной истины, изъ массы любопытныхъ фактовъ, составлявшихъ образъ эрудиціи, но оставшихся непонятными. Неужели нравственныя начала еще такъ мало подлежатъ научной оцѣнкѣ, что о нихъ приходится говорить какъ о любимыхъ кушаньяхъ разныхъ народовъ, прибавляя: о вкусахъ не спорятъ? Для утилитариста исторія нравственности имѣетъ смыслъ лишь какъ расширеніе или съуженіе пониманія общей пользы,—ея воплощенія въ жизнь и въ общественныя формы. Для того, кто вѣритъ въ неизмѣнныя начала нравственности и добра, эта исторія не можетъ имѣть другаго смысла, какъ указаніе большаго или меньшаго выясненія въ теоріи и осуществленія на практикѣ именно *этихъ* неизмѣнныхъ началъ. Лишь для рутинера или индиферентиста можетъ быть удовлетворительна исторія нравственности, представляющая прагматическій разсказъ о смѣнѣ культурныхъ идеаловъ нравственности, неосвѣщенная ни идеей общей пользы, ни идеей безусловной нравственности. Я не хочу обвинять

Лекки ни въ рутинерствѣ, ни въ индифферентизмѣ, а готовъ объяснить предѣлы, имъ себѣ поставленные въ исторіи, лишь привычками англійской мысли, но считаю необходимымъ указать на неполноту задачи имъ высказанной, и на необходимость внести въ его сочиненіе дополнительное начало освѣщающей основной мысли.

Такъ-какъ весьма возможно, что сочиненіе Лекки будетъ переведено на русскій языкъ, то мнѣ бы хотѣлось на слѣдующихъ страницахъ дать читателю нѣсколько замѣтокъ, которыя, по моему мнѣнію, болѣе способны уяснить читателю задачи и основы исторіи нравственности, чѣмъ первая глава книги Лекки. Въ то же время эти замѣтки могли бы служить, какъ мнѣ кажется, полезнымъ введеніемъ къ чтенію слѣдующихъ главъ, весьма заслуживающихъ ихъ вниманія, и къ различенію существеннаго процесса въ ходѣ нравственной мысли, за періодъ, разсматриваемый авторомъ, отъ пестрыхъ формъ, сопровождающихъ этотъ процессъ, но неимѣющихъ особеннаго научнаго значенія.

Я счелъ нужнымъ остановиться на этомъ вопросѣ потому, что въ настоящее время на правильную постановку соціологическихъ вопросовъ приходится обратить самое усиленное вниманіе. Европейское общество вступило за послѣдніе 25 лѣтъ въ періодъ потрясеній, гдѣ самыя основы общественной жизни подвергаются опасности патологическаго процесса, если законы физіологіи общества не будутъ уяснены и рутина или эмпиризмъ будутъ руководить вліятельныхъ дѣятелей. Наше отечество въ этомъ отношеніи менѣе отличается отъ Европы, чѣмъ можно бы подумать по чрезвычайной отсталости нашей политической жизни отъ Европы. Одинъ изъ самыхъ существенныхъ вопросовъ современной соціологіи заключается въ томъ, что фикція раздѣльности областей экономическихъ, юридическихъ и нравственныхъ явленій болѣе и болѣе сознается какъ слишкомъ элементарный пріемъ науки, неприложимый къ самымъ обыденнымъ вопросамъ общественной жизни. Политическій экономъ и юристъ, воображающіе

разрѣшать соціологическіе вопросы при помощи своихъ абстрактныхъ теорій богатства и законности, похожи на ятро-механиковъ или на ятро-химиковъ старой медицины, когда считали достаточнымъ механическія или химическія знанія, взятыя отдѣльно, для леченія болѣзней. Медики въ настоящее время называютъ свою школу школою *физіологической* медицины. Они опираются на элементарные законы механики и химіи *одновременно*, но берутъ въ соображеніе ту особенную группировку, въ которую механическія и химическія явленія вступаютъ въ организмѣ. Соціологи настоящаго времени опираются на необходимые законы экономическихъ явленій, на культурную среду обычнаго права и установившагося кодекса, но они сознаютъ, что общественная связь есть связь преимущественно нравственная, что лишь нравственныя задачи даютъ санкцію экономическимъ отношеніямъ, что лишь нравственный смыслъ придаетъ жизнь мертвой буквѣ обычая и закона, что лишь нравственная сила связываетъ общество въ цѣльный организмъ. Физіологи-реалисты смѣются надъ фикціею жизненной силы; реалисты-соціологи также иронически относятся къ абстрактной морали, незнающей условій необходимаго и возможнаго. Но жизнь есть реальный процессъ, выдѣляющій особую область въ механизмѣ міра; точно также нравственность есть реальная область, выдѣляющаяся изъ міра необходимыхъ побужденій. Соціологія должна знать законы этой области въ ихъ особенности. Но всѣ соціологическіе вопросы уясняются преимущественно исторіею. Поэтому и правильное пониманіе роли нравственнаго элемента въ исторіи есть не вопросъ простого любопытства, а важная задача соціологіи. Именно о правильномъ пониманіи роли нравственнаго элемента въ исторіи мнѣ и хочется поговорить съ читателемъ на слѣдующихъ страницахъ.

II.

Утилитаризмъ.

«Краткое изслѣдованіе природы и основъ нравственности, кажется, составляетъ очевидное и, въ дѣйствительности, даже неизбѣжное вступленіе въ разсмотрѣніе нравственнаго развитія Европы». Такими словами начинаетъ Лекки свою исторію, хотя, во вступленіи, имъ написанномъ, онъ не только не даетъ основаній для послѣдующаго изслѣдованія, но, скорѣе затемняетъ его. Тѣмъ не менѣе съ этими словами нельзя не согласиться, и всякая исторія нравственности можетъ опираться лишь на ясно опредѣленную теорію нравственности, иначе исторія можетъ упустить изъ виду весьма важные элементы событій нравственнаго міра и завалить свое настоящее содержаніе громадною массою анекдотическаго хлама. Лишь строго обдуманная теорія уяснитъ объемъ и предѣлы содержанія исторіи.

Но этика или теорія нравственности есть наука выводная или дедуктивная, т.-е. прямое наблюденіе и его обсужденіе даютъ въ ней истины элементарныя и простыя, изъ которыхъ, путемъ совокупленія и развитія основныхъ понятій, получаются уже истины высшія и болѣе сложныя, тогда какъ въ наукахъ наведенія или индуктивныхъ наблюденіе даетъ истины высшія и болѣе сложныя, изъ которыхъ слѣдуетъ получить основныя начала путемъ наведенія въ то же время, какъ, путемъ вывода, получаются еще болѣе сложныя истины. Такъ въ химіи и въ органической морфологіи было извѣстно много частныхъ истинъ прежде, чѣмъ тщательное приложеніе индуктивныхъ методовъ позволило открыть общіе законы, и, при всей тщательности изслѣдованій, химики увѣрены, что имъ предстоитъ еще открыть болѣе элементарные законы, обусловливающіе разнообразіе вещества; біологи же знаютъ

очень хорошо, что всѣ предшествовавшія розысканія привели ихъ лишь на первыя ступени пониманія элементарныхъ законовъ органическаго строенія.

Не такъ въ наукахъ выводныхъ, напримѣръ, въ математикѣ, съ которою этика имѣетъ много точекъ сходства. Новѣйшія изслѣдованія психологовъ доказали, повидимому, убѣдительно, что наши понятія о геометрическихъ величинахъ и о числахъ возникаютъ путемъ наблюденія и развиваются на своихъ первыхъ шагахъ по началамъ умозаключенія, по наведенію, но весь этотъ путь совершается человѣческою мыслью *до* того времени, когда мысль становится способною къ сознательной научной дѣятельности. Когда мы задаемъ себѣ первый геометрическій или ариѳметическій вопросъ въ научномъ смыслѣ, то въ нашемъ умѣ уже готовы не отдѣльныя сложныя математическія истины, не отрывочныя представленія, но самыя *понятія* числа и разстоянія. Дѣло ученія заключается лишь въ томъ, чтобы уяснить эти понятія, придать имъ опредѣленность, развить ихъ въ рядъ простѣйшихъ истинъ и, комбинируя эти истины, идти далѣе и далѣе къ истинамъ болѣе сложнымъ.

Точно такъ же въ этикѣ. Нравственныя понятія разрабатываются изъ многочисленныхъ жизненныхъ наблюденій и формируются путемъ индукціи, но все это совершается въ сферѣ безсознательной жизни мысли. Пока человѣкъ дѣйствуетъ подъ вліяніемъ необходимости, пока онъ разсчитываетъ свои выгоды, увлекается страстью или подчиняется культурнымъ привычкамъ, до тѣхъ поръ онъ не живетъ нравственною жизнью, законы этики къ нему неприложимы и не могутъ быть выводимы изъ его дѣятельности. Но лишь только человѣкъ дошелъ до того развитія, когда онъ себѣ сознательно поставилъ вопросъ *нравственный*, этотъ вопросъ является крайне простымъ, очевиднымъ, и дѣло науки заключается лишь въ томъ, чтобы и здѣсь уяснить понятія, уже пріобрѣтенныя личностью не въ формѣ отрывочныхъ представленій, а именно въ формѣ

понятій. Они весьма легко укладываются въ основныя, элементарныя теоремы, позволяютъ развитіе этихъ теоремъ въ болѣе сложныя слѣдствія, приложеніе ихъ къ задачамъ практическимъ и т. под. Главное отличіе и, вмѣстѣ съ тѣмъ, главная трудность науки нравственности заключается лишь въ двухъ обстоятельствахъ. По сложности нравственной жизни и по ея многочисленному сплетенію съ жизненными вопросами другихъ сферъ, гораздо труднѣе выдѣлять элементарныя понятія нравственности изъ массы другихъ представленій, съ ними соединенныхъ, чѣмъ выдѣлить понятія числа и протяженія изъ сопутствующихъ имъ чувственныхъ образовъ. Кромѣ того обычная рѣчь захватила на столько термины нравственности и такъ безсмысленно приложила ихъ къ безчисленному множеству случаевъ, гдѣ ровно ничего нѣтъ нравственнаго, что при научномъ изслѣдованіи, приходится бороться съ установившеюся привычкою рѣчи; это встрѣчается въ математикѣ въ несравненно меньшей степени, можетъ быть уже и потому, что эпоха выработки языковъ цивилизованнаго человѣчества слѣдовала за усвоеніемъ простѣйшихъ научныхъ понятій математики, а не предшествовала ему, тогда какъ этика и соціологія едва вступаютъ въ свой научный фазисъ. Къ этимъ двумъ неудобствамъ присоединяется третье, которое, можетъ быть, позволительно считать временнымъ, но которое въ настоящее время оказываетъ громадныя препятствія усвоенію научныхъ началъ этики. Оно заключается въ томъ, что къ научному изученію математики приступаютъ съ молодыхъ лѣтъ, когда извращающихъ привычныхъ представленій накопилось еще немного и они легко устранимы, учители же считаютъ дѣйствительною обязанностью давать ученикамъ научныя, а не рутинныя понятія; тогда какъ къ этикѣ и соціологіи приступаютъ даже съ добросовѣстнымъ желаніемъ критическаго изслѣдованія вопросовъ, лишь въ годы, когда рутина жизни внесла въ умъ множество ложныхъ представленій, когда трудно оставить привычные взгляды на

жизнь, а къ тому же огромное большинство лицъ, берущихъ на себя обязанности учителей по этикѣ и по соціологіи, стремится всѣми силами отнестись къ вопросамъ этихъ наукъ не критически, а тенденціозно, большею частію именно въ смыслѣ существующей культурной рутины, и стремится внушить ученикамъ даже отвращеніе отъ критики въ этой области.

Тѣмъ не менѣе и въ формѣ ложныхъ ученій и въ формѣ научнаго изслѣдованія эти науки выказываютъ преобладаніе выводнаго характера. Рутинеры и критики одинаково стремятся получить прямо нѣкоторыя элементарныя истины, которыя, комбинируясь, дали бы нравственную и общественную теоріи. Приступая прямо къ сложнымъ задачамъ нравственности, получая для нихъ искусственное рѣшеніе (напримѣръ, на основаніи повѣрки ихъ общепринятымъ мнѣніемъ), мы придемъ неизбѣжно къ весьма запутаннымъ и неубѣдительнымъ методамъ, какъ пришли бы къ подобнымъ же методамъ мыслители, которые бы пожелали извлечь математическія аксіомы изъ бухгалтеріи страховаго общества, изъ пріемовъ землемѣра или изъ законовъ передачи движенія на машинахъ. При этомъ безъ натяжки теорія обойтись едва-ли можетъ, а всего вѣроятнѣе, что подобный пріемъ въ нравственности и въ соціологіи привелъ бы къ собранію ряда любопытныхъ свѣдѣній и картинокъ, но теоріи не далъ бы никакой.

Такимъ образомъ вопросы о нравственныхъ понятіяхъ представляются въ двухъ существенно различныхъ видахъ. Собственно въ психологію входитъ теорія *генезиса* нравственныхъ понятій, безъ уясненія которой, мы вѣчно будемъ сбиваться въ предѣлахъ возможнаго для нравственныхъ силъ человѣка. Этотъ генезисъ долженъ указать связь нравственныхъ явленій съ болѣе обширною областью необходимыхъ психическихъ побужденій и предѣлы, поставляемые нравственному развитію личностей и обществъ условіями времени и обстоятельствъ. За тѣмъ *феноменологія*

нравственныхъ понятій и ихъ жизненное приложеніе въ личности и въ обществѣ составляетъ самую теорію личной и общественной нравственности. Безъ уясненія послѣдней невозможно выдѣлить область научнаго пониманія долга и права изъ колеблющихся увлеченій минуты, рутиннаго служенія буквѣ легальности или предразсудку обычая и вопросъ о нравственномъ прогрессѣ остается крайне смутнымъ. Первая половина изслѣдованій о нравственности индуктивна, вторая—дедуктивна, но первая къ этикѣ вовсе не относится, какъ не относится къ математикѣ теорія происхожденія математическихъ понятій. Смѣшеніе вопросовъ двухъ этихъ областей не можетъ служить въ пользу ни которой изъ нихъ.

Школа утилитаристовъ оказала особенныя заслуги по разработкѣ *генезиса* нравственныхъ понятій. Она ихъ возвела къ ихъ элементарному психическому началу, къ *необходимому* элементу всякаго побужденія, всякаго стремленія, всякой дѣятельности. Она же указала самый общій принципъ человѣческой осмысленной дѣятельности, *предшествующій* проявленію нравственнаго начала въ человѣкѣ, но способный дать прочныя основанія общественной жизни. Школа прирожденной нравственности особенно обратила вниманіе на *феноменологію* нравственности, на тѣ обособляющія явленія, которыя характеризуютъ нравственный элементъ въ личности и въ обществѣ. Но та и другая школа придала своимъ построеніямъ нѣсколько одностороннюю форму, потому что ни та ни другая не хотѣла и не хочетъ сознать, что онѣ разработываютъ двѣ *особыя* области и что ихъ пріемы, годные для одной области, вовсе не годны для другой.

Утилитаристы полагаютъ, что *закончили* теорію нравственности, возводя ее къ простѣйшему и болѣе общему началу, лежащему *внѣ* области нравственности и охватывающему множество явленій, къ ней вовсе не относящихся. Они дѣлаютъ ту же ошибку, которую сдѣлали бы новѣйшіе физики, доказавшіе, что теплота есть превращенное

движеніе, еслибы эти физики стали отрицать самое *ощущеніе* теплоты, свели бы всю теорію теплоты на механику и отожествили бы первую съ послѣднею. Метафизически, т.-е. съ точки зрѣнія безусловнаго существа, можетъ быть и точно теплота есть не что иное, какъ видоизмѣненное движеніе, но *для человѣка* ощущеніе теплоты *всегда* останется ощущеніемъ sui generis, и глава о теплотѣ, какъ особенномъ явленіи, никогда не йсчезнетъ изъ физики, писанной *для человѣка*. Точно также разсчетъ пользы можетъ сознательно или безсознательно предшествовать сознанію нравственной обязанности, и для общенія между мыслящими существами, это начало болѣе научное, чѣмъ нравственное сознаніе долга (что мы уяснимъ ниже), но для человѣка, пробужденнаго къ нравственной жизни, сознаніе *личнаго убѣжденія* будетъ всегда явленіе sui generis имѣющимъ свои *особенныя* формы, и требующимъ особенной главы для своего изслѣдованія. Анализъ утилитаристовъ не полонъ.

Но гораздо важнѣе еще ошибки ихъ противниковъ. Школа непосредственной, прирожденной нравственности дѣлаетъ ложное предположеніе, что обязательность нравственныхъ началъ распространяется не только на людей, выработавшихъ въ себѣ убѣжденіе, но и на всѣхъ людей, т.-е. отрицаетъ подчиненіе человѣка законамъ необходимаго и условіямъ возможнаго, а въ тоже время распространяетъ большею частью положеніе объ обязательныхъ началахъ нравственности не только на ея субъективные элементы, но и на разныя объективныя культурныя формы. Отсюда выходитъ, съ одной стороны, склонность къ отвлеченной морали, никого и никогда не руководившей; съ другой стороны—склонность къ идолопоклонству предъ обычаемъ, что ведетъ къ самому пестрому разнообразію нравственности, которая предполагается врожденною всѣмъ людямъ и обязательною для всѣхъ людей. Не мудрено, что изслѣдователи, привычные къ научнымъ методамъ, несравненно охотнѣе примыкаютъ къ лагерю утилитари-

стовъ, которые строго послѣдовательны, чѣмъ къ школѣ, выставляющей практическія требованія, противорѣчивыя съ жизнью, и теоретическія начала, противорѣчивыя съ слѣдствіями этихъ же самыхъ началъ. До сихъ поръ большая часть работъ этой школы дала лишь матеріалъ для будущихъ изслѣдованій, а научный результатъ этихъ работъ крайне незначителенъ; возраженія же, противопоставляемыя этою школою утилитаристамъ, большею частью весьма слабы. Но надо сознаться, что замѣчательнѣйшіе представители обѣихъ школъ вовсе не такъ далеко отстоятъ другъ отъ друга, какъ оно кажется съ перваго взгляда.

Самъ Лекки сознается (1,72), что удовольствіе и страданіе составляютъ элементарныя основы дѣятельности, и если мы ищемъ перваго и избѣгаемъ второго, то нельзя подобный фактъ объяснить ни чѣмъ инымъ, какъ устройствомъ нашей природы, сообразно которому мы такъ поступаемъ. Это есть и начало, признаваемое утилитаристами. Трудно въ немъ не сознаться и всякому теоретику, не закрывающему глаза передъ фактами наблюденія и предъ собственнымъ сознаніемъ. Но это начало, при своей простотѣ и общности, служитъ точкою отправленія не только для нравственныхъ дѣйствій, а для всякой дѣятельности. Оно не только связываетъ существа, способныя ощущать, въ общества, но и вызываетъ борьбу за существованіе между особями. Оно есть начало, общее человѣку со всѣмъ животнымъ міромъ, а можетъ быть съ нѣкоторыми растеніями. Исторія и современность убѣждаютъ насъ, что значительное большинство человѣчества было и осталось погруженнымъ въ неисходную борьбу за существованіе, слѣдовательно руководствовалось и руководствуется лишь законами *естественной необходимости*, имъ управляющей. Для этого большинства начало удовольствія и страданія есть безусловный и высшій законъ жизни. Они *не могутъ* имѣть другого убѣжденія, другого права, другой нравственности, какъ стремленіе увеличить личное наслажденіе и

избѣжать личнаго страданія. Всякое существо имѣетъ значеніе для нихъ лишь какъ элементъ ихъ наслажденія или страданія: камень, звѣрь, человѣкъ для нихъ одно и тоже. Личныя привязанности и привычки могутъ образовать здѣсь связи, но измѣненіе привязанностей и привычекъ немедленно разрушаетъ эти связи. Въ современныхъ цивилизованныхъ обществахъ осталось еще не мало слѣдовъ этаго животнаго состоянія человѣка и между прочимъ къ нимъ слѣдуетъ повидимому отнести то наслажденіе, о которомъ спрашивалъ Гоббзъ (On human nature): «какая страсть побуждаетъ человѣка находить наслажденіе въ томъ, что онъ видитъ съ берега опасность другихъ людей, находящихся на морѣ во время бури или во время битвы?» Но и человѣкъ высшаго развитія можетъ быть временно поставленъ обстоятельствами на ту же точку зрѣнія. Для цѣлыхъ обществъ могутъ наступить минуты, гдѣ борьба за существованіе есть высшій законъ. При подобныхъ обстоятельствахъ и въ подобныя минуты для личности и для общества нѣтъ другого правила жизни, кромѣ естественной необходимости и нравственныя обязательства прекращаютъ свою дѣятельность.

Но вся доля человѣчества, которая жила историческою жизнью, стояла на иной ступени. Обстоятельства не вынуждали этихъ людей *неизбѣжно* къ опредѣленной дѣятельности. Борьба за существованіе была для нихъ нѣсколько легче. Они имѣли возможность *обдумать* свои дѣйствія. Тогда вступило въ свои права великое утилитарное начало *пользы*, опирающееся на *разсчетъ*. Основное положеніе ученія прекрасно концентрировано въ четырехъ правилахъ эпикуреизма, какъ ихъ приводитъ Лекки (1,14): «Должно предаваться удовольствію, которое не влечетъ за собою страданія. Должно избѣгать страданія, которое не сопряжено съ удовольствіемъ. Должно избѣгать удовольствія, которое устраняетъ большее удовольствіе или влечетъ за собою большее страданіе. Должно терпѣть страданіе, которое устраняетъ большее страданіе, или обезпе-

чиваетъ большее удовольствіе». Эта точка зрѣнія доступна всѣмъ мыслящимъ существамъ и потому, при первомъ облегченіи борьбы за существованіе, вела къ сближенію всего мыслящаго, къ выдѣленію человѣчества изъ міра животныхъ, къ сознанію взаимной нужды личностей для общей пользы, къ укрѣпленію общественной связи. Культура животныхъ и культура человѣка возникла на этой прочной основѣ, такъ какъ и въ культурныхъ животныхъ неизбѣжно допустить достаточную степень разсудительности, чтобы сознаніе большей пользы отъ общественной жизни для однородныхъ существъ повело къ обособленію животныхъ общинъ и семей. Большая разсудительность человѣка позволяла ему разсчитывать лучше, полнѣе и разнообразнѣе пользоваться обстоятельствами и искуснѣе примѣняться къ средѣ. Человѣческія общества вышли разнообразнѣе и могущественнѣе. Стремясь къ наибольшей пользѣ, человѣкъ покорилъ себѣ міръ.

Конечно, на этой точкѣ зрѣнія, оказывалось всего важнѣе установить сравнительную оцѣнку благъ и страданій, а затѣмъ при общественной жизни, обезпечить большинство общества отъ такихъ дѣйствій отдѣльныхъ личностей, которыя бы уменьшали благо другихъ членовъ изъ-за того, что личности стремились бы къ своимъ частнымъ цѣлямъ, не думая о другихъ. Первое было несравненно труднѣе и какъ вопросъ теоретическій, получило болѣе или менѣе тщательную разработку лишь въ новѣйшее время. Такъ, Бентамъ бралъ въ соображеніе, для оцѣнки удовольствій, семь обстоятельствъ, къ нимъ относящихся, именно: ихъ напряженіе, ихъ продолжительность, ихъ вѣрность, ихъ близость, ихъ независимость отъ страданій, ихъ плодовитость и ихъ обширность. Но сколько бы категорій при этомъ мы ни брали, все-таки здѣсь выступаетъ на видъ невозможность объективнаго мѣрила для міра ощущеній. Есть наслажденія, которыя объективно сравнивать возможно; это—наслажденія однородныя, раз-

личающіяся количественно: но есть и наслажденія, розняющіяся качественно, наслажденія разнородныя, и для нихъ общая мѣра лежитъ лишь въ сознаніи личности, ощущающей наслажденіе. Когда физіологи найдутъ возможность объективно изслѣдовать нервы существа наслаждающагося и нервы существа страждущаго, когда они отличатъ нервы, находящіеся въ этихъ двухъ состояніяхъ, и различатъ разныя степени наслажденія или страданія въ нервѣ, объективно наблюдаемомъ, тогда—но только тогда—можно будетъ сравнить разнородныя наслажденія для различныхъ особей и придать началу утилитаризма болѣе точную опору орудіями естествознанія. На сколько извѣстно, физіологи еще безсильны въ этомъ отношеніи; а потому для насъ возможно лишь грубое сравненіе между наслажденіемъ гастронома, вкушающаго хорошо изготовленное блюдо, и наслажденіемъ оратора, вдохновленнаго своей мыслью, и подержаннаго сочувствіемъ восторженной аудиторіи, между наслажденіемъ отдыхающаго лѣнивца и наслажденіемъ влюбленнаго при свиданіи съ любимою особою, между страданіемъ голода и страданіемъ освистаннаго автора. Приходится вѣрить личностямъ, испытывавшимъ разнородныя наслажденія или страданія, но эта мѣра очень не вѣрная, такъ какъ, для различныхъ личностей всѣ элементы мѣры наслажденія и страданія могутъ быть на столько различны, что относительныя величины могутъ быть діаметрально противоположны въ двухъ различныхъ случаяхъ. Приходится руководствоваться соображеніями, въ которыхъ слишкомъ часто отражаются личные взгляды соображающаго. Самое прочное начало для мѣры здѣсь доставляетъ самый грубый способъ, именно счетъ личностей, наслаждающихся или страждущихъ отъ даннаго дѣйствія. Этотъ критерій составляетъ одно изъ важнѣйшихъ пріобрѣтеній утилитаризма и, при всей своей грубости, служитъ весьма часто въ соціологіи самымъ удачнымъ пріемомъ для рѣшенія ея вопросовъ.

Гораздо ранѣе люди пришли къ соображенію о практи-

ческихъ мѣрахъ *принужденія* личности, живущей въ обществѣ, отказаться отъ того, въ чемъ эта личность видѣла свою личную пользу въ виду того, что называется *общею пользою*. Бентамъ признаетъ четыре санкціи, сдерживающія личность въ этомъ отношеніи: физическій вредъ порока для самой личности, коэрситивную силу закона, могучее давленіе общественнаго мнѣнія и замогильныя обѣщанія религіи. Но первая санкція не выходитъ изъ предѣловъ личнаго разсчета, послѣдняя же зависитъ отъ умственнаго развитія личностей, слѣдовательно, при столкновеніи понятій о пользѣ частной и общей, остается законъ и общественное мнѣніе. И то и другое достаточно сильны въ организованномъ обществѣ, для того чтобы личность, взявъ ихъ въ соображеніе, разочла, на сколько въ большей части случаевъ, выгоднѣе для нея утаить мысль, подавить желаніе, отказаться отъ личнаго наслажденія и вытерпѣть личное страданіе, чѣмъ вооружить противъ себя законъ и и общественное мнѣніе. Это можетъ склонить личность къ воспитанію въ себѣ привычки подчиняться закону и обычаю, привычки считать ихъ высшимъ правиломъ жизни; общество, состоящее изъ личностей, которыя бы вполнѣ и всегда руководствовались закономъ и обычаемъ, представляло бы, дѣйствительно, довольно полное согласіе личной пользы съ общею, не особенно большое число страданій, и слѣдовательно, съ утилитарной точки зрѣнія, должно бы быть поставлено довольно высоко. Бѣда лишь въ томъ, что *общая польза*, которая должна бы охраняться закономъ и общественнымъ мнѣніемъ, почти никогда ими не охранялась. Законъ охранялъ обыкновенно пользы меньшинства противъ пользъ большинства, а мнѣніе общественное было, большею частію, синонимомъ мнѣнія небольшаго кружка, руководившаго обществомъ. При этомъ господство закона и обычая означало эксплуатированіе общества немногими, но сила закона и обычая отъ этого мало уменьшалась и разсчетъ личной пользы каждаго все-таки руководилъ его въ большей части случаевъ къ покорности закону и обы-

чаю, чтобы не было хуже и къ развитію въ рядѣ поколѣній привычки къ этой покорности.

Тѣмъ не менѣе точка зрѣнія утилитаризма имѣла весьма большія выгоды для развитія соціологіи какъ науки и для практической полемики политическихъ партій, особенно въ обществѣ, которое исторія возвела на ступень не очень стѣснительной законности и довольно разумнаго обычая, какова была Англія сравнительно съ материкомъ впродолженіе всей новой исторіи. Она и сдѣлалась главнымъ центромъ пропаганды утилитаризма.

Во первыхъ, утилитаризмъ позволилъ брать въ соображеніе при соціологическихъ вопросахъ не отвлеченную мораль, а условія необходимаго и возможнаго. Онъ требовалъ изученія тѣхъ общихъ законовъ, которые господствуютъ одинаково надъ развитымъ и неразвитымъ членомъ общества. Онъ выдвинулъ экономическіе вопросы на первый планъ при изученіи общества, и сдѣлалъ при этомъ все, что можно было сдѣлать, оперируя умственно не надъ цѣльными людьми, а надъ абстрактными существами, размышляющими единственно объ обогащеніи. Предъ началомъ наибольшей пользы потеряли свое вѣковое значеніе завоевательныя предпріятія, фанатическія преслѣдованія, варварскія уголовныя наказанія, монополіи званій, занятій, имуществъ, спеціальностей. Правильный разсчетъ пользы для будущаго стремится уравнять общественныя положенія, расширить благосостояніе въ большинствѣ, разсѣять нелѣпую вражду между національностями, сблизить людей въ одно кооперативное общество. Безчисленное множество соціологическихъ вопросовъ, которые казались крайне трудными съ точки зрѣнія прежнихъ нравственныхъ кодексовъ съ ихъ неподвижными рубриками, получили теоретически весьма простое рѣшеніе, какъ только вопросъ былъ поставленъ прямо: что полезнѣе?

Къ тому-же утилитаризмъ способствовалъ въ высшей степени уясненію соціологическихъ вопросовъ и ихъ популяризаціи. Люди различныхъ взглядовъ на добродѣтель

и порокъ, на обязанности человѣка къ обществу и государству, могли стать на общую почву, когда дѣло шло о пользѣ, и могли вести споръ, приводящій къ практическимъ результатамъ. Утилитаризмъ обращался со своими выкладками ко всѣмъ способнымъ разсуждать и разсчитывать. Не требовалось ни особеннаго развитія, ни исключительной силы духа, чтобы усвоить себѣ понятіе о пользѣ, чтобы разсчитать ее въ простѣйшихъ случаяхъ; даже въ случаяхъ болѣе сложныхъ пріемы самыхъ ученыхъ и развитыхъ утилитаристовъ не могли, по самой сущности дѣла, стоять особенно высоко надъ пріемами, доступными большинству, способному разсчитывать. Могучее орудіе критики переходило въ руки значительнаго числа личностей. Многочисленные идолы стараго времени валились передъ этимъ оружіемъ не только въ глазахъ спеціалистовъ, но въ глазахъ всего цивилизованнаго общества. Утилитаризмъ давалъ возможность большему числу лицъ понимать общественные вопросы, участвовать разумно въ ихъ рѣшеніи словомъ и дѣломъ и придать строю общества болѣе удобныя формы. Какъ положеніе англійскихъ законовъ и обычаевъ способствовало развитію утилитаризма, такъ утилитаризмъ, въ свою очередь, способствовалъ улучшенію юридическаго и обычнаго строя англійскаго общества. Именно эта выгода утилитаризма побудила меня выше сказать, что, для общенія между существами, способными мыслить, утилитаризмъ есть начало болѣе научное, чѣмъ нравственное сознаніе долга, такъ-какъ чрезвычайная разница въ нравственномъ развитіи людей дѣлаетъ весьма часто проповѣдь болѣе развитыхъ личностей совершенно недоступною слушателямъ, слѣдовательно вліяніе ихъ невозможнымъ, проповѣдь же утилитаризма доступна всякому мыслящему существу, способна вѣрнѣе всего къ общенію интересовъ между мыслящими существами, и для обширнаго дѣйствія въ обществѣ—по крайней мѣрѣ въ наше время,—къ ней *научнѣе* прибѣгать, чѣмъ къ проповѣди чисто нравственной: соціологія, какъ наука, должна всегда имѣть

въ виду возможное. Астрономъ, читающій лекцію передъ смѣшанною аудиторіею, былъ бы очень страннымъ лекторомъ, еслибы онъ прибѣгъ къ пособію интегральнаго исчисленія.

При этихъ безспорныхъ выгодахъ утилитаризма, никакъ нельзя отрицать у него права пересмотрѣть списокъ обычныхъ добродѣтелей и пороковъ и поставить для нихъ свою мѣрку. Самъ Лекки сознается, что обычай, преданіе и отсутствіе привычки къ критикѣ могутъ извратить наши нравственные взгляды. „Мѣстные обычаи и обряды—говоритъ онъ (I, 82)—такъ тѣсно сплетаются съ нашими самыми ранними воспоминаніями, что подъ конецъ, мы смотримъ на нихъ какъ на предметы, заслуживающіе уваженія по самому своему существу, и даже въ самыхъ обыденныхъ дѣлахъ намъ нужно употребить нѣкоторое усиліе, чтобы разрушить ассоціацію представленій». Въ другомъ мѣстѣ (95), онъ указываетъ на «древніе обычаи, которые именно вслѣдствіе своей древности, или вслѣдствіе смѣшенія средствъ съ цѣлями, становятся предметомъ религіознаго почитанія». Далѣе онъ выражается такъ (101): «Когда богословы внушали впродолженіе долгаго періода привычки вѣрить, скорѣе, чѣмъ привычки изслѣдованія; когда они увѣряли людей, что лучше холить предразсудки, чѣмъ анализировать ихъ; лучше подавлять въ себѣ всякое сомнѣніе относительно воспринятаго ученія, чѣмъ разбирать честно достоинство этого ученія,—то они наконецъ успѣютъ образовать умственныя привычки, которыя будутъ инстинктивно и обычно отталкивать человѣка отъ безпристрастія и отъ умственной честности». Наконецъ Лекки напоминаетъ и о нашей склонности увлекаться болѣе яркостью впечатлѣнія, производимаго анекдотомъ, чѣмъ оцѣнивать зло и добро по ихъ истинному значенію (139). «Наша природа такъ слаба, что насъ болѣе волнуютъ слезы какой либо заключенной принцессы или какое либо мелкое біографическое обстоятельство, всплывшее на потокѣ исторіи, чѣмъ страданія безчисленныхъ массъ, по-

гибшихъ подъ мечомъ Тамерлана, Баязета или Чингисъ-Хана». Все это служитъ подтвержденіемъ давно извѣстной истины, что обычный взглядъ на вещи не можетъ служить указаніемъ для нравственной оцѣнки, и что всякій мыслящій изслѣдователь этики долженъ подвергать безбоязненной критикѣ то, что обычай передалъ подъ именемъ добродѣтели и подъ именемъ порока, долженъ отыскивать раціональныя основанія для этихъ категорій и имѣетъ полное право противопоставить установившемуся списку основныхъ нравственныхъ качествъ другой списокъ. Лекки весьма недалекъ отъ утилитарнаго взгляда, когда онъ признаетъ (I, 119), что моралистъ его школы не можетъ провести черты между дозволеннымъ и недозволеннымъ, и при этомъ беретъ въ соображеніе полезныя или вредныя слѣдствія даннаго дѣйствія. Вліяніе утилитаризма на него еще болѣе отражается въ словахъ (1,163): «Отъ идеала можно требовать лишь совершенство въ его собственномъ родѣ, типъ, наиболѣе нужный для его времени и приносящій наиболѣе широкую пользу человѣчеству». Наконецъ онъ прямо указываетъ (I,123), что во многихъ случаяхъ требованія отвлеченной морали должны уступить соображеніямъ о наибольшей пользѣ.

Если мы вообще просмотримъ возраженія, дѣлаемыя Лекки утилитаризму, то должны будемъ сознаться, что эти возраженія большею частью крайне слабы. Иныя изъ нихъ заключаютъ въ себѣ ложный кругъ, именно утилитаризмъ опровергается опираясь на положенія, вовсе недопускаемыя утилитаріанцами. Такъ Лекки справедливо говоритъ (I,41), что, по теоріи утилитаризма, «всякое дѣйствіе, всякая наклонность, всякое состояніе, всякое положеніе въ обществѣ, должны занимать на нравственной лѣстницѣ мѣсто, какъ разъ соотвѣтствующее степени, въ которой они увеличиваютъ или уменьшаютъ человѣческое счастіе». Онъ думаетъ опровергнуть это, выставивъ на видъ, что «самыя чудовищныя формы чувственности» въ такомъ случаѣ заслужили бы менѣе порицанія, чѣмъ мед-

лительность или неосмотрительность; что личность скромная, неувѣренная въ себѣ и избѣгающая столкновеній въ своемъ смиреніи, стала бы нравственно ниже самоувѣренной, смѣлой, высокомѣрной личности, развивающей всѣ свои способности въ борьбѣ съ обстоятельствами. Утилитаристамъ очень легко было бы возразить, что ничто не обязываетъ ихъ держаться прежнихъ нормъ сравнительной порочности, еслибы точнымъ наблюденіемъ было доказано иное отношеніе дѣйствія къ человѣческому благу; но не трудно было бы также доказать, что извращеніе чувственности, развращая воображеніе, болѣе потрясаетъ нервную систему и даетъ болѣе наслѣдственнаго зла, чѣмъ всякій недостатокъ характера, ограничивающійся одною личностію, и вызывающій всегда въ окружающихъ людяхъ отвращеніе къ этому недостатку. Въ другихъ мѣстахъ Лекки какъ будто забываетъ, что, для вѣрной оцѣнки утилитаризма, надо имѣть въ виду утилитаріянца вполнѣ убѣжденнаго, а не половинчатаго. Такъ онъ не имѣетъ права говорить (I,63) о личности, которая находила бы свое счастіе въ бѣдствіи ближняго, потому что подобная личность не могла бы даже понять начала *общей* пользы и потому къ утилитарьянцамъ отнесена быть не можетъ. Точно также тайныя преступленія доказали бы, что человѣкъ, ихъ совершающій, исповѣдуетъ *на словахъ* требованіе общей пользы, но не руководствуется имъ *въ дѣйствіяхъ*, слѣдовательно тутъ утилитаризмъ опять ни при чемъ. Когда Лекки иронически возражаетъ старымъ утилитаристамъ (I, 92), что «никакое повтореніе удовольствія отъ ѣды пирожнаго не можетъ уравновѣсить удовольствія, истекающаго изъ великодушнаго дѣла», то онъ касается того недостатка въ возможности сравнить разнородныя наслажденія, о которомъ сказано выше, но и при современномъ состояніи вопросовъ возраженіе очень легко. Удовольствіе отъ ѣды пирожнаго ограничивается *одною* личностью; очень часто пирожное *одной* личности соотвѣтствуетъ *нѣсколькимъ* днямъ въ проголодь для *нѣсколькихъ*

личностей; продолжительность удовольствія отъ пирожнаго ограничивается нѣсколькими минутами даже для одной личности, а при повтореніи весьма скоро настаетъ отвращеніе или привычка, доводящая удовольствіе до минимума. Въ воспоминаніи же удовольствіе отъ пирожнаго весьма ничтожно. Великодушное дѣло (конечно, разумное) даетъ удовольствіе, которое во всѣхъ этихъ отношеніяхъ, по величинѣ далеко превосходитъ предыдущее, и это удовольствіе растетъ неизмѣримо съ разумностью дѣла, потому что слѣдствія разумнаго дѣла даютъ длинный рядъ удовольствій для личностей даже не родившихся, когда оно совершено; а для того самаго, кто его совершилъ, воспоминаніе о немъ усиливаетъ удовольствіе, такъ какъ жертва, принесенная великодушному дѣлу, давно успѣла стать уже не жертвою, когда мысль все яснѣе и яснѣе представляетъ благія слѣдствія. И такъ это сравненіе вовсе не даетъ повода иронизировать надъ теоріею утилитаризма. Изъ прочихъ возраженій я остановлюсь лишь на томъ, которое обращено (I, 157) противъ мнѣнія, что измѣненія въ нравственныхъ взглядахъ происходятъ отъ умственныхъ причинъ и суть слѣдствія измѣненія знанія. Легки на это возражаетъ: «Въ числѣ самыхъ ясныхъ фактовъ заключается и фактъ, что ни личности, ни періоды, наиболѣе отличавшіеся умственными успѣхами, не отличались наиболѣе нравственною доблестью, и что высокая умственная и матеріальная цивилизація часто совмѣщалась съ значительною степенью разврата». Мнѣ кажется, что это нисколько не составляетъ возраженія на предыдущее положеніе. Допустивъ истину послѣдняго, необходимо допустить, что вѣка умственнаго застоя производятъ глубокое нравственное паденіе, и сообщаютъ обществу привычки мысли и жизни, которыя надолго остаются въ большинствѣ. Періодъ умственныхъ успѣховъ, слѣдующій за періодомъ застоя, есть лишь *приступъ* къ нравственному улучшенію общества, и первые признаки этого улучшенія представляются именно въ томъ, что вся накопившаяся безнрав-

ственность выходитъ наружу, становится болѣе замѣтною, обращаетъ на себя общее вниманіе и вызываетъ, съ одной стороны, откровенныя заявленія безнравственныхъ мнѣній, съ другой—громкіе вопли и обличенія тому, что существовало вѣка и не привлекало особеннаго вниманія. Умственные успѣхи всегда совершаются очень небольшимъ меньшинствомъ, усвоиваются цивилизованнымъ обществомъ лишь въ слѣдующія поколѣнія, и могутъ проявлять свое нравственное вліяніе лишь въ эпохи, когда давно сошли со сцены всѣ замѣчательнѣйшіе дѣятели этихъ успѣховъ. Сами же эти дѣятели весьма естественно въ своей жизни несравненно болѣе подчинены привычкамъ своего времени, чѣмъ нравственнымъ идеямъ, которыя ими же вызваны въ ихъ потомствѣ. Слѣдовательно, вліяніе умственныхъ успѣховъ на нравственность, если его принять за истину, не могло вовсе отклонить тѣ историческія и біографическія явленія, которыя Лекки думаетъ противопоставить ученію объ этомъ вліяніи. Всякая цивилизація заключаетъ въ своихъ культурныхъ формахъ весьма много слѣдовъ прежнихъ цивилизацій и формы, выработанныя въ ней мыслью, собственно ей принадлежащею, составляютъ очень часто весьма малую долю ея строя.

Но есть одно возраженіе противу утилитаризма, которое Лекки приводитъ, между прочимъ, даже рѣже останавливаясь на немъ, чѣмъ на другихъ, но которое, какъ мнѣ кажется, важнѣе всѣхъ остальныхъ. На точкѣ зрѣнія *личной* пользы можно согласиться съ Лекки, что весьма сомнительно, будетъ ли «человѣкъ, который горячо усвоиваетъ въ борьбѣ съ препятствіями несравненно высшій нравственный критерій, чѣмъ критерій его времени и его общественнаго положенія», счастливѣе «человѣка, который просто подходитъ подъ общій уровень нравственности общества, его окружающаго, или весьма мало надъ нимъ возвышается и допускаетъ въ себѣ небольшой порокъ, не вредящій ни его здоровью, ни его репутаціи» (I, 60). На точкѣ зрѣнія благополучія для *большинства* лицъ даннаго общества

можно также усомниться, на сколько сумма благополучія увеличивается отъ потрясенія вѣры въ существующія культурныя формы критическою мыслію. «Первое сердечное желаніе—говоритъ Лекки (I, 53)—это—желаніе найти для себя опору. Первое условіе счастія обычныхъ умовъ, это – отсутствіе сомнѣній... Внести въ мысль сознаніе незнанія и мученія сомнѣнія, значитъ—обречь другихъ на многія страданія или вынести ихъ самую». Жена Лютера жаловалась, что горячія молитвы, ея, когда она была монахиней, сдѣлались холодны. Старый монахъ Серапіонъ плакалъ въ отчаяніи, что у него отняли его бога, когда его увѣрили, что богу не слѣдуетъ придавать человѣческихъ формъ. Но эти отдѣльные мелкіе факты не даютъ вовсе понятія о томъ количествѣ нравственнаго страданія, чрезъ которое переходитъ масса, теряющая обычныя вѣрованія, чтобы стать на высшую ступень развитія. Личности же, призывающія ее на этотъ путь, не только страдаютъ внутренно еще болѣе, потому что онѣ впечатлительнѣе, но большинство ихъ гибнетъ, подавленное старой культурой, не видя успѣха своего дѣла, а видя только волненія и страданія, ими внесенныя въ общество; немногіе же, доживающіе до успѣха, видятъ, большею частію, съ отчаяніемъ, что чистая идея, ими исповѣдуемая, воплотилась совсѣмъ не въ той чистотѣ, въ которой они ей служили; что милліоны мелкихъ интересовъ, старыхъ привычекъ облѣпили ее со всѣхъ сторонъ; что, подъ именемъ ихъ идеи, общество исповѣдуетъ совсѣмъ иное начало; что внутреннія страданія и страданія всѣхъ, вынесшихъ муки сомнѣнія, и страданія погибшихъ ихъ предшественниковъ не окуплены небольшою долею пользы, полученною отъ новаго ученія. Утилитаристы могутъ возразить, что польза, полученная отъ разрушенія предразсудочныхъ культурныхъ формъ для *всѣхъ* грядущихъ историческихъ поколѣній, искупаетъ съ избыткомъ страданія проповѣдниковъ критической мысли и ихъ современниковъ; но это возраженіе едва-ли основательно, если взять пользу лишь въ смыслѣ отсутствія

страданій или увеличенія наслажденій. Представимъ себѣ общество, гдѣ животная борьба за существованіе перестала свирѣпствовать въ своихъ самыхъ отвратительныхъ формахъ. Всѣ члены его обезпечены отъ голодной смерти и отъ самыхъ тяжелыхъ заботъ о завтрашнемъ днѣ. Затѣмъ допустимъ для этого общества культуру, даже самую несовершенную; міросозерцаніе, представляющее смѣсь отрывочныхъ знаній съ многочисленными догматическими предразсудками и немногими научными понятіями; общественный строй, гдѣ неравенство и господство обычая преобладаетъ надъ человѣчными отношеніями между личностями. Но допустимъ также, что всѣ члены общества, или по крайней мѣрѣ, значительное большинство ихъ, на столько сжилось со своимъ міросозерцаніемъ и со своимъ общественнымъ строемъ, что видитъ въ первомъ полную безспорную истину, во второмъ—единственный возможный общественный строй, неудобствамъ котораго приходится подчиниться наравнѣ съ законами природы. Можно, кажется, согласиться, что подобное общество, просуществовавъ безъ измѣненія нѣсколько тысячъ лѣтъ, испытаетъ въ незначительной мѣрѣ въ своихъ личностяхъ страданія сомнѣнія, критической борьбы, ненависти и преслѣдованія людей разныхъ взглядовъ на вещи. Всѣ эти страданія явятся, когда въ обществѣ возникнутъ или въ него проникнутъ проповѣдники умственнаго развитія, проповѣдники критической мысли, проповѣдники прогресса. Какъ только общество это вступитъ на путь прогресса, то каждое поколѣніе дастъ свою долю личностей сомнѣвающихся, борющихся, изнывающихъ, въ неудачной борьбѣ или отчаявающихся, что борьба дала плохіе результаты. Въ виду этой борьбы охватываетъ и всѣхъ остальныхъ неувѣренность въ завтрашнемъ днѣ, озлобленіе противу возмутителей общественнаго спокойствія. И каждый замѣтный шагъ на пути прогресса проноситъ тѣ же явленія, причемъ точно столько же, если не больше, страданій того же самаго рода вносится въ общество ложно-направленною критическою мыслью,

въ ея многочисленныхъ отклоненіяхъ, которыхъ исторія представляетъ несравненно болѣе, чѣмъ истинно прогрессивныхъ движеній. Крайне сомнительно, чтобы можно было когда-нибудь доказать, что сумма личностей, выигравшихъ отъ выведенія общества изъ застоя *и почувствовавшихъ* этотъ выигрышъ, превосходитъ сумму личностей, безспорно *прочувствовавшихъ* свое страданіе въ періодъ внутренней и внѣшней борьбы за прогрессъ. Отсюда рождается вопросъ: руководясь заповѣдями эпикурейцевъ, приведенными выше, слѣдуетъ ли человѣку, сознавшему лживость господствующаго міросозерцанія, сознавшему неразумность общественнаго строя,—проповѣдывать свою мысль, идти на произвольныя страданія впродолженіе всей жизни и вызвать многочисленныя страданія для современниковъ и для потомства? Или онъ поступитъ лучше, подавивъ въ себѣ мысль, ограничась личнымъ страданіемъ сомнѣнія, въ немъ возникшаго, и, мало-по-малу, заглушивъ это сомнѣніе жизненною привычкою? Если оцѣнивать только количество страданій и наслажденій, то я рѣшаюсь сказать, что утилитаризмъ долженъ бы посовѣтовать послѣднее. Въ такомъ случаѣ Лекки былъ бы правъ, говоря (I, 68), что утилитаризмъ «неблагопріятенъ для самоотверженія и героизма».

Но утилитаристы могли бы, повидимому, сдѣлать здѣсь уступку потому для себя безвредную, что не существовало никогда общества, гдѣ безусловная вѣра въ истину даннаго міросозерцанія и въ благодѣтельность существующаго строя не вызывала бы протесты, слѣдовательно, реальный вопросъ былъ всегда въ томъ, которое изъ спорящихъ мнѣній полезнѣе для общества, а не о самомъ возникновеніи критики существующаго. Подобное заключеніе было бы ошибочно, потому что если идеалъ застоя (при обезпеченіи первыхъ необходимостей жизни всѣмъ членамъ общества) есть высшій соціологическій идеалъ, то всякое общество, стремящееся къ застою, выше общества, прогрессирующаго въ умственномъ отношеніи; всякія мѣры, ведущія къ застою, удушающія критику личностей, должны

быть признаны цѣлесообразными и научными, какъ уменьшающія количество общественнаго страданія въ настоящемъ и будущемъ. Слѣдовательно, утилитаризмъ можно бы признать тогда проповѣдью соціальнаго застоя.

Это было бы справедливо для прежнихъ утилитаристовъ (Бентама и др.), которые не признавали въ наслажденіяхъ субъективной разницы по достоинству. Но новѣйшіе утилитаристы, и въ главѣ ихъ Джонъ-Стюартъ Милль, сдѣлали другую уступку. Они допустили, что есть наслажденія, сознаваемыя какъ *высшія*, и другія, сознаваемыя какъ *низшія*. Это допущеніе, какъ указалъ и Лекки (I, 92, прим.), значительно сближаетъ спорящія теорія нравственности между собою; оно составляетъ, кромѣ того, весьма важный психологическій фактъ, дозволяющій идти далѣе въ построеніи теоріи нравственности. Этимъ фактомъ устанавливается нравственное значеніе *развитія* личности, а съ тѣмъ вмѣстѣ полагается основаніе и научной этикѣ.

III.

Нравственность.

Развитіе есть не только объективный фактъ наблюденія, но есть и субъективный фактъ сознанія. Мы можемъ видѣть не только на другомъ существѣ, что формы и отправленія его усложнились, что его средства поддержанія собственнаго существованія увеличились, что его дѣйствіе на окружающій міръ расширилось. Мы еще сознаемъ въ себѣ, что въ насъ происходитъ развитіе въ области мысли. Когда обстоятельства навели насъ на новую мысль, или когда мы ее усвоили изъ прочитанной книги, изъ выслушанной лекціи, мы знаемъ хорошо, что въ насъ произошелъ не только психическій актъ *измѣненія*, но что онъ совершился въ формѣ уясненія, расширенія мысли, что мы

больше знаемъ или *лучше* понимаемъ, что мы стали умственно *выше*. Для *насъ* собственное развитіе есть не иное что, какъ сознаніе постепеннаго увеличенія знаній, уясненія мысли, и эти процессы сознаются въ формѣ *улучшенія* нашего мыслящаго существа, его *возвышенія*.

Это фактъ психологіи. Мы можемъ, впослѣдствіи, переносить термины *выше* и *ниже* въ другія сферы, гдѣ точнаго значенія эти термины не имѣютъ. Но ихъ первоначальное значеніе, ихъ первоначальный смыслъ для нашего сознанія можно искать лишь здѣсь.

Фактъ расширенія мысли, умственнаго развитія подходитъ подъ многообразную категорію *наслажденія*, а потому, въ числѣ другихъ фактовъ, представляетъ цѣль и орудіе животной борьбы за существованіе. Онъ увеличиваетъ наши средства поддерживать наше существованіе, вліять на окружающій насъ міръ, а потому, опять въ ряду другихъ подобныхъ же фактовъ, входитъ въ обширную категорію *полезнаго*, и, съ точки зрѣнія элементарнаго утилитаризма, долженъ быть поддержанъ, пока не приноситъ больше страданія, чѣмъ наслажденія, долженъ быть подавленъ, когда страданіе, отъ него получаемое, превосходитъ наслажденіе.

Но психологическое значеніе его этимъ не исчерпано Развитіе представляетъ не только наслажденіе вообще, и даже не только наслажденіе, подлежащее оцѣнкѣ по его пользѣ, оно представляетъ состояніе духа, въ которомъ личность сознаетъ себя выше, чѣмъ была. Сойти на прежнее положеніе,—это для нея—*унизиться*, продолжать тотъ же процессъ,—это для нея—*возвыситься*. Метафизикъ можетъ оспаривать подобную разницу съ абсолютной точки зрѣнія неизмѣнныхъ законовъ вещества или ничтожества человѣческой мысли предъ единымъ, вѣчнымъ, всезнающимъ существомъ. Но, съ антропологической точки зрѣнія, *для человѣка*—это фактъ. То чувство, которое испытываетъ каждый, когда мысль его уясняется, знаніе расширяется, есть особенное состояніе духа, для котораго, съ точки зрѣ-

нія субъективной, едва-ли можно найти выраженіе болѣе близкое, каково выраженіе — *возвышеніе* существа.

Каждый особенный аффектъ вызываетъ и особенный психическій рефлексъ, превращающійся, при нѣкоторой силѣ рефлекса и при удобныхъ обстоятельствахъ, въ рефлексъ физическій. Аффектъ наслажденія вызываетъ вообще желаніе. Аффектъ сознанія пользы вызываетъ разсчетъ, аффектъ сознанія возвышенія существа вызываетъ рефлексивный процессъ *обязательности*. Для человѣка, маломыслящаго, разсчетливость слаба, и хотя каждый разъ, когда ему представляется сознаніе пользы, оно вызываетъ разсчетъ, но перекрещивающіяся мгновенныя побужденія и влеченія—отодвигаютъ мысль отъ правильнаго пути рефлекса. Ребенокъ не можетъ разсчитывать собственную пользу, хотя мысль его и была бы уже способна къ надлежащимъ умозаключеніямъ; дикій ни за какія награды не въ состояніи отнести письма по назначенію, не отклоняясь отъ дороги; страстный человѣкъ всегда рабъ увлеченья. Между тѣмъ разсчетъ пользы есть процессъ весьма элементарный. Если въ немъ встрѣчаются безпрестанно уклоненія, если едва-ли найдется человѣкъ взрослый и опытный, который бы не сознался въ многочисленныхъ увлеченіяхъ во вредъ себѣ, то тѣмъ болѣе понятно, что процессъ обязательности, возникающій въ рѣдкихъ случаяхъ сознанія новой мысли, остается заглушеннымъ для большинства личностей. Лишь человѣкъ, имѣющій случай ощущать послѣ незначительныхъ промежутковъ времени снова и снова наслажденія развитія, получаетъ нѣкоторую привычку къ этому *особенному* психическому рефлексу, начинаетъ отличать его въ себѣ и наконецъ становится настолько развитымъ человѣкомъ, что для него психическое понятіе *обязательности* представляется съ совершенною ясностію. Большинство остается чуждо этому понятію или приходитъ къ нему искусственнымъ путемъ: общество дѣлаетъ нѣкоторыя дѣйствія *принудительными* для личности. Привычка къ нимъ обращаетъ ихъ въ обязатель-

ныя и по внутреннему принужденію, но эта неосмысленная обязательность или дрессировка не имѣетъ ничего общаго съ внутреннимъ сознаніемъ обязательности, возникающей изъ умственнаго развитія. Развитіе есть *единственный* фактъ, вызывающій естественное сознаніе высшаго и низшаго состоянія. Онъ есть и единственный, къ которому психологически-правильно приложимъ терминъ *обязательности*. Внутренняя элементарная обязанность для личности одна—*обязанность развиваться*.

Такъ-какъ она возникла въ процессѣ работы мысли, то она представляется объективно, какъ обязанность работы мысли надъ всѣмъ, что ей доступно, *обязанность критика*.—Какъ единственный источникъ достиженія высшаго состоянія изъ низшаго—критика и составляетъ *основную* обязанность личности, изъ которой вытекаютъ всѣ прочія, которая одна служитъ всѣмъ мѣркою и судьею, одна опредѣляетъ мысли и дѣйствія человѣка по степенямъ высшаго или низшаго ихъ достоинства, по отношенію ихъ къ развитію личности. Именно это распредѣленіе мыслей и дѣйствій по ихъ достоинству и ложится въ основу выдѣленія *нравственнаго* міра человѣка въ его особенности.

Но критика служитъ лишь неизбѣжнымъ орудіемъ и основнымъ камнемъ нравственнаго міра. Она составляетъ первую обязанность и средство оцѣнить обязанности, но ея область не ограничивается міромъ обязательнаго. Она направляется на вещи, невозбуждающія эффектовъ человѣка, точно также, какъ на предметы его желаній, на то, что онъ наблюдаетъ, какъ и на то, что его волнуетъ; на міръ объективной истины, какъ и на міръ дѣятельности, которую личность сознаетъ (призрачно или дѣйствительно) какъ произвольную. Эти двѣ области, опираясь на элементарную обязанность критики, остаются во взаимномъ нераздѣльномъ отношеніи. Нравственная дѣятельность, имѣющая цѣлью развитіе, достиженіе высшаго состоянія видитъ одну свою отрасль въ стремленіи къ высшему умственному благу—*къ истинѣ*, и это стремленіе становится

одною изъ высшихъ обязанностей личности. Съ другой стороны критика, приложенная къ области нравственной дѣятельности, ставитъ задачею этой дѣятельности отысканіе пути *истиннаго* развитія личности, установленіе цѣлей, которыя бы подняли личность нравственно *выше* того, чѣмъ она стояла.

Если нравственная дѣятельность личности устремлена на то, чтобы стать выше, чѣмъ личность есть въ настоящемъ, то подобная дѣятельность возможна лишь при составленіи себѣ *представленія* о томъ, въ чемъ именно состоитъ это желательное высшее состояніе. Это представленіе составляетъ нравственный *идеалъ* личности. Степень развитія, *достигнутая* личностью, опредѣляетъ и *возможный* для нея идеалъ. По мѣрѣ ея развитія или ея упадка, идеалъ ея также развивается или атрофируется. По необходимымъ психическимъ законамъ строитъ человѣкъ, достигнувшій до сознанія обязательности развитія, свой нравственный идеалъ изъ данныхъ, существующихъ въ дѣйствительности. Этотъ идеалъ становится *нравственнымъ* побужденіемъ личности къ дѣятельности на ряду съ другими влеченіями и съ разсчетами пользы. Онъ составляетъ побужденіе особаго рода, и эта особенность характеризуется обыкновенно словами,—что стремленіе къ нему составляетъ *нравственное убѣжденіе личности*.

Сущность нравственнаго убѣжденія уже ясна изъ предыдущаго. Смотря по своему умственному развитію, человѣкъ приложилъ болѣе или менѣе удачно критику къ понятію о томъ, каковъ бы онъ долженъ быть, чтобы стать выше въ собственномъ сознаніи, а не опуститься ниже, и какова должна быть его дѣятельность, чтобы достигнуть этого высшаго достоинства, а не уронить его. Когда весь его наличный умственный матеріалъ употребленъ, то передъ нимъ стоитъ его *нравственный идеалъ*, какъ цѣль, и *нравственная дѣятельность*, какъ средство. Она заключается въ дѣйствіяхъ, воплощающихъ этотъ нравственный идеалъ въ жизнь. Но рядомъ съ влеченіемъ къ раз-

витію, въ человѣкѣ присутствуютъ и многія другія влеченія, чуждыя этому элементу. Такъ-какъ они не ведутъ къ развитію, то они, какъ *низшія* или не нравственныя влеченія, съ точки зрѣнія этики, противополагаются влеченіямъ *высшимъ*, нравственнымъ. Отдѣленіе нравственныхъ влеченій отъ влеченій низшихъ—есть первая обязанность, именно обязанность *составить* себѣ убѣжденіе. Кто этого не дѣлаетъ, тотъ не можетъ отдать себѣ отчета, что именно принадлежитъ въ немъ къ развитію, слѣдовательно не вступилъ еще на ступень, гдѣ начинается нравственная человѣческая личность, какъ отличающаяся отъ мыслящаго животнаго.

Низшія влеченія могутъ искать изъ самыхъ условій человѣческаго существа; это — *необходимыя потребности*. Они могутъ быть обусловлены общественною средою, въ которой человѣкъ живетъ; это—*привычки*. Они могутъ возникать въ человѣкѣ изъ индивидуальныхъ особенностей его личности и изъ индивидуальныхъ явленій его жизни, но съ такою быстротою, что критика мысли не успѣваетъ дѣйствовать, или съ такою силою, что критика не можетъ оказать своего вліянія; это—*аффекты и страсти*. Всѣ эти три рода увлеченій потому низшія, что въ нихъ во всѣхъ отсутствуетъ или вполнѣ безсильна критика, т.-е. процессъ, безъ котораго развитіе невозможно и который одинъ можетъ установить фактъ развитія. Имъ всѣмъ противополагаются высшія, *нравственныя* влеченія, отличающіяся признакомъ, что эти влеченія сопутствуются критикою и ею оправдываются, а потому составляютъ *нравственное убѣжденіе*.

Такъ-какъ нравственное убѣжденіе должно быть сопутствуемо критикою, а критика дѣйствуетъ непрерывно, расширяя и уясняя смыслъ, то обязательно нетолько *составить* себѣ убѣжденіе при помощи критики, но постоянною работою критики *развивать* свое убѣжденіе. Такъ-какъ низшія влеченія присутствуютъ въ человѣкѣ на ряду съ высшими, но изъ трехъ видовъ ихъ неизбѣжно удовлетво-

реніе лишь необходимыхъ потребностей, то привычки и аффекты, при столкновеніи ихъ съ влеченіями нравственными, развивающими, должны быть побѣждены въ процессѣ развитія. Если они побѣждаютъ, то развитіе не совершается; но оно обязательно; слѣдовательно развитой человѣкъ обязанъ отстаивать свои нравственныя влеченія противъ привычекъ и аффектовъ, т.-е., онъ обязанъ быть *твердъ* въ своемъ убѣжденіи. Эта *твердость* убѣжденія выказывается въ жизненной практикѣ и потому убѣжденіе требуетъ осуществленія. Развитой человѣкъ обязанъ *осуществлять* свое убѣжденіе въ жизни.

Нравственное убѣжденіе обязательно составить, развивать, поддерживать, осуществить; это все слѣдуетъ по необходимости изъ требованія развитія и критики. Это—признаки, нераздѣльные съ самимъ понятіемъ объ убѣжденіи. Убѣжденіе образуетъ область нравственности и выдѣляетъ ее изо всѣхъ другихъ психическихъ областей. Лишь тотъ, кто составилъ себѣ убѣжденіе—мыслитъ нравственно. Лишь тотъ, кто твердо поддерживаетъ и осуществляетъ его—живетъ нравственно. Поэтому въ составленіи убѣжденія—источникъ единственнаго достоинства человѣка; твердость убѣжденія—единственная личная добродѣтель (если можно употребить это слово), независимая отъ критики.

Замѣчательно, что Лекки въ многочисленныхъ спискахъ добродѣтелей, имъ приводимыхъ, только однажды упоминаетъ о твердости убѣжденія, и то въ связи съ убѣжденіемъ религіознымъ (I, 145). Между тѣмъ онъ не разъ имѣлъ случай говорить объ этомъ и даже близко подходилъ къ этому понятію въ сферахъ болѣе общихъ, именно когда онъ указываетъ на трудное положеніе человѣка, неуклонно слѣдующаго высшему идеалу, чѣмъ идеалъ общества, его окружающаго (I, 60); когда онъ говоритъ о геніальныхъ людяхъ (I, 61), что ихъ жизнь «была большею частью сознательнымъ и обдуманнымъ осуществленіемъ древняго миѳа: древо познанія и древо жизни стояли рядомъ, они предпочли избрать древо познанія, а не древо

жизни»; когда, наконецъ, онъ говоритъ объ «удивленіи Прометею, т.-е. непреклонной добродѣтели подъ ударами всемогущей злобы, или атеисту, который безо всякой надежды на будущее воздаяніе терпитъ ужасную смерть скорѣе, чѣмъ отказывается отъ мнѣнія, безполезнаго для общества, терпитъ потому лишь, что вѣритъ въ истину этого мнѣнія». Во всѣхъ этихъ случаяхъ нравственная доблесть лежитъ въ твердости убѣжденія и она прельщаетъ насъ даже въ исторіи личностей, отстаивавшихъ ложныя, узкія, вредныя убѣжденія. Мы сознаемъ слабость и извращенность мысли, возмущаемся недостаткомъ критики, но не можемъ относиться безъ внутренняго уваженія къ *нравственному* элементу, воодушевлявшему этихъ людей, къ энергичному убѣжденію, для котораго они жили и умирали.

Выдѣленіе нравственной области въ психическомъ мірѣ опирается на особенность психическаго факта убѣжденія. Его можно считать призрачнымъ, какъ можно признавать призрачнымъ выдѣленіе произвольныхъ психическихъ явленій вообще. Съ точки зрѣнія метафизика оно можетъ быть и такъ; но *для человѣка* существуютъ произвольные процессы, психически отличающіеся отъ процессовъ непроизвольныхъ, и точно также *для человѣка* существуетъ область влеченій нравственныхъ, влеченій по убѣжденію, которая отличается отъ влеченій необходимыхъ потребностей, отъ влеченій привычныхъ, отъ влеченій аффективныхъ. Признавая антропологическую точку зрѣнія единственнымъ правильнымъ принципомъ для построенія цѣльнаго и послѣдовательнаго міросозерцанія, я считаю совершенно правильнымъ построить этику на *особомъ* психическомъ фактѣ убѣжденія, каковъ бы ни былъ генетическій процессъ его. Психологъ совершенно правъ, отыскивая подъ нимъ болѣе общіе психическіе факты разсчета пользы и стремленія къ наслажденію; юристъ не только правъ, если онъ восходитъ къ неодолимымъ влеченіямъ для опредѣленія отвѣтственности личности, но обязанъ его дѣлать. Этикъ столько же правъ, когда онъ устанавливаетъ особен-

ность факта, служащаго опорою его наукѣ, и по этой особенности устанавливаетъ предѣлъ ея области. Нравственная отвѣтственность существуетъ въ предѣлахъ нравственной обязанности, т.-е. въ предѣлахъ установившагося убѣжденія. Отвѣтственъ лишь развитой человѣкъ, на сколько онъ развитъ, и отвѣтственъ предъ своимъ убѣжденіемъ. Дѣйствіе по убѣжденію есть добро; дѣйствіе, не зависящее отъ убѣжденія, принадлежитъ къ области нравственно-безразличнаго, къ области древней адіафоры; нерѣшимость дѣйствовать согласно убѣжденію—безнравственна; дѣйствіе, противное убѣжденію, противонравственно, порочно или преступно. Сколько бы пользы или вреда ни вышло изъ дѣйствія, сдѣланнаго не по убѣжденію, это дѣйствіе нравственной цѣны не имѣетъ. Убѣжденіе можетъ быть очень ложно, очень извращено, очень вредно; противъ него, можетъ быть, слѣдуетъ бороться болѣе строгою критикою, расширеніемъ знанія, уясненіемъ мысли, но пока оно существуетъ въ личности, лишь *оно* опредѣляетъ, что нравственно и что безнравственно для личности. Лишь для области убѣжденія справедливы слова Лекки (I, 3): «сказать, что мы обязаны поступать такъ-то, составляетъ само по себѣ и независимо отъ всѣхъ послѣдствій ясную и достаточную причину для практическаго дѣйствія». Для нея лишь существуютъ: тотъ «явный фактъ широкаго различія и по роду и по степени нравственной стороны нашей природы отъ другихъ ея сторонъ», на который указываетъ авторъ (I, 38); положеніе, что «добродѣтель есть нѣчто болѣе разсчета и привычки» (I, 71); сознаніе «что слова: добро и зло—выражаютъ ясные основные мотивы, что эти мотивы по роду отличны отъ другихъ, что они—мотивы высшаго порядка, и что они влекутъ за собою чувство обязательности» (I, 72). Передъ обязательностью убѣжденія тайныя мысли и дѣйствія столь же безнравственны и преступны, какъ и дѣйствія явныя, хотя бы они не принесли никому вреда. Убѣжденіе не исключаетъ разсчета, но разница его роли по теоріи утилитаризма и по теоріи

раціональной этики заключается въ слѣдующемъ. Утилитарная нравственность предпосылаетъ разсчетъ, на основаніи разсчета составляетъ выводъ наибольшей пользы и требуетъ ему практическаго исполненія полезнѣйшаго. Раціональная этика требуетъ прежде всего составленія убѣжденія на основаніи критики, и за тѣмъ даетъ мѣсто разсчету для осуществленія этого убѣжденія, какъ сообразнаго требованіямъ развитія. Во имя убѣжденія личность, одушевленная новою мыслію, новымъ идеаломъ, *обязательно* вноситъ эту новизну въ свою жизнь и въ обиходъ общественной мысли; ни собственныя страданія, ни даже страданія другихъ не могутъ быть здѣсь приняты въ разсчетъ, потому что развитіе личности осуществленіемъ убѣжденія, развитіе общества увеличеніемъ массы истины, болѣе критическимъ отношеніемъ къ существуемому есть требованіе *высшее*, требованіе нравственное, перевѣшивающее *по достоинству* страданія низшаго рода.

Но еслибы этика остановилась на этомъ принципѣ убѣжденія, она бы впала въ то самое безразличіе идеаловъ, которое остановило Лекки. Односторонніе убѣжденія въ ихъ многочисленныхъ уклоненіяхъ были бы нравственно равноправны. Но это не такъ, и дальнѣйшій шагъ этики слѣдуетъ съ такою же строгостью изъ предыдущаго, какъ математическія теоремы въ ихъ неразрывной связи.

Лишь мыслящее существо можетъ быть существомъ развитымъ, такъ-какъ развитіе есть одно изъ особенныхъ проявленій мышленія въ теоріи и въ практикѣ; ставъ на ступень развитія, личность не можетъ отказаться отъ законовъ мышленія, такъ-какъ съ ними исчезло бы и самое ея развитіе. Поэтому если внѣ убѣжденія нѣтъ нравственности, то не можетъ быть и нравственнаго убѣжденія, если оно не раціонально. Убѣжденіе получилось, какъ результатъ критики, какъ уясненіе факта развитія, и потому оно не можетъ отрицать ни основнаго факта развитія, дающаго начало этикѣ, ни процесса критики, вырабатывающаго убѣжденіе, какъ психическій фактъ, отличный

отъ другихъ психическихъ фактовъ. Убѣжденіе, отрицающее обязательность развитія и обязательность критики, есть убѣжденіе нелѣпое, само себя отрицающее, потому что, отрицая развитіе и критику, оно отнимаетъ всякій смыслъ у словъ *выше* и *ниже* въ психическомъ смыслѣ, у словъ *добро* и *зло*. Внѣ факта развитія и внѣ критики они безсмысленны, слѣдовательно, и убѣжденіе становится пустымъ звукомъ. Убѣжденія могутъ различаться по тому, *въ чемъ* заключается развитіе, *каковы* должны быть основанія, пріемы и методы критики, но не можетъ отрицать этихъ принциповъ самихъ въ себѣ. Это даетъ намъ важную *объективную* мѣрку для этическихъ изслѣдованій. Раціональная, научная этика признаетъ, и не можетъ не признать безнравственнымъ все препятствующее развитію, все препятствующее свободной критикѣ. Она признаетъ, и не можетъ не признать обязанностію каждаго развитаго человѣка бороться всѣми силами противу всего, что стѣсняетъ развитіе и критику. Это не произвольные афоризмы, но неизбѣжные логическіе выводы изъ основныхъ фактовъ. Отрицающій эти положенія, или отрицаетъ основные факты этики, слѣдовательно, самъ становится на внѣ-нравственную точку зрѣнія; или отрицаетъ логическій выводъ, слѣдовательно, становится на точку зрѣнія внѣ-разумную.

Физіологія и психологія здѣсь доставляютъ вводный фактъ тѣсной зависимости между тѣлесными и психическими процессами въ человѣкѣ. Развитіе психическое, о которомъ до сихъ поръ шла рѣчь, невозможно безъ развитія физическаго. Мысль извращается или атрофируется подъ вліяніемъ патологическаго состоянія тѣла. Личность человѣка есть личность цѣльная, нераздѣльная, физико-психическая, которая развивается правильно въ одномъ своемъ элементѣ лишь тогда, когда развивается въ своей цѣлости. Поэтому нравственное развитіе есть развитіе цѣльное и всестороннее. Необходимыя потребности тѣла должны быть удовлетворены точно такъ же, какъ необходимыя потребности духа; польза тѣла входитъ въ правильный разсчетъ

разумной дѣятельности, какъ и польза мысли; развитіе способностей и силъ физическихъ такъ же нравственно, какъ развитіе способностей и силъ психическихъ. Для тѣла лишеніе необходимаго, пренебреженіе полезнаго, препятствіе развитія такъ же безнравственно, какъ и для мысли. Впрочемъ, этика, начинаясь съ различенія психическихъ явленій на высшія и низшія, вноситъ и въ этотъ анализъ подобное же различіе. Развитіе тѣла сдѣлалось обязательнымъ въ процессѣ выводовъ этики, лишь какъ *слѣдствіе* связи физіологическихъ процессовъ съ психическими. Идеалъ этики личности есть равномѣрное и всестороннее развитіе личности, но, при нарушеніи этой равномѣрности случайностями жизни, преобладаніе остается за тѣмъ, что для этики лежитъ въ основаніи. Наблюденіе показываетъ, что когда необходимыя потребности тѣла удовлетворены, то развитіе физіологическихъ отправленій насчетъ мысли или преобладаніе физіологическихъ наслажденій заглушаетъ мысль, и задерживаетъ самый процессъ ея развитія, между тѣмъ, какъ сама способность къ физіологическимъ наслажденіямъ скоро притупляется, и развитіе ихъ ограничено весьма тѣсными предѣлами. Преобладаніе психическихъ отправленій, при разумномъ ихъ направленіи, если и заглушаетъ физіологическія влеченія, то само представляетъ постоянно возрастающее количество наслажденій, и постоянно возрастающую способность развиваться. Все это приводитъ къ заключенію, что въ цѣльномъ развитіи личности *высшій* элементъ есть развитіе психическое, а *низшій*—физическое. Установивъ это отношеніе, раціональная этика *подчиняетъ* послѣднее первому. Развитіе физіологическихъ влеченій на столько нравственно и обязательно, на сколько оно *способствуетъ* развитію цѣльной личности; оно на столько безнравственно, на сколько *препятствуетъ* психическому развитію; оно безразлично между этими предѣлами.

Такимъ образомъ этика отдѣльной личности завершается уясненіемъ того самаго элементарнаго факта, съ котораго

она началась. Наслажденіе развитія есть ея точка исхода; критика есть орудіе этого процесса; составленіе, развитіе, поддержаніе и осуществленіе убѣжденія составляютъ его сущность; обязательность всесторонняго развитія личности на основаніи ея убѣжденія составляетъ окончательный выводъ этой области этики. Достоинство личности заключается въ той ступени всесторонняго, человѣчнаго развитія, которой личность достигла, и высшій элементъ этого достоинства есть убѣжденіе личности, такъ-какъ оно лишь сообщаетъ нравственное достоинство и всему остальному. Идеалъ отдѣльной нравственной личности, это—личность, развившая до крайнихъ предѣловъ всѣ свои силы, всѣ свои способности на основаніи самой строгой и послѣдовательной критики, прилагающая эти силы и способности на основаніи самаго разумнаго и неуклоннаго убѣжденія къ дальнѣйшему развитію, и наслаждающаяся процессомъ этого развитія.

Сдѣлаю здѣсь попутно замѣчаніе, на которомъ, впрочемъ, я не имѣю въ виду долго остановиться. Весьма не рѣдко можно встрѣтить сближеніе областей прекраснаго и нравственнаго, и стремленіе провести между ними возможно-тщательную параллель. Едва ли это традиціонное сближеніе слѣдуетъ признать глубокимъ и научнымъ. Психическій процессъ нравственнаго сознанія есть процессъ въ высшей степени простой, и потому дозволяетъ, такъ-сказать, *линейное* развитіе этики отъ самыхъ элементарныхъ фактовъ до высшихъ ея результатовъ. Именно это сближаетъ построеніе этики съ математикою, о чемъ я уже говорилъ, и дѣлаетъ ее наукою выводною. Психическій процессъ эстетическаго сознанія, напротивъ, весьма сложенъ. Въ немъ участвуетъ элементъ чувственнаго наслажденія, элементъ воспроизведенія привычныхъ формъ и комбинацій ощущеній или представленій, элементъ аффективнаго волненія, элементъ нравственнаго развитія (а можетъ быть, еще и иные). Всѣ эти элементы, взятые въ отдѣльности, не составляютъ прекраснаго. Мы можемъ составить изъ

нихъ множество комбинацій, въ которыхъ ничего прекраснаго не будетъ. Но есть нѣкоторыя ихъ комбинаціи, которыя, при своемъ появленіи, производятъ то *особенное* чувство, которое потрясаетъ наше существо сознаніемъ прекраснаго и его неодолимыми чарами. Это явленіе всего скорѣе можно сравнить съ явленіемъ электричества, гдѣ также входятъ элементы движенія, теплоты, свѣта, химическихъ процессовъ, каждый изъ которыхъ не есть электричество, но которые, при извѣстной комбинаціи, составляютъ то сложное явленіе, которое мы называемъ электрическимъ дѣйствіемъ. Эстетика можетъ сдѣлаться научною лишь путемъ индуктивнаго изслѣдованія, извлекая изъ ряда художественныхъ произведеній частныя истины, теоріи прекраснаго и восходя отъ нихъ къ истинамъ болѣе общимъ. Но весьма понятно, что, при этихъ существенныхъ различіяхъ этики и эстетики, могутъ быть явленія, принадлежащія обѣимъ этимъ областямъ. Нравственный идеалъ можетъ представиться въ потрясающемъ обособленіи идеала художественнаго. Нравственное дѣйствіе можетъ заключать въ себѣ всѣ условія для произведенія впечатлѣнія эстетическаго. Эстетически-развитой человѣкъ можетъ придать отдѣльному своему поступку и цѣлой своей жизни художественную соразмѣрность, законченность, патетичность и привлекательность, хотя будетъ руководиться чисто-нравственными побужденіями. Нравственно-развитой художникъ внесетъ въ свои созданія всю силу своей критической мысли, всю непреклонность своего личнаго убѣжденія, хотя, *при процессѣ* творчества, вовсе не будетъ имѣть въ виду нравственныхъ цѣлей. Отъ этого художественное созданіе не сдѣлается менѣе прекраснымъ, какъ въ предыдущемъ случаѣ дѣятельность убѣжденій личности не потеряетъ своей нравственной цѣны отъ своего эстетическаго достоинства. Но всѣ подобныя совпаденія ничего не доказываютъ относительно параллелизма областей этики и эстетики; они подтверждаютъ лишь возможность все-

сторонняго, человѣчнаго развитія личности, одновременнаго для двухъ разныхъ психическихъ областей.

Этика отдѣльной личности служитъ основаніемъ для этики соціологической.

На элементарной точкѣ зрѣнія животныхъ побужденій человѣкъ относится къ людямъ, его окружающимъ, какъ ко всѣмъ прочимъ предметамъ. Они для него никакой цѣны не имѣютъ внѣ его физическихъ стремленій. Борьба за существованіе, господствующая во всемъ животномъ мірѣ, руководитъ и его. На сколько другіе люди помогаютъ *ею* борьбѣ за существованіе, на столько онъ съ ними сближается. На сколько они мѣшаютъ ему, на столько онъ ихъ истребляетъ и преслѣдуетъ. Часто повторенное выраженіе: «человѣкъ для человѣка волкъ»—здѣсь буквально примѣнимо. Для всѣхъ личностей, и теперь погруженныхъ въ неисходную борьбу за существованіе, и теперь не существуетъ другаго руководства. Отстоять себя, доставить себѣ необходимое—вотъ весь ихъ нравственный, соціологическій и юридическій кодексъ. Это стремленіе инстинктивное, но оно вполнѣ оправдывается и съ точки зрѣнія этики. Она ставитъ обязанностію человѣку развитіе, но, чтобы развитіе стало *возможно*, надо отстоять свое существованіе и доставить себѣ необходимое. Всякій нравственно обязанъ стремиться къ развитію, слѣдовательно, борьба за существованіе, за добываніе необходимаго волчьимъ оружіемъ, есть безсознательное исполненіе нравственной обязанности, доставленія себѣ возможности развитія.

Эта борьба каждаго противъ всѣхъ встрѣчаетъ ограниченіе на всѣхъ трехъ психическихъ ступеняхъ, которыя указаны выше: общее всѣмъ животнымъ стремленіе къ наслажденію, общее всѣмъ мыслящимъ существамъ стремленіе къ пользѣ, и общее всѣмъ развитымъ людямъ стремленіе къ развитію нравственному приносятъ, каждое, свою долю въ этомъ процессѣ, выработывающемъ изъ животнаго разобщенія соціальное единство.

Между многими, прямо животными наслажденіями,

встрѣчаемъ наслажденіе *сочувствія*, и стремленіе къ нему полагаетъ *первое* ограниченіе борьбы каждаго противъ всѣхъ. Изслѣдованія генезиса этого явленія еще не могутъ быть названы вполнѣ удовлетворительными, но мы его встрѣчаемъ уже въ до-человѣческомъ животномъ мірѣ, и какъ обычное сочувствіе общины безпозвоночныхъ, и какъ выборное сочувствіе высшихъ позвоночныхъ (птицъ и млекопитающихъ). Оно проявляется, какъ и въ мірѣ людей, преданностію и самоотверженіемъ отдѣльной особи, рѣже—жалостію и милосердіемъ. Есть нѣкоторое основаніе заключать, что физіологическая основа его заключается въ рефлексахъ сочувственной мимики, при которыхъ ощущающія существа повторяютъ непроизвольно мышечныя сокращенія, поражающія ихъ воображеніе у другихъ существъ. Мышечныя сокращенія, которыя вызываются психическими процессами наслажденія и страданія, вступаютъ въ столь тѣсную ассоціацію съ этими процессами, что, въ свою очередь, вызываютъ ихъ. Такимъ образомъ наслажденіе или страданіе, желаніе или отвращеніе одной особи вызываетъ въ ней мышечныя сокращенія опредѣленнаго рода; они, по рефлексу сочувственной мимики, передаются мышцамъ другой особи, вызываютъ въ послѣдней, путемъ ассоціаціи, подобный же психическій процессъ наслажденія или страданія, желанія или отвращенія—процессъ, который и образуетъ фактъ психическаго сочувствія. Впослѣдствіи привычка и наслѣдственность дѣлаютъ этотъ фактъ инстинктивнымъ, въ то же время, какъ развивающаяся дѣятельность воли, усиливая центры, задерживающіе мышечные рефлексы, ослабляетъ привычку и наслѣдственность сочувственной мимики. Окончательно психическое сочувствіе является процессомъ, въ которомъ участіе мышечной системы остается совсѣмъ незамѣтно.

Подтвердится ли эта теорія генезиса психическаго сочувствія или нѣтъ, это важно собственно для психологіи, а не для этики. Она имѣетъ въ человѣчествѣ историческаго времени и даже въ высшихъ позвоночныхъ готовый

фактъ развившагося сочувствія, принимаетъ его за данный и вводитъ его въ свои изслѣдованія какъ фактъ наблюденія. Еще Юмъ замѣтилъ («Enquiry concern. moral. App. II): «Существуютъ духовныя страсти, побуждающія насъ непосредственно стремиться къ нѣкоторымъ цѣлямъ... Не трудно представить себѣ, что подобный случай мы имѣемъ при доброжелательствѣ и дружбѣ, и что, по основному складу нашего характера, мы можемъ желать счастія и добра другому человѣку. Это желаніе дѣлаетъ ихъ благомъ для насъ, и впослѣдствіи мы стремимся къ нимъ изъ-за совокупныхъ мотивовъ доброжелательства и собственнаго наслажденія». Сочувствіе есть явленіе элементарно-животное, предшествующее разсчету и критикѣ, входящее въ область аффективныхъ процессовъ и выбора. Оно усиливается и ослабляется отъ дѣйствія множества внутреннихъ и внѣшнихъ вліяній; можетъ быть обращено на одну особь или на нѣсколько особей безъ всякаго повода, доступнаго изслѣдованію и объясняющаго это предпочтеніе; можетъ подчиниться обычаю и привычкѣ или непобѣдимо бороться съ ними; можетъ уступить весьма слабому разсчету и весьма поверхностной критикѣ, или можетъ заглушить всякій разсчетъ и всякую критику; можетъ хранить во всѣхъ проявленіяхъ неизгладимые слѣды самого грубаго эгоизма или выказывать изумительные подвиги милосердія и самоотверженія. Но главная его особенность въ томъ, что въ одной и той же личности сочувствіе можетъ существовать подъ самыми различными формами въ отношеніи разныхъ особей, при чемъ мы не только имѣемъ группы, относительно которыхъ сочувствіе сильно, слабо или совѣмъ отсутствуетъ, но и, при одинаковой силѣ сочувствія, оно различается нѣкоторыми особенностями. Эти особенности вызываются различіемъ зависимости, въ которой человѣкъ находится отъ тѣхъ, которыя вызвали его сочувствіе, или различіемъ достоинства, которое онъ за ними признаетъ. Къ личностямъ низшимъ онъ чувствуетъ жалость, которая возвышается до мило-

сердія. Къ личностямъ высшимъ онъ чувствуетъ преданность, доводящую его до самоотверженія; личности, ему равныя, вызываютъ его пріязнь, развивающуюся до дружбы. Я уже сказалъ, что примѣръ этихъ аффективныхъ сближеній мы находимъ уже въ мірѣ зоологическомъ. Въ какой бы формѣ не проявлялось сочувствіе, оно смягчаетъ борьбу между особями или прекращаетъ ее совершенно, замѣняя ее кооперацією. Такъ-какъ всякое уменьшеніе борьбы представляетъ большое поле для развитія, то сочувствіе становится элементомъ, оправдываемымъ со стороны этики. Но отсутствіе критики, лежащее въ самой сущности разнообразія сочувствій, выдѣляетъ ихъ вообще изъ области нравственности. Кромѣ того лишь форма пріязни и дружбы представляетъ обоюдное развитіе личностей; при другихъ же двухъ формахъ сочувствія мы имѣемъ развитіе однѣхъ личностей на счетъ другихъ, что этика оправдать не можетъ. Я, впрочемъ, буду имѣть еще случай вернуться къ нравственной оцѣнкѣ аффективныхъ связей.

Нигдѣ разсчетъ пользы не имѣлъ такой важности, какъ въ замѣнѣ борьбы кооперацією. Можно сказать, что, въ большей части случаевъ историческаго перехода отъ борьбы къ общественной связи, этотъ переходъ совершался подъ вліяніемъ сознанія собственной пользы. Здѣсь утилитаризмъ получаетъ свое заслуженное мѣсто въ теоріи этики. Она ставитъ однимъ изъ самыхъ прочныхъ основаній соціологіи утилитарную истину: для мыслящихъ личностей борьба неразумна; прямой расчетъ личной пользы, спокойствія въ наслажденіи, прочнаго и продолжительнаго наслажденія ведетъ къ сокращенію борьбы, а затѣмъ къ прекращенію ея и къ замѣнѣ союзомъ людей для общей ихъ пользы, кооперацію для общаго блага. Такъ-какъ большинство людей, выработавшихся изъ состоянія неисходной борьбы за существованіе, способно руководиться разсчетомъ мысли и подавлять въ себѣ аффективныя увлеченія въ виду лучше понятой пользы, но недоступно

болѣе тонкому анализу этики, то проповѣдь утилитаризма незамѣнима въ большей части случаевъ. Это *второе* ограниченіе борьбы каждаго противу всѣхъ разумныхъ разсчетомъ собственной пользы есть и самое значительное.

Но развитой человѣкъ ставитъ выше всего фактъ развитія и признаетъ свое достоинство въ томъ, чтобы приложить ко всей своей дѣятельности высшій мотивъ обязательности развитія. Поэтому, на точкѣ зрѣнія этики, необходимо критически установить: какое приложеніе имѣетъ обязательность личнаго развитія къ отношеніямъ между людьми? слѣдуетъ ли считать эти отношенія безразличными, или можно установить нравственную норму общественной связи? Не будетъ ли случаевъ, гдѣ борьба не только дозволительна, но обязательна во имя требованія развитія? и въ такихъ случаяхъ, самыя требованія развитія не налагаютъ ли на формы борьбы опредѣленныя условія? Нельзя ли обобщить понятіе о человѣческомъ достоинствѣ, построенное этикою отдѣльной личности, и основать нравственную связь на критикѣ чужаго достоинства, какъ нравственное убѣжденіе основывается на критикѣ личнаго достоинства? Критика чужаго достоинства и составляетъ *третье* ограниченіе борьбы каждаго противу всѣхъ, и единственное нравственное ограниченіе, потому что лишь оно связано съ фактомъ развитія.

Препятствія правильной критикѣ чужаго достоинства представляются въ необходимыхъ потребностяхъ человѣка, въ господствѣ обычая и въ некритическихъ убѣжденіяхъ или вѣрованіяхъ.

Необходимыя потребности ставили и ставятъ значительную часть человѣчества въ невозможность приступить къ критикѣ чужаго достоинства, потому что вся жизнь этой части человѣчества поглощается борьбою за существованіе. Историческія обстоятельства ставятъ иногда значительныя группы людей и цѣлыя общества въ подобную же необходимость отстаивать свое существованіе или необходимыя потребности человѣческаго существа. Во всѣхъ

этихъ случаяхъ, какъ я уже замѣтилъ, дѣло идетъ о доставленіи себѣ возможности развитія, а борьба за возможность развитія есть борьба нравственная, обязательная съ точки зрѣнія этики. Критика чужаго достоинства здѣсь уступаетъ мѣсто необходимости, и становится обязательною лишь при первой *возможности* своего проявленія.

Но обычай переноситъ задачу борьбы и на дальнѣйшую ступень общественнаго быта. Когда борьба перестала быть необходимостью, она остается въ привычкахъ культуры. Ее ограничиваютъ явленія сочувствія и разсчетъ пользы, но она, опредѣляя культурныя отношенія между людьми, вноситъ въ эти отношенія слѣды тѣхъ низшихъ ступеней развитія, на которыхъ возникли влеченія сочувствія и пользы. Сочувствія разбиваютъ людей на множество группъ, достоинство которыхъ становится очень различно въ глазахъ личности на основаніи чисто случайныхъ обстоятельствъ. Тѣ, къ кому я привязанъ, кого я жалѣю или кому я преданъ, получаютъ въ моихъ глазахъ преобладающее достоинство независимо отъ всякой критики, такъ-какъ пріязнь, жалость и преданность возникаютъ ранѣе критики. Люди, которыхъ я знаю, съ которыми живу, привычки которыхъ мнѣ знакомы, для меня имѣютъ высшее достоинство, чѣмъ люди мнѣ мало знакомые или чуждые по культурѣ. Люди различныхъ половъ, различныхъ національностей, различныхъ сословій, различныхъ общественныхъ положеній, различныхъ занятій, становятся людьми различнаго достоинства. Польза распространяетъ свой разсчетъ лишь на кружки людей, отношенія между которыми продолжительны, и потому постоянно стремится раздѣлить людей на двѣ категоріи: людей нужныхъ и ненужныхъ. Относительно первыхъ разсчетъ требуетъ доведенія борьбы до минимума и замѣны ея общественною кооперацією. Относительно вторыхъ точка зрѣнія борьбы не имѣетъ никакого повода смѣниться другою высшею. Отсюда тѣсная связь замкнутыхъ сословій, изолированныхъ національностей, людей опредѣ-

ленной профессіи, съ значительнымъ развитіемъ разумной кооперації внутри этого общества и съ обычаемъ самой беззастѣнчивой эксплуатаціи или самого высокомѣрнаго презрѣнія внѣ его. Обычай устанавливаетъ въ этомъ случаѣ два діаметрально различныхъ пониманія человѣческаго идеала и обязательной нравственности относительно людей, поставленныхъ случайностями жизни по ту или по другую сторону очарованнаго круга. Конечно, исторія своимъ неумолимымъ процессомъ принуждаетъ измѣнить іерархическую оцѣнку достоинствъ на основаніи сочувствій и расширить очарованные круги замкнутыхъ обществъ, но это вызываетъ новыя, столь же случайныя и некритическія распредѣленія людей по достоинству. Ни аффекты, ни разсчетъ прямой пользы не могутъ служить раціональнымъ основаніемъ для критики чужаго достоинства, такъ-какъ самое понятіе о человѣческомъ достоинствѣ не имѣетъ смысла на почвѣ аффекта и разсчета. Это есть понятіе, выработываемое на почвѣ этики. Обычай, устанавливая культурныя отношенія между людьми, тѣмъ самымъ устраняетъ элементъ критики этихъ отношеній, а достоинство можетъ быть установлено лишь путемъ критики. И такъ обычный общественный строй есть строй, враждебный нравственному общественному строю. Критика мысли обязана постоянно перевѣрять и переработывать *обычную культуру*, чтобы внести въ общественную связь раціональную оцѣнку чужаго достоинства и развивать общественную *цивилизацію*.

Сочувствіе, какъ аффектъ, лежитъ внѣ области этики и разсчетъ пользы тоже къ ней не относится, но критика, которая обязательна съ точки зрѣнія этики, можетъ доставить болѣе полный и обширный матеріалъ, который можетъ послужить основою для развитія болѣе разумныхъ сочувствій и для болѣе широкаго разсчета пользы. Неразумность нашихъ влеченій и узкость нашего разсчета весьма часто болѣе зависятъ отъ недостаточности нашего умственнаго развитія, чѣмъ отъ нашихъ дурныхъ склонностей. Позволю

себѣ привести нѣсколько весьма мѣткихъ мыслей Лекки по этому предмету. «Чтобы сожалѣть о страданіи, мы должны его представить себѣ,—говоритъ Лекки (I, 138),—и энергія нашей жалости обыкновенно и преимущественно зависитъ отъ живости нашего представленія». «Всякій замѣтилъ, какъ часто люди ставятъ свои собственныя наклонности или качества, какъ мѣру для всякаго добра, признавая несовершеннымъ, низшимъ или маловажнымъ все, что очень отличается отъ этихъ наклонностей или качествъ. Это, обыкновенно, приписываютъ тщеславію, но оно, вѣроятно, въ большей части случаевъ, происходитъ отъ слабости воображенія, отъ трудности, испытываемой большинствомъ людей, составить въ умѣ понятіе о характерѣ совершенно инаго рода, чѣмъ ихъ характеръ. Хорошій человѣкъ можетъ обыкновенно гораздо болѣе симпатизировать очень несовершенному характеру его собственнаго типа, чѣмъ гораздо совершеннѣйшему характеру другаго типа» (I, 164). «Большая часть жесткихъ сужденій въ мірѣ можетъ быть возведена къ недостатку воображенія. Главная причина сектаторскаго озлобленія заключается въ неспособности большинства людей понять враждебныя системы въ томъ освѣщеніи, при которомъ нхъ видятъ ихъ приверженцы, и вникнуть во внушаемое этими системами одушевленіе... Обыкновенно чрезмѣрна и строгость нашего сужденія о преступникахъ, потому что нашему воображенію легче представить себѣ дѣйствіе, чѣмъ состояніе духа... Человѣку съ сильными порочными страстями не потому такъ трудно высказаться предъ человѣкомъ добродѣтельнымъ по природѣ, что послѣдній добродѣтеленъ, а потому, что онъ незнающъ. Первому мѣшаетъ убѣжденіе, что второй можетъ не быть въ состояніи понять силу страсти, имъ никогда не испытанной... Нѣсколько близкое представленіе силы страсти, никогда нами не испытанной, пониманіе типа характера, радикально отличнаго отъ нашего характера, въ особенности же вѣрная оцѣнка беззаконности и глупости нравственнаго темперамента, неизбѣжно вызы-

ваемой дурнымъ воспитаніемъ – требуетъ силы воображенія, принадлежащей къ наиболѣе рѣдкимъ человѣческимъ качествамъ» (I, 140 и слѣд.). «Необразованный человѣкъ не можетъ себѣ представить ни сословія, ни національности, ни строя мысли, чуждыхъ его быту, между тѣмъ, какъ каждое увеличеніе знанія приноситъ съ собою и болѣе пониманія, а слѣдовательно, и сочувствія. Но увеличеніе его знанія составляетъ лишь самую меньшую долю измѣненія, въ немъ произошедшаго. Усиливается и его способность ясно представлять себѣ предметы. Каждая прочитанная книга, каждое умственное упражненіе пріучаетъ его возвышаться надъ предметами, непосредственно подлежащими его чувствамъ, распространять свои представленія на новыя области и воспроизводить въ своемъ воображеніи чужія мысли, чувства и характеръ съ живостью, недоступною дикому. Здѣсь заключается въ значительной степени источникъ того такта, съ которымъ развитый умъ научается различать самые нѣжные оттѣнки чувства и къ нимъ приноравливаться; здѣсь же источникъ раздражительнаго человѣколюбія, которое заставляетъ людей, по мѣрѣ ихъ цивилизаціи, живѣе представлять себѣ жестокость и возмущаться ею». Замѣчательно, что при этомъ ясномъ изложеніи зависимости сочувствія отъ привычныхъ представленій и степени образованности, Лекки, тѣмъ не менѣе, въ другомъ мѣстѣ (I, 48) находитъ «естественнымъ и справедливымъ» распредѣленіе сочувствій по случайностямъ группировки людей въ семьѣ и въ національности, «неестественнымъ и несправедливымъ» – отступленіе отъ этого культурнаго критерія.

Расширяя способность сочувствію критическимъ знаніемъ, мы легко убѣдимся, что эта способность зависитъ отъ тѣхъ элементовъ, которые намъ общи съ другими существами. Этика представила три ступени психическаго развитія: ощущеніе наслажденія и страданія, мысль способную къ разсчету, нравственное чувство, способное къ развитію убѣжденія. Внѣ этихъ трехъ степеней сочувствіе

наше невозможно или фиктивно и болѣзненно, такъ какъ область сознанія далѣе не идетъ, наука не представляетъ никакихъ аналогій и мы необходимо должны прибѣгнуть къ антропоморфизму, то-есть къ переселенію психическихъ явленій, наблюдаемыхъ въ себѣ, въ сферу, гдѣ нѣтъ ни органовъ, ни явленій, дозволяющихъ хотя бы гипотезу аналогіи съ психическими отправленіями. Сочувствовать камню, лѣсу и облакамъ можно лишь фиктивно, перенося на нихъ человѣческое существо. Сочувствіе вселенной, какъ началу ощущающему, мыслящему или нравственному, представляетъ столь же искусственный антропоморфизмъ въ поэзіи и болѣзненное явленіе въ метафизикѣ. Сочувствіе по ощущенію можетъ охватывать весь міръ животныхъ; сочувствіе по мышленію можетъ охватить нетолько весь человѣческій родъ, но и нѣкоторыхъ высшихъ позвоночныхъ, въ которыхъ работу мысли трудно не признать, а предѣлы развитія въ нихъ мысли до сихъ поръ опредѣлить нельзя, такъ-какъ правильные методы психическаго развитія не были къ нимъ приложены въ обширныхъ размѣрахъ. Сочувствіе по способности къ развитію убѣжденія, на основаніи данныхъ *современной* науки, нельзя распространить далѣе предѣловъ человѣчества. Такъ-какъ для этики важна лишь эта способность, то я остановлюсь лишь на ней.

По факту нравственнаго развитія люди представляются намъ распадающимися на четыре категоріи: люди раціональнаго убѣжденія, люди нераціональнаго убѣжденія, люди невыработавшіе въ себѣ убѣжденія, люди неимѣющіе возможности приступить къ выработкѣ убѣжденія. Съ перваго взгляду казалось бы, что эти четыре категоріи должны въ глазахъ развитаго человѣка образовать четыре ступени человѣческаго достоинства, но это ошибочно, и, внѣ всякаго дальнѣйшаго доказательства, ошибочность этого предположенія видна уже изъ того, что, признавая его вѣрнымъ, мы ни одного человѣка впродолженіе всей его жизни не могли бы поставить въ разрядъ людей высшаго достоин-

ства. Нетолько немыслящій младенецъ, неопытный юноша и одряхлѣвшій старикъ неизбѣжно принадлежали бы къ существамъ низшаго достоинства, но каждый человѣкъ, переходя отъ бодрствованія ко сну, заболѣвая, раздражаясь аффектами, впадая въ невольныя ошибки мысли, отдыхая за пустяками отъ строгаго мышленія или отъ цѣлесообразной дѣятельности, подпадалъ бы, по всей строгости оцѣнки достоинства, переходу въ низшій разрядъ людей. Впрочемъ, не трудно и прямо доказать невѣрность различенія достоинствъ людей по предшествующимъ категоріямъ. Развитіе есть процессъ не оконченный, но совершающійся. Онъ совершается въ личности путемъ сознательной работы мысли и путемъ вліянія общественной среды. Онъ совершается въ обществѣ путемъ безсознательнаго вліянія отношеній между людьми и наслѣдственной передачи незамѣтныхъ пріобрѣтеній, которыя становятся замѣтными лишь послѣ длиннаго ряда поколѣній. Человѣкъ съ ложнымъ убѣжденіемъ можетъ его исправить; человѣкъ безъ убѣжденія можетъ его выработать. Но еслибы это было и невозможно для данныхъ личностей, то эти личности могутъ дать нравственно-развивающееся потомство лишь въ томъ случаѣ, когда онѣ сами, и ихъ потомство будетъ находиться подъ постояннымъ вліяніемъ развивающей среды; но это дѣйствіе было бы невозможно при раздѣленіи людей на касты по достоинству ихъ убѣжденій. Подобное раздѣленіе препятствовало бы, или могло бы препятствовать появленію нравственно-развитыхъ людей въ будущемъ. Все это приводитъ къ заключенію, что достоинство каждой человѣческой личности измѣняется нетолько совершившимся въ ней развитіемъ, но тѣмъ развитіемъ, котораго источникъ, психическій или физіологическій, въ ней заключается. Говоря объ отношеніяхъ между людьми на основаніи критики чужаго достоинства, мы не вправѣ ограничить задачу взрослымъ или даже живымъ поколѣніемъ, но должны взять въ соображеніе, какъ личности, подготовившія это поколѣніе путемъ историческаго вліянія, такъ и личности

будущихъ поколѣній, на достоинство которыхъ будутъ вліять современныя отношенія между людьми, какъ на современныхъ людей вліяли отношенія минувшаго. Исторія доказываетъ, что нѣтъ случая, гдѣ въ человѣкѣ можно было бы отрицать самый источникъ развитія, самую способность къ нему. Обстоятельства жизни мѣшали развитію одной личности и оно наступало при измѣненіи этихъ обстоятельствъ. Въ другихъ случаяхъ обстоятельства не дозволяли развиться цѣлому ряду поколѣній, но слѣдующія, попавъ въ болѣе выгодную обстановку, обнаруживали значительное развитіе, которое, поэтому, слѣдуетъ допустить въ источникѣ, въ возможности, и для предшествующихъ поколѣній. Есть расы, народы и общественные кружки, которые до сихъ поръ не выказываютъ значительнаго развитія, но заключить о ихъ неспособности къ развитію было бы для насъ такъ же опрометчиво, какъ было бы опрометчиво для грековъ временъ Платона и Аристотеля отвергать возможность развитія Ньютоновъ въ дикомъ племени сѣверной Европы, Эпиктетовъ между ихъ рабочими. Всѣ существующія данныя науки ведутъ къ заключенію, что различія между людьми по *возможности* нравственнаго развитія, въ нихъ заключающейся, указать нельзя, и что поэтому для всѣхъ людей надо признать *равное* достоинство съ точки зрѣнія этики.

Если мы признали за всѣми людьми равную возможность развитія или въ личности или въ рядѣ поколѣній, если въ нравственномъ развитіи мы видимъ ихъ достоинство, а свою нравственную обязанность видимъ въ дѣйствіи согласно убѣжденію, то неизбѣжно получимъ для себя нравственную обязанность поддерживать ихъ достоинство столько же, какъ собственное, то-есть обязанность содѣйствовать ихъ развитію столь же энергично и неуклонно, какъ мы обязаны стремиться къ собственному развитію. Отвергая это, мы или отвергаемъ, что мы обязаны поступать по убѣжденію, а это безнравственно; или не допускаемъ, что достоинство человѣческое заключается въ раз-

витіи, а это противорѣчиво; или не признаемъ за всѣми людьми возможности развитія въ личности или въ рядѣ поколѣній, а это неосновательно. Поэтому нравственно и обязательно содѣйствовать развитію другихъ людей всѣми доступными намъ средствами, бороться за расширеніе этого развитія противъ всѣхъ препятствій, ему поставляемыхъ, и эта обязанность столь же строга, какъ обязанность составить себѣ убѣжденіе и его поддерживать. Оскорбленіе чужаго достоинства есть оскорбленіе *нашего* достоинства. Недѣятельность при видѣ стѣсненія чужаго развитія безнравственна. Участіе въ организаціи, стѣсняющей человѣческое развитіе, нравственно преступно.

Эта обязанность содѣйствовать развитію другихъ людей или обязательность убѣжденія, перенесенная въ область общественныхъ сношеній, есть *справедливость*, единственная нравственная связь общества. Ея короткая формула: *каждому по достоинству* исчерпываетъ нравственный элементъ соціологіи. О справедливости часто упоминается у Лекки, но наряду съ другими качествами, которыя онъ вноситъ въ свой списокъ добродѣтелей. Тѣмъ не менѣе, когда ему пришлось привести примѣръ качества, всегда оставшагося добродѣтелью въ глазахъ людей, онъ сказалъ (I, 80): «Никто никогда не утверждалъ, что справедливость—порокъ, а несправедливость—добродѣтель». Онъ употребилъ нѣсколько страницъ на доказательство, что половая воздержность, правдивость были всегда добродѣтелями въ глазахъ людей, но не думалъ этого доказывать для справедливости, вѣроятно, не имѣя въ виду противорѣчія. Онъ цитировалъ лорда Кэмеса (Kames), отличающаго справедливость (впрочемъ, вмѣстѣ съ правдивостью), какъ добродѣтель безусловно-обязательную (of perfect obligation), и Вольтера, который писалъ: «Основной законъ нравственности дѣйствуетъ на всѣ народы, хорошо извѣстные. Истолкованіе этого закона представляетъ при тысячѣ обстоятельствъ тысячу различій; но сущность остается все тою же, и эта сущность—идея справедливаго и несправед-

ливаго». Лекки могъ бы идти гораздо далѣе, и античный міръ представилъ бы ему многочисленныя свидѣтельства сознанія того преобладающаго значенія, которое принадлежитъ справедливости въ области нравственности, начиная съ полумиѳическихъ изреченій Гезіода, переходя черезъ рядъ философовъ, во главѣ которыхъ стоятъ Платонъ и Аристотель, и кончая истолкователями греческой мысли въ средѣ мыслителей и юристовъ римской имперіи. Лишь ложная мысль о равноправности различныхъ *обычныхъ* типовъ нравственности, вѣроятно, помѣшала и Лекки видѣть громадную разницу, заключающуюся въ обязательности справедливости отъ обязательности другихъ качествъ, признаваемыхъ имъ добродѣтелями.

Обязательность эта на столько сильна для человѣческаго ума, что нравственность людей, едва они выходятъ изъ положенія непосредственной борьбы за существованіе, постоянно располагалась и располагается *по типу* справедливости. Эгоистическій деспотъ, истощающій средства страны и проливающій кровь сотенъ тысячъ людей для своего удовольствія, для своего тщеславія, былъ увѣренъ, что онъ *правъ*, дѣлая это, такъ-какъ *его достоинство* неизмѣримо выше достоинства всѣхъ прочихъ людей. Безжалостныя дикія племена, поѣдая или порабощая иноплеменниковъ, вѣрили, что они *правы*, такъ-какъ *ихъ* племя *выше* другихъ по достоинству. Національныя ненависти, сословная эксплуатація, презрѣніе древняго гражданина къ рабу, средневѣковаго дворянина къ смерду, новѣйшаго богача къ пролетарію, ученаго филистера къ полуграмотному работнику и ловкаго дѣльца къ непрактическому ученому, военнаго бреттера къ мирному торгашу, и обратно,— всѣ эти раздѣленія, вызвавшія въ обществѣ столько страданій и вносившія въ него столько несправедливости, опираются на ложное осуществленіе формулы справедливости: каждому по достоинству. Формула была вѣрна и осталась вѣрна, но недостаточная критика чужаго достоинства вызывала и вызываетъ безчисленныя ошибки въ ея прило-

ложеніи. Если прикладныя математическія науки представляютъ въ своей исторіи рядъ ошибочныхъ результатовъ вслѣдствіе того, что условія прикладнаго вопроса не были достаточно анализированы и введены въ выкладки, то еще ни одному ученому не вздумалось до сихъ поръ признать эти ошибки достаточнымъ основаніемъ для сомнѣнія въ вѣрности математическихъ формулъ и законовъ, при пособіи которыхъ получены были ошибочные результаты. Точно также многочисленныя, ложныя приложенія начала справедливости нисколько не колеблютъ самаго начала: они требуютъ лишь болѣе строгой критики въ разборѣ обстоятельствъ, къ которымъ прилагается законъ справедливости. Формулою справедливости приходится руководствоваться въ соціологіи самому раціональному ученому, какъ ее инстинктивно прилагалъ дикій, для котораго борьба каждаго противъ всѣхъ ограничивалась лишь капризами сочувствія, неосмысленными обычаями и преданіями и самымъ поверхностнымъ разсчетомъ пользы. Результаты, полученные послѣднимъ, были очень несовершенны, между тѣмъ какъ первый можетъ гораздо ближе подойти къ соціологической истинѣ, но разница между ними будетъ преимущественно заключаться въ обширности и въ строгости критики, употребленной на приложеніе принципа справедливости къ данному случаю. Научность формулы справедливости заключается именно въ томъ, что она, оставаясь неизмѣнною и естественно обязательною во всѣхъ случаяхъ, доступна самому широкому развитію по своему содержанію, сообразно развитію личности и общества, и самому разнообразному приложенію въ различныхъ случаяхъ, сообразно всѣмъ частностямъ обстоятельствъ каждаго случая.

Какъ всякая формула, и формула справедливости получаетъ раціональный смыслъ лишь при уясненіи терминовъ, въ нее входящихъ. Лишь развитый человѣкъ можетъ надлежащимъ образомъ понять и приложить принципъ: каждому по достоинству. Во первыхъ, лишь онъ можетъ

усвоить себѣ убѣжденіе, что достоинство личности заключается въ ея нравственномъ развитіи, въ ея способности составить себѣ убѣжденіе и жить согласно ему. Во вторыхъ, лишь онъ можетъ дойти до сознанія равенства и достоинства людей по возможности ихъ развитія въ личности или въ рядѣ поколѣній и вывести отсюда результатъ, что поступать съ каждымъ по его достоинству, значитъ поддерживать и охранять его право на развитіе всѣми средствами, намъ доступными. Наконецъ, въ третьихъ, лишь онъ, усвоивъ себѣ значеніе критики для всей области нравственности, можетъ вполнѣ сознать необходимость взять въ соображеніе, для справедливаго отношенія къ людямъ, всѣ обстоятельства ихъ положенія, ихъ необходимыя потребности, вліяніе на нихъ среды и ихъ индивидуальныя особенности. Все это заключается въ формулѣ: каждому по достоинству, но все это надо въ ней найти. При этомъ единообразная обязанность справедливости ко всѣмъ людямъ видоизмѣняется сообразно обстоятельствамъ. Обращу вниманіе на результаты этого видоизмѣненія въ виду четырехъ категорій, на которыя распадается человѣчество по его дѣйствительному, уже совершившемуся, нравственному развитію.

Отношеніе развитой личности къ людямъ раціональнаго убѣжденія очень просто. Справедливость относительно ихъ исчерпывается положеніями, указанными выше. Отстаивать ихъ право на заявленіе и на осуществленіе своихъ убѣжденій—есть прямая обязанность личности. Слѣдуетъ стремиться, хотя бы цѣною личныхъ и общественныхъ страданій, къ устраненію изъ общественнаго строя всего, что мѣшаетъ этому праву, такъ-какъ все, что мѣшаетъ ему, есть элементъ безнравственный и несправедливый. Убѣжденіе подлежитъ всегда развитію. Убѣжденія развитыхъ людей могутъ всего удобнѣе развиваться при искреннемъ общеніи ихъ мысли и при тѣсной ихъ связи между собою. Поэтому нравственно-развитые люди всего человѣчества обязаны, во имя справедливости, видѣть одинъ

въ другомъ членовъ одной тѣсной человѣческой общины, связь которой выработана общечеловѣческой цивилизаціей, и члены которой обязаны поддерживать другъ друга всѣми своими силами для взаимнаго развитія и для проведенія въ жизнь своихъ убѣжденій.

Отношенія къ людямъ убѣжденнымъ, но убѣжденія которыхъ мы не считаемъ раціональными, уже усложняются необходимостію отнестись возможно справедливѣе къ точкѣ зрѣнія намъ чуждой. Я уже сказалъ выше, что безусловно враждебны нравственности лишь убѣжденія или, точнѣе, вѣрованія, на столько непослѣдовательныя, что они отрицаютъ самую основу нравственности: обязательность развитія и безусловной критики. Противъ нихъ люди нравственнаго убѣжденія обязаны, во имя своего убѣжденія, вести самую непреклонную полемику, пока дѣло ограничивается областью спора мнѣній. Нравственность невозможна при отрицаніи обязательности развитія и критики. Вѣрованія, противныя этимъ началамъ, были всегда самыми ненравственными элементами въ человѣчествѣ. Они усиливали застой культуры противъ работы критической мысли, обращая обычай въ священное преданіе и облекая поклоненіе безсмысленной общественной формѣ кажущимся величіемъ убѣжденія. Подобно самымъ низшимъ явленіямъ человѣческаго существованія, подобныя вѣрованія могли вызвать весьма яркіе подвиги милосердія и самоотверженія, пріобрѣтали вслѣдствіе того значительное вліяніе на воображеніе неразвитой массы, но сила самоотверженія и подвижничество не увеличивали нравственнаго содержанія ученій, подрывавшихъ самыя основы нравственности, и не могли устранить грубую непослѣдовательность проповѣди, которая призывала человѣка къ высшему достоинству, отвергая единственный путь, которымъ можно отличить высшее отъ низшаго, именно свободную критику. Будемъ ли мы, съ утилитарной точки зрѣнія, измѣрять бѣдствія, принесенныя этимъ направленіемъ человѣчеству, или, съ точки зрѣнія справедливости, будемъ оцѣнивать

задержку человѣческаго нравственнаго развитія вслѣдствіе этихъ ученій, въ обоихъ случаяхъ мы получимъ одинъ результатъ, тѣмъ болѣе бѣдственный, что люди этого вѣрованія никогда почти не оставались въ области спора мнѣній, но, при первой возможности, переходили къ насильственнымъ дѣйствіямъ для устраненія чужихъ убѣжденій или вѣрованій. Даже Лекки, полагающій (I, 148), что уваженіе (reverance) заслуживаетъ эпитетъ «прекраснаго» преимущественно предъ всѣми другими формами нравственнаго добра, даже и онъ не могъ не замѣтить слѣдующаго (I, 148) *) «Весьма сомнительно, не было ли оно (уваженіе) источникомъ большаго несчастія, чѣмъ счастіе, вслѣдствіе большихъ бѣдствій, происшедшихъ отъ него въ формѣ религіозныхъ предразсудковъ и политическаго рабства». «Развитіе политической и философской искренности было неестественно задержано оппозиціею теологовъ, которые... высказали себя въ этомъ могучими противниками прогресса, стремясь въ продолженіи многихъ столѣтій уничтожить сочиненія, противныя ихъ взглядамъ; когда же власть ускользнула изъ ихъ рукъ, они стремились всячески противодѣйствовать безпристрастію мысли и сужденія и связать это безпристрастіе съ представленіемъ о грѣхѣ» (I, 146). «Сектаторское озлобленіе, возмутительныя преслѣдованія, слѣпая ненависть къ прогрессу, неблагородная поддержка всякой раздражающей неспособности и притѣсненія, глубокій сословный эгоизмъ, упорно продолжаемая оборона всякаго умственнаго и политическаго предразсудка, ребяческія, но каррикатурно-жестокія ссоры изъ-за мелкихъ догматическихъ различій, изъ-за одеждъ и подсвѣчниковъ составляютъ въ совокупности главныя черты церковной исторіи и потому могли естественно... побуждать людей дать клерикальному типу низшее мѣсто какъ въ умственномъ, такъ и въ нравственномъ отношеніи» (I, 159).

*) Я при этомъ выкидываю оговорки, которыми Лекки пересыпаетъ свои выраженія.

Какъ ни вредны подобныя вѣрованія, но для справедливаго отношенія къ нимъ обязательно даже для нихъ поддерживать право «добросовѣстнаго состязанія» (fair play), о которомъ говоритъ Лекки, пока эти вѣрованія остаются въ области спора мнѣній. Тѣмъ болѣе это обязательно для всѣхъ убѣжденій, которыя мы признаемъ неправильными, но которыя сходятся съ нами на общей почвѣ признаній основъ нравственности: обязательности развитія, и безусловной критики. На сколько обязательно отстаивать свои убѣжденія путемъ полемики и практическаго опыта, на столько же обязательна поддержка права свободной критики (или политическая правдивость по Лекки) для всевозможныхъ мнѣній. Обязательно сознавать себя солидарнымъ со всякими притѣсненными мнѣніями, какъ бы ни далеко оно расходилось отъ нашего мнѣнія, какъ бы нелѣпымъ ни признавалось это мнѣніе. Общественный строй, стѣсняющій какое-либо проявленіе свободной критики, враждебенъ нравственному развитію, на какое бы проявленіе критики ни направлялись его удары.

Но дѣло становится совершенно инымъ, когда мнѣнія, признаваемыя нами неправильными, или безнравственными сходятъ съ поля «добросовѣстнаго состязанія» на поле принужденія и преслѣдованій. Тогда справедливость обязываетъ развитаго человѣка сойти на почву прямой *борьбы* за право развитія. Дѣйствіе закона оцѣнки достоинствъ прекращается и наступаетъ эпоха, гдѣ разсчетливая борьба есть единственный законъ. Насиліе вызываетъ насиліе. Но утилитарное начало разсчета побуждаетъ ограничить борьбу крайнею необходимостію, а требованіе справедливости обязывается вернуться къ ея законамъ, какъ лишь противники введены снова въ предѣлы «добросовѣстнаго состязанія». Полемика за истинныя убѣжденія противъ ошибочныхъ убѣжденій, и безнравственныхъ мнѣній, обязательна всегда, борьба съ приверженцами этихъ мнѣній за право критики обязательна, несмотря на ея печальныя

случайности, когда насильственныя мѣры противу критики вынуждаютъ къ борьбѣ.

Въ отношеніи къ личностямъ, невыработавшимъ убѣжденія, справедливость заключается въ доставленіи имъ нравственнаго развитія, котораго имъ не достаетъ, т.-е. въ пропагандѣ развитія. Здѣсь вопросъ усложняется тѣмъ, что пропаганда эта должна имѣть въ виду не навязываніе *содержанія* нашихъ убѣжденій, какъ догмата, принимаемаго на вѣру, но составленіе *собственныхъ* убѣжденій людьми, еще не ставшими на точку зрѣнія нравственности. Утилитаристъ можетъ проповѣдывать прямо результаты, имъ выработанные, такъ-какъ онъ имѣетъ въ виду лишь общую пользу осуществленія этихъ результатовъ, а будутъ ли они проведены въ жизнь механически, сдѣлаются ли они обычною рутиною, или станутъ искренними убѣжденіями, это для него безразлично. Проповѣдникъ раціональной нравственности имѣетъ постоянно въ виду возвышеніе личностей, развитіе въ нихъ убѣжденій, а потому для него существенной цѣлью остается возбужденіе въ обществѣ самостоятельной психической дѣятельности. Справедливость требуетъ относительно неразвитыхъ людей пропаганды критики вообще, педагогическаго дѣйствія въ смыслѣ образованія въ нихъ убѣжденій, а не полемики въ пользу истинныхъ убѣжденій. Эта полемика получитъ свое мѣсто на высшей точкѣ, когда люди составили себѣ убѣжденія, и когда дѣло идетъ о развитіи этихъ убѣжденій. При этомъ опять обычаи и вѣрованія, учрежденія и отношенія, препятствующія развитію твердыхъ убѣжденій, составляютъ обязательный предметъ вражды для личности на основаніи указанныхъ выше условій нравственности. Я уже говорилъ въ предъидущей главѣ, что пропаганда критики и развитія вноситъ весьма часто въ жизнь проводника и въ жизнь самаго общества болѣе страданій, чѣмъ наслажденій. Но она остается обязательной независимо отъ всякаго разсчета пользы. Она обязательна потому, что сообщаетъ *высшее* благо—развитіе, а это высшее благо не мо-

жетъ быть куплено слишкомъ дорого какимъ бы то ни было количествомъ страданій.

Что касается до того слоя человѣчества, который поставленъ условіями общественнаго строя въ невозможность даже приступить къ нравственному развитію, такъ-какъ борьба за существованіе поглощаетъ всѣ его силы, то требованіе справедливости здѣсь очень просто. Я имѣлъ уже случай коснуться этого предмета. Если борьба за добываніе необходима, даже волчьимъ оружіемъ, какъ сказано выше, есть *безсознательное* исполненіе нравственной обязанности доставленія себѣ возможности развитія, то, для развитаго человѣка, *сознательное* стремленіе содѣйствовать людямъ къ достиженію этой послѣдней цѣли, есть безусловная обязанность. Обязательно съ точки зрѣнія этики, дать *возможность* развитія людямъ, неимѣющимъ этой возможности. Обязательно бороться противъ культурнаго строя, отнимающаго у части людей эту возможность. Если эта борьба можетъ быть успѣшно доведена до конца, путями добросовѣстнаго состязанія, то, конечно, обязательно остается въ его предѣлахъ. Но это случай очень рѣдкій. Если эти предѣлы недостаточны, то справедливость призываетъ развитаго человѣка на почву прямой борьбы, даетъ ему въ руководство разсчетъ цѣлесообразности мѣръ и напоминаетъ ему, что каковы бы ни были случайности борьбы, каковы бы ни были общественныя страданія, ею вызванныя, нравственное благо доставленія *возможности* нравственнаго развитія людямъ, лишеннымъ этой возможности, не можетъ быть куплено слишкомъ дорого. Сдѣлать изъ существъ, живущихъ зоологической жизнью—нравственныхъ личностей, ввести ихъ въ процессъ историческаго сознательнаго прогресса, это важная обязанность, при которой умолкаютъ всѣ остальныя.

Изъ предыдущаго видимъ, что справедливость въ своихъ многоразличныхъ примѣненіяхъ не разъ приходитъ къ необходимости употреблять печальное орудіе борьбы. Пока общественный строй не заключаетъ въ себѣ условій при-

знанія права всесторонняго личнаго развитія и права безусловной критики, борьба остается необходимостью даже во имя справедливости. Въ сущности эпоха борьбы есть эпоха прекращенія закона справедливости. Послѣдній ограничивается указаніемъ, когда слѣдуетъ начинать борьбу, и когда настаетъ минута ее кончить. Самая борьба имѣетъ *свои* законы. Когда справедливость произнесла свое: пора! борись! когда личность стала отстаивать животнымъ оружіемъ права критики и права осуществленія справедливѣйшаго общественнаго строя, то разсчетъ цѣлесообразности остается господствующимъ. Также вредно тратить силы на безполезную, невозможную борьбу, какъ безнравственно оставаться безучастнымъ зрителемъ несправедливости, когда борьба за справедливость возможна. Надлежащее подготовленіе средствъ къ борьбѣ есть обязанность, когда борьба идетъ за нравственныя цѣли. Не одно самоотверженіе важно въ разумномъ убѣжденіи, но и критика, оцѣнивающая средства осуществить свое убѣжденіе.

Такимъ образомъ общественная связь, опирающаяся на справедливости, представляется намъ въ видѣ всеобщей кооперації для всеобщаго развитія. Справедливость же заключается въ этой кооперації и въ содѣйствіи ей на основаніи твердаго убѣжденія и широкой критики необходимаго, возможнаго и нравственнаго въ каждомъ частномъ случаѣ. Это понятіе формулируется старинною формулою: каждому по достоинству — и служитъ единственною нравственною основою раціональной соціологіи.

Терминъ справедливости такъ высоко стоялъ во всѣхъ теоріяхъ нравственности, что его нерѣдко примѣняли совершенно неточно. Его существенная особенность въ томъ, что онъ выражаетъ неизмѣнный законъ съ текучимъ содержаніемъ. Его употребляли въ смыслѣ неизмѣннаго содержанія, что давало поводъ съ одной стороны отрицать необходимость видоизмѣненія справедливости при разныхъ обстоятельствахъ, съ другой стороны отрицать самую неизмѣнность закона справедливости. Метафизики и юристы

составляли себѣ въ какую-либо эпоху идеалъ справедливаго человѣка, принимая для него опредѣленное положеніе, опредѣленное развитіе, и получали для этого идеала весьма подробное содержаніе. Метафизики вносили въ свои построенія эту метафизическую справедливость. Юристы ставили этотъ идеалъ въ принудительный законъ и создавали легальную справедливость. То и другое оставалось фикціею, потому что, при различіи положенія людей въ отношеніи удовлетворенія необходимыхъ потребностей и въ отношеніи возможности развитія, одинъ и тотъ же идеалъ справедливаго человѣка былъ неисполнимъ для всѣхъ членовъ одного общества, тѣмъ болѣе для нѣсколькихъ поколѣній одного государства. Легальная справедливость вызывала кары за неизбѣжныя преступленія. Метафизическая справедливость порождала фразерство и лицемѣріе. Измѣнялись кодексы, измѣнялись метафизическія построенія, а съ ними и объективное содержаніе идеала справедливаго человѣка. Тогда являлись скептики, которые со смѣхомъ указывали на разнообразіе кодексовъ, на разнообразіе метафизическихъ объективныхъ идеаловъ, на безобразіе казней, поражающихъ преступниковъ по необходимости, по непобѣдимому вліянію среды, на карикатурность осужденія основныхъ человѣческихъ потребностей, и приходили къ выводу: безусловной справедливости не существуетъ! что справедливо по одну сторону Пиренеи, то несправедливо по другую; что справедливо сегодня, то несправедливо завтра. Для объективныхъ типовъ справедливости эти возраженія вѣрны. Но эти объективные типы метафизическихъ теорій и легальныхъ постановленій не имѣютъ ничего общаго со справедливостью раціональной этики. Она есть не болѣе, какъ перенесеніе на отношенія между людьми обязательности убѣжденія, критики и развитія, такою она была всегда, а, при нынѣшнемъ состояніи критики, она выработалась въ болѣе ясное представленіе обязательности участія во всеобщей кооперації для всеобщаго развитія и содѣйствія осуществленію этой кооперації въ возможно

широкихъ размѣрахъ. Едва-ли можно, хотя и съ тѣнью логики, оспаривать обязательность развитія, критики и убѣжденія, какъ основъ общественной связи; едва-ли возможно, хотя съ тѣнью основательности, отрицать, что, отступая отъ этихъ основъ, общество впадаетъ въ состояніе патологическое; едва-ли въ настоящее время можно не признать, что всеобщая кооперація для всеобщаго развитія есть высшій нравственный идеалъ человѣчества.

Всеобщая кооперація, какъ общественный идеалъ, есть точно также результатъ утилитарной теоріи, какъ и раціональной этики. Вообще въ результатахъ оба эти ученія на столько сходятся, что можно бы съ перваго взгляда признать безразличнымъ, которое изъ двухъ мы кладемъ въ основаніе построенія, какъ два различные метода той же науки. Но оно не совсѣмъ такъ, и, при болѣе внимательномъ сравненіи, легко замѣтить ихъ существенное различіе. Оба ученія опираются на основной психическій фактъ стремленія къ наслажденію; оба ставятъ общее благо или общественную связь, какъ всеобщую кооперацію, цѣлью жизни человѣка въ обществѣ. Оба прибѣгаютъ къ анализу реальныхъ обстоятельствъ для указанія человѣку практическаго пути дѣятельности въ данномъ частномъ случаѣ,— при чемъ оба противополагаютъ свое ученіе отвлеченной морали, устанавливающей рубрики добродѣтелей и пороковъ независимо отъ обстоятельствъ. Но уже анализъ утилитаризма отличенъ отъ анализа раціональной этики. Первый заключается въ разсчетѣ пользы, количествѣ наслажденій и страданій. Второй заключается въ критикѣ качественнаго отношенія фактовъ къ основному факту развитія. Затѣмъ сходство между ними прекращается. Утилитаристъ, сдѣлавъ разсчетъ количества благъ, минуетъ тотъ самый фактъ, который всего важнѣе для послѣдователя раціональной этики, фактъ убѣжденія. Утилитаристъ требуетъ дѣятельности, согласной съ разсчетомъ наибольшей общей пользы, относясь равнодушно къ тому, на сколько эта дѣятельность выходитъ изъ убѣжденія, или изъ другаго

мотива. Для него лучшее общество есть общая кооперація для *общей пользы*, хотя бы люди здѣсь большей частью играли роль машинъ. Раціональная этика требуетъ прежде всего развитія правильнаго убѣжденія, не придаетъ никакой цѣны дѣятельности безъ убѣжденія и видитъ въ идеалѣ общества общую кооперацію *для общаго развитія*. Съ точки зрѣнія этики, ученіе, не вносящее въ свое построеніе фактъ убѣжденія, не есть даже вовсе ученіе нравственное, хотя оно можетъ быть весьма важно въ соціологіи, помимо нравственныхъ цѣлей.

Развитіе, *критика*, *убѣжденіе*, *справедливость* — вотъ четыре пункта, исчерпывающіе ученіе раціональной этики и столь же тѣсно между собой связанные, какъ теоремы математики. Ни одинъ изъ нихъ не можетъ быть выдѣленъ безъ нарушеній логическихъ связей и безъ затемненія всего остальнаго. Ни одинъ болѣе объективный элементъ не можетъ быть поставленъ рядомъ съ ними, потому что всякій добавочный элементъ можетъ имѣть въ различныхъ случаяхъ, различныя отношенія къ задачамъ этики. Связь установленныхъ началъ, есть связь основная, неизмѣнная, и независящая ни отъ какихъ случайныхъ обстоятельствъ жизни и исторіи. Всѣ остальныя явленія подлежатъ суду этики, сообразно ихъ отношенію къ этимъ началамъ. Отвергнуть этотъ судъ можно лишь отвергая самый фактъ развитія, но вмѣстѣ съ тѣмъ исчезнетъ смыслъ словъ *выше* и *ниже* въ психическихъ явленіяхъ, смыслъ словъ *добро* и *зло*, исчезнетъ и вся область этики. Допустивъ этотъ судъ, приходится отвергнуть всякую прибавку или всякое отклоненіе отъ установленныхъ началъ; лишь *развитіе* и *критика* доставляютъ объективную мѣрку для отношеній явленій къ нравственности; лишь *убѣжденіе* доставляетъ субъективную ихъ мѣрку. Первыя два начала особенно важны для исторіи, имѣющей дѣло съ чужими мнѣніями и дѣйствіями; убѣжденія, существенныя для личностей, какъ указанія ея нравственной отвѣтственности передъ собой. *Справедливость* представляетъ самую тѣсную связь

субъективнаго элемента съ объективнымъ, такъ какъ степень содѣйствія всеобщей кооперации для всеобщаго развитія можетъ быть оцѣнена объективно, но это содѣйствіе справедливости лишь тогда, когда оно вышло изъ твердаго убѣжденія.

Не знаю, удалось ли мнѣ передать читателю связь между истинами этики съ тою ясностію, съ которою она мнѣ представляется, и самыя истины ея выказать въ ихъ строгой неопровержимости. Но лишь твердая установка этихъ истинъ въ ихъ связи можетъ дать прочное основаніе для оцѣнки сложныхъ типовъ обычной исторической нравственности, для уясненія процесса исторіи нравственности въ ея прогрессивныхъ и регрессивныхъ фазисахъ и для опредѣленія той роли, которую развитіе нравственности играетъ въ общей исторіи человѣческой цивилизаціи.

IV.

Историческіе нравственные типы.

Древнее изреченіе, цитируемое Лекки (I, 154) и приписанное Пиѳагору, гласитъ: «ищи истину и дѣлай добро». Дѣйствительно, можно было бы свести элементы нравственности, упомянутые въ предыдущей главѣ, на два начала: стремленіе къ истинѣ и къ справедливости. Критика подразумѣвалась бы, какъ единственный путь къ истинѣ, безъ которой и справедливость неосуществима. Убѣжденіе признавалось бы въ самомъ стремленіи къ двумъ цѣлямъ жизни. Развитіе заключается въ этомъ процессѣ. Иногда удобнѣе употребить болѣе краткую формулу для области нравственности, иногда же лучше выставить на видъ частные пункты.

Если читатель несогласенъ со сказаннымъ въ предыдущей главѣ, то ему нечего читать далѣе, такъ-какъ онъ встрѣтитъ лишь приложеніе сказаннаго выше къ частнымъ

случаямъ. Если же онъ согласенъ, то легко немедленно установить основный объективный критерій для явленій частной и общественной нравственной жизни.

Субъективное начало убѣжденія остается неприкосновеннымъ; оцѣнка нравственности или безнравственности его *содержанія* принадлежитъ лишь самому лицу, выработавшему въ себѣ данное убѣжденіе и постоянно обязанному его подвергнуть критикѣ. Оцѣнка объективная относится лишь къ *внѣшнимъ* условіямъ убѣжденія. То же самое можно сказать о справедливости, которая, какъ было уже замѣчено, есть лишь убѣжденіе, приложенное къ вопросу объ отношеніяхъ между личностями, или убѣжденіе, перенесенное въ область соціологіи. Субъективная оцѣнка справедливости дѣйствія принадлежитъ самому дѣятелю, но внѣшнія условія, которыя *дозволили* ему быть справедливымъ, могутъ быть предметомъ объективной оцѣнки.

Въ этомъ случаѣ первый вопросъ всегда относится къ области условій критики. Все, стѣсняющее эту область, есть объективное зло. Всякія привычки, противныя критикѣ, безусловно порочны. Все, способствующее ей, есть добро. Точно также рѣшается второй вопросъ, о твердости убѣжденія. Все разрушающее и ослабляющее эту твердость, есть зло. Всякая привычка дѣйствовать не по убѣжденію — порочна. Все содѣйствующее укрѣпленію убѣжденія, критически продуманнаго, есть добро. Подобнымъ же образомъ и третій вопросъ, объ осуществленіи разумнаго убѣжденія, или о справедливости не представляетъ затрудненій. Все, что препятствуетъ свободному воплощенію въ дѣло обдуманнаго убѣжденія, не стѣсняющаго подобное же убѣжденіе другихъ лицъ, есть зло. Всякое подчиненіе стѣснительнымъ для убѣжденія условіямъ, если оно не обусловлено необходимостью, порочно. Все облегчающее свободное заявленіе убѣжденій, ихъ добросовѣстное состязаніе, и осуществленіе въ жизни, есть добро. Конечно, слѣдовало бы прибавить, всякое дѣйствіе, совершенное не по убѣжденію и сознательно несправедливое, есть зло и наоборотъ, но

мы въ крайне-рѣдкихъ случаяхъ имѣемъ возможность оцѣнить дѣйствительный поводъ дѣятельности другого человѣка, и потому этотъ критерій есть критерій лишь *внутренняго* суда.

Всякое сложное качество и всякій нравственный типъ подлежитъ нравственной оцѣнкѣ по своимъ отношеніямъ къ поставленнымъ вопросамъ. *Насколько* это качество или этотъ типъ способствуетъ развитію критики, укрѣпленію убѣжденія и облегченію всеобщей кооперації для всеобщаго развитія, *настолько* въ нихъ элемента нравственнаго добра. Все остальное безразлично съ точки зрѣнія этики, принадлежитъ къ области древней адіафоры, или составляетъ элементъ нравственнаго зла, если противодѣйствуетъ критикѣ, ослабляетъ силу убѣжденія, мѣшаетъ свободному развивающему взаимодѣйствію личностей въ общежитіи. Ни одна такъ называемая добродѣтель, какъ ни одинъ такъ-называемый порокъ, не имѣютъ права сами по себѣ на подобное или почетное или нарицательное названіе, пока они не прошли черезъ аназизъ, пока не разложены на ихъ элементы, и пока эти элементы не отнесены къ соотвѣтственнымъ группамъ. Для личности, совершающей данное дѣло, лишь субъективное убѣжденіе опредѣляетъ, что порокъ и что добродѣтель; но для объективнаго судьи *чужаго* дѣйствія и чужаго характера, всякій иной критерій былъ бы совершенно произволенъ и неоснователенъ.

Затѣмъ слѣдуетъ второй рядъ изслѣдованій о томъ, на сколько въ данномъ случаѣ примѣнимъ нравственный судъ. Необходимость съ ея тяжелыми законами, вліяніе общественной среды съ ея подавляющими условіями, берутъ на свою долю огромную часть человѣческой дѣятельности, и эта доля нравственному суду не подлежитъ; ее слѣдуетъ лишь *объяснить*. Это обширная область жизни, гдѣ человѣкъ не могъ *развить* въ себѣ убѣжденія или, развивъ его, былъ поставленъ въ обстоятельства, въ которыхъ не могъ физически или нравственно *дѣйствовать* по убѣжденію. Съ точки зрѣнія этики подлежитъ возможно-точному ука-

занію предѣлъ подавленія личности обстоятельствами внѣшними или внутренними, за которымъ убѣжденіе или не можетъ развиться, или не можетъ проявиться. Общественный строй, обусловливающій положеніе, гдѣ нравственное достоинство большинства личностей развиться не можетъ, есть строй безнравственный, и стремиться къ его преобразованію, есть нравственная обязанность развитой личности. Если даже переворотъ требовалъ бы приложенія низшихъ мѣръ борьбы за существованіе, и еслибы увѣренность въ прочности лучшаго устройства не могла быть достаточно сильна, все-таки самый процессъ разрушенія безнравственнаго строя и сознаніе борьбы во имя развитія, заключаетъ въ себѣ элементъ добра и справедливости, который поднимаетъ нравственный уровень общества и усиливаетъ въ обществѣ убѣжденіе, что унижающему общественному порядку подчиняться не слѣдуетъ. «Цѣль человѣка—говоритъ Лекки (I, 120)—есть полное развитіе его существа въ той симметріи и пропорціональности, которую ему назначила природа, и это развитіе обусловливаетъ, что высшее, господствующее побужденіе его жизни должно быть побужденіе нравственное». Эта фраза, можетъ быть противъ воли автора, слишкомъ отзывается метафизическимъ представленіемъ цѣлей, *извнѣ* поставленныхъ человѣку, что не имѣетъ никакого отношенія къ нравственности. Человѣкъ *самъ* лишь можетъ ставить себѣ цѣли, и нравственность его заключается въ томъ, что онъ ставитъ себѣ цѣль, которая, по его убѣжденію, возвыситъ, разовьетъ его; въ томъ, что онъ и другимъ людямъ дастъ возможность ставить себѣ высшія цѣли. Поэтому вѣрнѣе бы сказать: всестороннее развитіе существа человѣка, согласно условіямъ возможности, поставляемымъ природою, есть цѣль, которую ставитъ себѣ человѣкъ, какъ высшее преобладающее побужденіе жизни, какъ побужденіе нравственное, и отсюда истекаетъ его прямая обязанность, способствовать и въ другихъ людяхъ сознанію и достиженію этой высшей цѣли, а потому и разрушать все, что мѣшаетъ процессу развитія людей.

Для перваго приложенія поставленныхъ здѣсь основаній возьму примѣръ, приведенный Лекки (I, 120), гдѣ онъ объявилъ свою школу безсильною рѣшить вопросъ и весьма сомнѣвался, чтобы утилитаристы могли это сдѣлать. Онъ ставитъ вопросъ: «Производитъ-ли желѣзная дорога изъ сельскаго округа въ приморскій портъ болѣе добра чѣмъ зла, и долженъ-ли ее поддерживать или ей противиться человѣкъ, руководимый нравственными началами?» Для Лекки, предъ мыслью котораго встаютъ нѣсколько противорѣчивыхъ добродѣтелей, вопросъ въ самомъ дѣлѣ труденъ. Полагаю, что утилитаристы не такъ бы затруднились, но я не имѣю въ виду теперь становиться на ихъ точку зрѣнія. Для раціональной этики вопросъ этотъ дѣтскій: *развитіе* сельскаго округа выиграетъ, безспорно, отъ прилива новыхъ понятій, отъ нарушенія обычнаго взгляда на вещи, отъ усиленія критики, отъ того, что сбытъ продуктовъ возвыситъ благосостояніе того класса, который боролся съ крайнею нуждою, и дастъ ему возможность вступить на стезю нравственнаго развитія. Какое же произойдетъ зло? нѣсколько личностей, *считавшихся* нравственными, потому что онѣ стояли внѣ искушенія и жили безъ мысли, по рутинѣ обычая, выкажутъ свой недостатокъ убѣжденія, станутъ воровать, развратничать, обманывать и т. д., т.-е. *скрытая* безнравственность соннаго общества выкажется *явно* подъ вліяніемъ искушенія. Еще одинъ примѣръ докажетъ, что безъ твердаго убѣжденія сегодняшній честный человѣкъ можетъ завтра быть заявленнымъ мошенникомъ. Неужели это зло? Да, это именно есть развитіе общественнаго сознанія, развитіе истины. Тайная безнравственность, сдѣлавшись явною преступностью, скорѣе вызоветъ мѣры леченія. Люди, *истинно* желающіе блага обществу, еще энергичнѣе станутъ содѣйствовать распространенію разумныхъ убѣжденій и разрушенію идолопоклонства предъ обычаемъ. Въ примѣрѣ, приведенномъ Лекки, нѣтъ для раціональной этики ни одной «отрицательной инстанціи», какъ выразился бы Френсисъ Бэконъ.

Разсмотримъ болѣе трудный и сложный вопросъ о разныхъ видахъ качества, которое Лекки называетъ правдивостью (veracity), хотя можно бы поспорить о точности этого названія. Авторъ принимаетъ (I, 144) три рода правдивости: промышленную, политическую и философскую. О послѣднихъ двухъ я цитировалъ въ первой главѣ самыя слова Лекки, и изъ нихъ оказывается, что онъ называетъ политическою правдивостью поддержку права свободной критики, философскою же правдивостью — искренность мысли въ стремленіи къ истинѣ. Такъ-какъ эти два свойства принадлежатъ къ элементарнымъ условіямъ развитія, то признаніе ихъ нравственнаго достоинства не можетъ встрѣтить спора. Я полагаю, что совершенно достаточно доказалъ выше, что отрицаніе ихъ есть отрицаніе самой этики, наклонность имъ противодѣйствовать порочно, а формы жизни ихъ, стѣсняющія, составляютъ обязательный предметъ постоянной борьбы со стороны нравственно развитыхъ личностей, пока эти формы не удастся разрушить.

Промышленная правдивость есть, по опредѣленію Лекки, «та точность въ свидѣтельствѣ и вѣрность обязательству, которыя обыкновенно имѣются въ виду, когда говорятъ о человѣкѣ, что ему можно вѣрить (a truthfull man)». Здѣсь, слѣдовательно, соединены два понятія, которыя порусски обыкновенно различаются въ словахъ *правдивость* и *честность*. Лекки говоритъ объ этомъ качествѣ (I, 144): «Эта форма правдивости составляетъ объективно спеціальную добродѣтель промышленнаго народа, такъ-какъ, хотя промышленныя предпріятія представляютъ большія искушенія къ обману, но взаимное довѣріе и потому строгая вѣрность слову, такъ неизмѣримо важны въ этихъ занятіяхъ, что упомянутыя качества получаютъ въ умахъ людей значеніе, котораго никогда прежде не имѣли. Правдивость становится первою добродѣтелью нравственнаго типа, и никакой характеръ не считается похвальнымъ, если ему недостаетъ этого качества. Это составляетъ, вѣроятно, главное нравственное превосходство націй, проникнутыхъ

сильнымъ промышленнымъ стремленіемъ надъ націями, подобными итальянцамъ или ирландцамъ, которымъ недостаетъ этого стремленія. Обычную особенность послѣднихъ народовъ составляетъ нѣкоторая слабость характера или его непостоянство, склонность къ преувеличенію, недостатокъ вѣрности слову въ мелочахъ, нарушеніе обязательствъ, изъ чего англичанинъ, воспитанный въ привычкахъ промышленной жизни, немедленно заключаетъ о совершенномъ недостаткѣ нравственныхъ принциповъ. Но болѣе широкая философія и болѣе основательный опытъ разсѣиваютъ его заблужденіе. Онъ находитъ, что тамъ, куда не проникало промышленное направленіе, вѣрность слову рѣдко занимаетъ въ умѣ народа то же относительное положеніе въ спискѣ добродѣтелей. Она не помѣщается въ числѣ основъ нравственности и среди этихъ народовъ возможно и даже нерѣдко—что едва-ли возможно въ промышленномъ обществѣ—встрѣтить людей, обычно нечестныхъ и невѣрныхъ своему слову въ мелочахъ, но которые, тѣмъ не менѣе, въ своей жизни руководятся глубокими религіозными чувствами, и украшаютъ свою жизнь послѣдовательною практикою самыхъ трудныхъ и самыхъ мучительныхъ добродѣтелей. Вѣра въ Провидѣніе, довольство и примиреніе съ судьбою въ чрезвычайной бѣдности и въ страданіи, самое прирожденное дружелюбіе, и самая искренняя готовность помогать братьямъ, стойкость въ религіозныхъ мнѣніяхъ, которую не могутъ поколебать ни преслѣдованія, ни подкупы, способность къ геройскому, необычному и продолжительному самопожертвованію—можно встрѣтить въ нѣкоторыхъ національностяхъ между людьми, которые по привычкѣ лгуны и по привычкѣ плуты».

Здѣсь опять для Лекки получается обычный результатъ: разные типы добродѣтели могутъ существовать на свѣтѣ; но попробуемъ выбраться изъ этого печальнаго безразличія. Твердость убѣжденій и способность къ продолжительному самопожертвованію изъ-за нихъ составляютъ, безспорно, высокое нравственное достоинство, но они не

принадлежатъ исключительно типамъ предразсудочной вѣры, которые имѣетъ въ виду авторъ. Костры инквизиціи доказали, что люди критической мысли имѣютъ свой почетный мартирологъ, не уступающій мартирологу тупыхъ и безумныхъ сектъ. Въ наше время, когда костры вышли изъ обычая, цѣлая жизнь въ бѣдности не могла заставить Давида Штраусса или Людвига Фейербаха купить хорошій профессорскій окладъ и удобства жизни цѣною убѣжденій, и въ средѣ европейскаго общества много совершенно неизвѣстныхъ мужчинъ и женщинъ живутъ и умираютъ подъ гнетомъ преслѣдованія семьи, знакомыхъ, общества, государства за то, что несутъ неуклонно знамя отрицающей мысли, не хотятъ довольства, примиренія съ судьбою, хотятъ борьбы за справедливость, свѣта критики и разрушенія преградъ, мѣшающихъ большинству получить *возможность* нравственнаго развитія. Даже въ промышленномъ обществѣ встрѣчается честный промышленникъ, который, въ эпоху торговаго кризиса, могъ бы обмануть кредиторовъ, скрыть капиталы, заплатить по 20 копѣекъ съ рубля и оставить за семьей благосостояніе, но на основаніи *убѣжденія* уплачивать 80 копѣекъ съ рубля, остается все-таки банкротомъ, и, кромѣ того, обрекаетъ себя и семью на жизнь нищенства и лишеній. И такъ изъ-за одной твердости убѣжденій и готовности жертвовать для нихъ всѣмъ, еще нельзя считать одинъ типъ отличнымъ отъ другого. Гдѣ есть *истинное* убѣжденіе, тамъ оно всегда твердо и всегда внушаетъ личности готовность самопожертвованія.

Затѣмъ, что же остается въ типѣ, который Лекки противопоставляетъ промышленному? Можетъ ли развитіе опереться на «примиреніе съ судьбою? Существуютъ ли условія здоровой критики при «глубокомъ религіозномъ чувствѣ»? Дѣйствительно ли живутъ нравственною жизнью люди, «украшающіе жизнь самыми мучительными добродѣтелями», въ родѣ истязанія своего тѣла, безусловной покорности традиціи, искусственнаго съуженія мысли и

т. п.? На все это приходится отвѣтить: нѣтъ, нѣтъ и нѣтъ. Въ такомъ случаѣ, оцѣнка этого типа сдѣлана выше въ предыдущей главѣ, и читателя нисколько не можетъ удивить, что онъ встрѣчаетъ «лжецовъ и плутовъ по привычкѣ» между людьми, стоящими довольно низко по началамъ этики. Это люди, слѣдующіе обычаю, или воодушевленные вѣрованіемъ, критически непродуманнымъ. Они могутъ дѣлать много хорошихъ дѣлъ по личному влеченію, по рутинѣ или по призрачной обязанности, но ни одно изъ этихъ дѣлъ нравственнымъ быть не можетъ, такъ-какъ ни одно не опирается на поддержку всякой разумной нравственности, на критику. Если они слѣдуютъ минутнымъ влеченіямъ или обычаю, то они даже не стали на ступень нравственности вообще и имъ надо дать возможность подняться на эту ступень. Если они слѣдуютъ неосмысленному вѣрованію, то ихъ нравственность неразумна, т.-е. противорѣчива въ самой себѣ и имъ слѣдуетъ уяснить ихъ убѣжденія. Если люди обычая станутъ людьми убѣжденія, если люди узкаго убѣжденія расширятъ его критикою, они легко поймутъ цѣну честности и правдивости.

Это—свойства, возникающія на ступени уясненія безполезности борьбы каждаго противъ всѣхъ. Тамъ, гдѣ идетъ дѣло о борьбѣ за существованіе, нѣтъ мѣста ни честности, ни правдивости, какъ нѣтъ мѣста ни одному нравственному обязательству. Люди, плохо мыслящіе, для которыхъ интересъ минуты заслоняетъ интересъ болѣе далекій, склонны къ употребленію орудія плутовства и лжи даже на слѣдующей ступени общественной жизни. Но это не болѣе, какъ дурной разсчетъ, поддерживаемый въ неразвитомъ обществѣ тѣмъ, что правительство употребляетъ плутовство и ложь для своихъ государственныхъ цѣлей, вызываетъ такую же реакцію плутовства и лжи въ подданныхъ, и, наконецъ, плутовство и ложь входятъ въ обычай. Ложь и плутовство—формы борьбы. Когда мысль человѣка дорабатывается до утилитарнаго начала пользы и до сознанія необходимости разсчета для жизни, а не подчи-

ненія минутнымъ влеченіямъ, то выгода правдивости и честности въ отношеніяхъ съ людьми, съ которыми приходится жить постоянно или сталкиваться часто, становится очевидною. По мѣрѣ того, какъ человѣкъ сознаетъ, что полезнѣе избѣгать борьбы въ средѣ семьи, въ средѣ своего племени, въ средѣ своего сословія, въ средѣ государства и замѣнить борьбу кооперацією членовъ этихъ группъ, онъ привыкаетъ быть честнымъ и правдивымъ въ сферѣ желательной кооперации, продолжая лгать и плутовать внѣ этой сферы, потому что внѣ ея борьба не прекращается. Еще до сихъ поръ не потеряли своего обычнаго значенія слова—*военная хитрость* и *дипломатическій обманъ*, такъ что большинство не находитъ въ нихъ ничего безнравственнаго. Это объясняется еще тѣмъ младенческимъ состояніемъ мысли, которое позволяетъ уже сознать, что полезно *внутри* государствъ руководствоваться правдою и честностью, но не доросло еще до пониманія, что для отдѣльныхъ народовъ крайне вредно смотрѣть и на цѣлое человѣчество, какъ на поле вѣчной борьбы. Тамъ, гдѣ дѣловая жизнь развита, т.-е., людямъ чаще приходится сталкиваться между собою на почвѣ серьезныхъ интересовъ, тамъ неизбѣжно практика наведетъ на сознаніе пользы честности и правдивости. Недостатокъ этого сознанія указываетъ не на низшій и не на иной нравственный складъ мысли, а на общественную неразвитость. Если оно такъ устроено, что всякая личность, входя въ дѣловыя отношенія съ другою личностью, можетъ считать болѣе вѣроятнымъ, что эти отношенія будутъ послѣдними и что о нихъ не узнаютъ, то плутовство и ложь будутъ преобладать надъ честностью и правдивостью. Когда же человѣкъ надѣется получить въ будущемъ пользу отъ сношеній съ другимъ человѣкомъ и когда гласность укрѣпилась въ обществѣ, то неизбѣжно преобладаютъ честность и правдивость.

Когда обычай и не критическое вѣрованіе освящаютъ привычки, то первый освятитъ ихъ въ томъ видѣ, въ ка-

комъ онѣ выросли изъ общественнаго строя; второе же даетъ идеалъ, основанный на нереальныхъ соображеніяхъ, и не заботится о его исполнимости. Такъ-какъ это бываетъ въ эпоху, когда польза кооперації сознана хотя для какого-либо кружка людей, то съ большими или меньшими ограниченіями, правдивость и честность входятъ въ число обычныхъ и религіею освященныхъ добродѣтелей *внутри* этого кружка, а мыслители, создающіе исключительную мораль, не обращая вниманія на ея источники и на вліяніе среды, обыкновенно возводятъ эти добродѣтели въ краеугольный камень своей теоріи. Локкъ говоритъ («Essay» I, 3): «Если спросятъ христіанина, вѣрующаго въ замогильное блаженство и страданіе, почему слѣдуетъ держать свое слово, онъ приведетъ причину, что этого требуетъ Богъ, во власти котораго находится вѣчная жизнь и вѣчная смерть. Но Гобистъ отвѣчалъ бы на подобный вопросъ, что общество требуетъ этого, и Левіаѳанъ (государство) накажетъ того, кто не исполняетъ требованія. Если же спросили бы одного изъ древнихъ языческихъ философовъ онъ отвѣчалъ бы: потому что поступить иначе было бы безчестно, ниже достоинства человѣка, противно добродѣтели, высшаго совершенства человѣческой природы.

Раціональная нравственность сознаетъ источникъ правдивости и честности, а также ступень, ими занимаемую въ общественной нравственности. Справедливость ставитъ замѣну борьбы кооперацією, какъ безусловное требованіе соціологіи, но она не позволяетъ закрыть глаза и на то, что борьба еще составляетъ одинъ изъ крупныхъ элементовъ общественнаго строя, а борьба за истину и справедливость ѣсть такая же обязанность нравственнаго развитаго человѣка, какъ и стремленіе къ торжеству кооперації въ обществѣ надъ безсмысленною борьбою. Отсюда выходятъ совершенно естественныя слѣдствія. Правдивость и честность суть безусловныя обязанности для всѣхъ общественныхъ сношеній, направленныхъ къ развитію личностей, къ усиленію и къ расширенію истины и справедли-

вости. Онѣ обязательны въ отношеніи нравственно-развитыхъ людей, потому что эти люди стремятся,—хотя бы и разными путями,—къ истинѣ и справедливости. Онѣ обязательны для личности въ сношеніяхъ съ остальными людьми, на сколько въ дѣло входятъ лишь личныя выгоды человѣка: его страданія и наслажденія не имѣютъ значенія предъ осуществленіемъ начала, которое направлено къ замѣнѣ всеобщей борьбы всеобщею кооперацією. Но въ виду учрежденій, сознательно направленныхъ къ заглушенію критики въ человѣчествѣ, слѣдовательно къ пониженію нравственнаго уровня общества, существуетъ *только* обязанность борьбы и правдивость была бы служеніемъ злу. Человѣкъ, который бы слѣдовалъ требованіямъ безусловной правдивости, когда трибуналъ инквизиціи, Джеффри выпытываютъ у него имена сообщниковъ, поступилъ бы безнравственно. Онъ имѣетъ право жертвовать собою, смотря по тому, на сколько считаетъ свою будущность нужною для борьбы за истину и справедливость. Иногда въ этомъ случаѣ примѣръ рѣшительнаго самопожертвованія для идеи полезнѣе жизни единицы. Но отнимать у своего лагеря другихъ воиновъ во время борьбы противно безусловной обязанности способствовать борьбѣ за справедливость. Вообще, въ присутствіи систематическаго нарушенія равноправности людей въ обществѣ, разсчитанномъ на борьбу, исключительная мораль древняго философа не можетъ быть безусловнымъ правиломъ. Личное убѣжденіе и личный разсчетъ здѣсь получаютъ широкое поле дѣйствія. Въ большей части случаевъ справедливость и общая польза одинаково стремится къ доведенію борьбы до минимума и, слѣдовательно, ставятъ честность и правдивость въ обязанность, но узникъ, достающій себѣ и другимъ свободу обманомъ и ложью и вообще слабый, борющійся противъ притѣсненія сильнаго тѣмъ оружіемъ, которое у него въ рукахъ, ни въ себѣ, ни въ раціональной этикѣ не встрѣчаетъ осужденія. Лишь тогда, когда справедливость воцарится въ общественныхъ формахъ, вмѣстѣ съ тѣмъ ста-

нетъ безусловно обязательною честность и правдивость. До тѣхъ поръ, во имя борьбы за истину и справедливость могутъ быть необходимыя лжи и необходимые обманы.

Лекки указываетъ (I, 163) на три элементарныя добродѣтели для мужчинъ въ три разные періоды исторіи. Изъ нихъ я выше коснулся благочестивой или уважительной покорности (reverenteal obedience), служившей основою средневѣковой жизни. Сейчасъ я разсмотрѣлъ правдивость и честность, служащія, по его словамъ, основаніемъ промышленнаго строя новаго общества. Мнѣ остается еще упомянуть о патріотизмѣ, въ которомъ Лекки видитъ элементарную добродѣтель древности, тогда какъ, по его словамъ, «между нами много частныхъ добродѣтелей могутъ существовать при полномъ равнодушіи къ національнымъ интересамъ». Въ другомъ мѣстѣ авторъ замѣчаетъ (I, 48): «мы чувствуемъ, что и неестественно и дурно не сильнѣе интересоваться нашими соотечественниками, какъ другими людьми». Здѣсь мы въ присутствіи вопроса, сложность котораго заключается не въ противорѣчіи, представляемомъ жизнью какъ въ предыдущемъ случаѣ, а въ чрезвычайномъ разнообразіи смысла, придаваемаго слову «патріотизмъ».

Патріотизмъ какъ аффектъ, какъ *любовь* къ отечеству, мы устранимъ вовсе изъ разсмотрѣнія, такъ-какъ ниже мы вернемся къ невозможности подвести аффектъ подъ принципъ обязанности. Но патріотизмъ можетъ имѣть и совершенно ясный этическій характеръ, весьма просто слѣдующій изъ общихъ началъ нравственности. Обязательно для развитаго человѣка охранять достоинство другого человѣка, развивать въ немъ стремленіе къ истинѣ и справедливости и содѣйствовать тѣмъ реформамъ общественнаго строя, которыя облегчаютъ усвоеніе и воплощеніе истины и справедливости. Но разумная этика требуетъ, чтобъ дѣятельность человѣка опиралась на критику, т.-е. на знаніе и на взвѣшиваніе возможностей. На все человѣчество ни одинъ человѣкъ дѣйствовать *не можетъ*. Даже

еслибы это было возможно, то самая элементарная критика можетъ его убѣдить, что разнообразіе привычекъ, обычаевъ, преданій разныхъ странъ дѣлаетъ для него невозможнымъ достаточно *узнать* общественную среду разныхъ странъ, для того чтобы онъ могъ добросовѣстно оцѣнить для каждаго изъ нихъ условія возможнаго, а слѣдовательно и видоизмѣненіе *справедливыхъ* обязанностей развитаго человѣка въ отношеніи этой страны. И такъ его обязанность развивающей дѣятельности должна быть руководима обстоятельствами, позволяющими ему лучше узнать условія возможнаго и видоизмѣненіе справедливаго для той или другой страны. Но здѣсь собственная національность имѣетъ громадное преимущество. Онъ самъ развился въ ея средѣ, пережилъ ея привычки, близко видѣлъ ея обычаи и преданія; онъ усвоилъ съ дѣтства ея языкъ. Само собою разумѣется, что это большее знаніе налагаетъ на него обязанность сдѣлать именно свою національность центромъ и предметомъ своей нравственной, критической и развивающей дѣятельности. Гдѣ нибудь надо начать дѣйствовать. Какой нибудь народъ и какой нибудь языкъ надо избрать первымъ посредникомъ своей мысли. Совершенно справедливо, а слѣдовательно обязательно, избрать для этого мѣсто, народъ и языкъ, гдѣ можешь сдѣлать наименѣе ошибокъ и произвесть наибольшее дѣйствіе, т.-е. свое отечество, если какія либо обстоятельства не дѣлаютъ этого невозможнымъ.

Но вмѣстѣ съ тѣмъ предыдущее и опредѣляетъ, какого рода дѣятельность заслуживаетъ въ нравственномъ смыслѣ названіе патріотизма. Это стремленіе внести въ свое отечество болѣе истины и справедливости и сдѣлать свое отечество проводникомъ этихъ нравственныхъ началъ въ человѣчествѣ. Въ этомъ смыслѣ споръ о космополитизмѣ и о патріотизмѣ едва-ли имѣетъ смыслъ. Одно тѣсно связано съ другимъ: дѣйствовать на человѣчество можно лишь при посредствѣ той или другой страны, признаваемой отечествомъ, и не сознавать этого значитъ не имѣть яснаго

понятія объ этикѣ; дѣйствовать въ отечествѣ не имѣя въ виду общечеловѣческихъ вопросовъ истины и справедливости, безнравственно, не можетъ служить на благо отечества, слѣдовательно не должно считаться дѣйствіемъ патріотическимъ, и вообще не подлежитъ области этики.

Но этотъ весьма простой вопросъ спутывается результатами обычной жизни. Человѣкъ, *родившійся* въ извѣстной національности, обязанъ ли въ отношеніи къ ней большимъ, чѣмъ въ отношеніи къ той, среди которой по обстоятельствамъ онъ *развился*? Исторія раздѣлила поверхность земли на государственныя территоріи, при чемъ она же производитъ отъ времени до времени ихъ предѣлъ. При этомъ, то одна національность распадается на территоріи разныхъ государствъ, то разныя національности смыкаются въ одну территорію. Каковъ тутъ обязательный патріотизмъ? Нравственнѣе ли патріотизмъ гановерца, чѣмъ нѣмца вообще? Похвальнѣе ли сознавать себя шафгаузенскимъ нѣмцемъ, чѣмъ швейцарцемъ? Долженъ ли галиційскій русинъ имѣть патріотизмъ галиційца, австрійца, малоруса?—Всѣ эти вопросы вызываютъ столько страсти въ наше время, что до нихъ неохотно касаешься; но мнѣ кажется, что истины этики такъ просты, что, опираясь на нихъ, рѣшеніе получить не особенно трудно съ точки зрѣнія *этики*. Если легальность государства и личная польза, фанатизмъ преданія внушаютъ иныя рѣшенія, то этикѣ до этого столь же мало дѣла, какъ теоріи вѣроятностей до желанія людей выиграть большой кушъ въ лотерею съ плохими шансами.—Элементарный фактъ этики есть *развитіе*. Слѣдовательно, съ *ея* точки зрѣнія *оно* обусловливаетъ патріотизмъ. Та національность или то государство, которыя развили человѣка, и обусловливаютъ въ нравственномъ отношеніи его патріотизмъ, а не случайность происхожденія или подданства. Чѣмъ хуже государственный строй и чѣмъ ниже развита національность, тѣмъ скорѣе

ея развитые люди будутъ патріотами другой почвы [1]). При дурномъ государственномъ строѣ и энергической національности никакія кары закона не заставятъ развитаго человѣка смотрѣть на *территорію* какъ на свое отечество. При высокомъ развитіи политической жизни *государственный* патріотизмъ подавляетъ національный. Поэтому практическій вопросъ объ усиленіи патріотизма очень простъ. Подымите умственный и нравственный уровень національности, и національный патріотизмъ ея усилится. Подымите въ государствѣ уровень политической жизни, и территоріальный патріотизмъ самъ собою поглотитъ національный. Сѣверная Америка въ послѣднемъ случаѣ представляетъ поразительный примѣръ. Ставить же случайность рожденія отъ тѣхъ или другихъ родителей, на томъ или другомъ географическомъ пунктѣ выше данныхъ, на которыхъ человѣкъ развился, и выводить *нравственныя* обязанности изъ перваго начала, значитъ не понимать основъ этики.

---

[1]) Съ этимъ положеніемъ автора мы совершенно не согласны. Мы думаемъ напротивъ, что чѣмъ хуже въ странѣ государственный строй и чѣмъ ниже развита національность, тѣмъ священнѣйшая на каждомъ развитомъ человѣкѣ лежитъ обязанность оставаться патріотомъ именно этой страны, то-есть заботиться всѣми зависящими отъ него силами и средствами о развитіи именно этой страны. Каждое государство и каждая національность слагается изъ отдѣльныхъ личностей. Отъ измѣненія этихъ личностей зависитъ и измѣненіе государственнаго строя и развитіе національности. Какое же государство и какая національность могла бы надѣяться на какой-нибудь прогрессъ, еслибы каждая личность въ нихъ, успѣвшая развиться раньше другихъ, стала игнорировать ихъ и переносить свой патріотизмъ на другую почву, соотвѣтствующую ея развитію? Такое дѣйствіе развитыхъ людей было бы, по нашему мнѣнію, не только не нравственно, а просто безнравственно. И такъ-какъ помянутое положеніе автора стоитъ въ прямомъ противорѣчіи съ тѣмъ, что онъ сказалъ выше, то мы думаемъ, что оно произошло отъ неточности выраженія. Авторъ хотѣлъ, вѣроятно, сказать, что чѣмъ хуже государственный строй и чѣмъ ниже развита національность, тѣмъ болѣе ея развитые люди въ своихъ воззрѣніяхъ будутъ солидарны съ странами, выше стоящими по развитію, но это нисколько не снимаетъ съ нихъ обязанности всѣми силами и средствами заботиться о распространеніи этихъ воззрѣній въ своемъ натуральномъ отечествѣ. *Прим. ред.* „*Отечествен. записокъ*“.

Я лишь мимоходомъ упомяну объ античномъ патріотизмѣ, призракъ котораго еще и теперь наполняетъ пустыя головы публицистовъ, чуждыхъ нравственнаго развитія. Онъ возникъ въ періодахъ борьбы и его принципъ заключается въ поѣданіи однѣхъ національностей другими, и въ расширеніи государственной территоріи отечества на весь земной шаръ. Такъ-какъ этотъ принципъ принадлежитъ къ сферѣ животныхъ побужденій, относительно которыхъ и утилитарная точка зрѣнія составляетъ уже прогрессъ, доказывая ихъ безсмысленность для увеличенія блага людей, то для разумной нравственности они представляютъ лишь образцы уродливыхъ обычныхъ понятій, имѣющіе столь же мало права на научность въ этикѣ и въ соціологіи, какъ астрологія въ астрономіи. Люди, *искренно* проповѣдующіе подобные принципы въ наше время, нуждаются въ развитіи умственномъ,—и больше ничего. Никто не виноватъ въ своемъ невѣжествѣ и въ слабости своего ума. Тутъ помогаетъ лишь ученье. О *неискреннихъ* проповѣдникахъ этихъ принциповъ намъ говорить нечего.

Возвращаемся къ задачѣ историка нравственности. Для него начала этики составляютъ руководящую нить въ пестрыхъ формахъ обычая, вѣрованій и философскихъ убѣжденій, и эти самыя начала указываютъ ему вопросы, подлежащіе его обсужденію. Неизбѣжную почву здѣсь составляетъ *необходимое*, именно удовлетвореніе неизбѣжныхъ потребностей человѣческой природы, согласіе съ законами физіологіи и психологіи. Безъ этой почвы нравственное развитіе немыслимо и всякій идеалъ обычая или вѣрованія подлежитъ въ этомъ отношеніи двумъ изслѣдованіямъ съ точки зрѣнія этики: какія естественныя необходимыя побужденія привели къ нему? при его поставленіи, какъ идеала обязательнаго, были ли взяты въ соображеніе необходимыя условія человѣческой природы? Затѣмъ представляютъ свои права историческія условія *возможнаго*, т.-е. вліянія обычая и преданія, которыя доставляютъ критической мысли и реформаторской дѣятельности лишь тѣс-

ные предѣлы проявленія. Самыя развитыя личности не избѣгаютъ ихъ вліянія, и въ этомъ отношеніи предъ историкомъ нравственности опять три вопроса: въ какихъ предѣлахъ нравственное развитіе было возможно въ данной общественной средѣ? Какія историческія условія привели къ образованію того или другаго нравственнаго идеала въ этой средѣ? Какъ полно онъ могъ воплотиться въ жизнь и обусловить послѣдующія нравственныя представленія?— Затѣмъ уже возникаетъ собственно нравственная оцѣнка историческихъ идеаловъ, которая составляетъ сущность *понятой* исторіи нравственности. Историкъ ставитъ себѣ вопросы: на сколько данный нравственный идеалъ стоялъ ниже возможнаго высшаго развитія среды, въ которой появился? на сколько онъ содѣйствовалъ или противодѣйствовалъ развитію личностей, усиленію критики, укрѣпленію убѣжденія, воплощенію справедливости? На сколько онъ поддерживался убѣжденіемъ, и не обычаемъ? Какія обстоятельства содѣйствовали развитію нравственныхъ началъ въ личностяхъ и въ обществѣ, расширенію справедливѣйшихъ отношеній между людьми?—Понятно, что при этой точкѣ зрѣнія (а она, какъ мнѣ кажется, неизбѣжно вытекаетъ изъ требованій этики) задача Лекки становится очень узка. Она взяла въ соображеніе лишь второй элементъ: вліяніе общественной среды на происхожденіе разнообразныхъ нравственныхъ идеаловъ; но отношеніе ихъ къ естественнымъ условіямъ человѣческой природы и къ безусловнымъ задачамъ этики онъ совсѣмъ оставилъ безъ вниманія, а безъ нихъ едва-ли какое-либо нравственное явленіе можетъ быть понятно въ его истинномъ значеніи.

Казалось бы, что необходимыя потребности человѣческаго существа должны всего рѣже быть нарушенными въ нравственныхъ системахъ, но на дѣлѣ оказывается прямо на оборотъ. Немногіе нравственные идеалы не заключали въ себѣ какихъ-либо противонаучныхъ требованій и наиболѣе вліятельны въ исторіи были идеалы, гдѣ наименѣе обращалось вниманія на основныя данныя человѣ-

ческой природы. Въ предыдущей главѣ было сказано, что цѣлостное развитіе человѣческаго существа поставляетъ обязанность, предписываемую разумной этикой. Но съ доисторическихъ временъ до новѣйшихъ мыслителей тянется преданіе о превосходствѣ аскетическаго идеала, т.-е. односторонняго развитія, при которомъ самыя естественныя потребности заглушаются, какъ порочныя. Источникъ этому стремленію былъ безспорно-нравственный, именно сознаніе развитія путемъ работы мысли и энергіи воли. Наслажденіе развитія лежало въ сознаніи преодолѣнной трудности, и чѣмъ значительнѣе было затрудненіе, тѣмъ высшую степень развитія оно обозначало въ сознаніи человѣка. Но лишь разумная критика могла указать, гдѣ это сознаніе труднаго подвига не ведетъ уже болѣе къ дѣйствительному развитію, а становится орудіемъ отупѣнія мысли и пониженія существа. Трудный подвигъ сталъ, по обычаю и по вѣрованію, мѣркою нравственной высоты и недостатокъ критики велъ все далѣе и далѣе по этому направленію. Конечно, всего труднѣе было преодолѣть то, что лежитъ въ естественной потребности человѣка, и вотъ развилось призрачное представленіе, что подвигъ преодолѣнія естественнаго стремленія составляетъ самъ по себѣ нравственную заслугу. Явился идеалъ аскета, подавляющаго чувство холода и жара, голода и жажды, отвращенія и удовольствія, отрекающагося отъ простѣйшихъ привязанностей, отъ собственной воли, даже отъ мысли. Конечно раціональная этика можетъ лишь съ сожалѣніемъ смотрѣть на это уродливое созданіе воображенія, потому что здѣсь основной элементъ этики, развитіе, не только теряется изъ виду, заслоненное средствомъ къ нему, труднымъ подвигомъ, но это средство направляется къ искаженію человѣка, становится помѣхою развитія. Подвижничество лишь на столько есть явленіе нравственное, на сколько оно употребляется сознательно какъ средство для достиженія истины и справедливости. Само по себѣ оно ровно никакой нравственной цѣны не имѣетъ, и становится безнравственнымъ,

когда искажаетъ природу человѣка, такъ-какъ искаженіе ея отнимаетъ у личности самую возможность истиннаго нравственнаго развитія.

Отсюда можно заключить о нравственномъ значеніи половой воздержности (c astity), къ которой не разъ возвращается Лекки, выставляя ея аргументомъ противу утилитаристовъ. Уже одно то, что требованія ея считаются различными для двухъ половъ, доказываетъ, какъ ложенъ обычный взглядъ на ея обязательность. Совершенно понятно, что склонность къ чувственнымъ удовольствіямъ, ослабляя физически человѣка и раздражая его воображеніе обычными картинами, которыя не имѣютъ ничего развивающаго, становится помѣхою развитія личности, началомъ порочнымъ. На сколько половыя влеченія служатъ помѣхою развитія, на столько они безнравственны. Но, какъ физіологическая функція, *необходимая* человѣческому организму, они своимъ искусственнымъ подавленіемъ могутъ столько же мѣшать развитію личности, какъ и своимъ чрезмѣрнымъ возбужденіемъ. Въ виду нравственной цѣли всесторонняго развитія личности, они должны быть удовлетворены, чтобы ни возбужденіе, ни подавленіе ихъ не играло обусловливающей роли въ жизни личности, *но необходимому* всегда приходится удѣлить его долю, или оно захватитъ долю несравненно-значительнѣйшую. Болѣе человѣчные интересы могутъ пріобрѣсть на воображеніе вліяніе, отвлекающее мысль отъ чувственныхъ влеченій, но съ ослабленіемъ ихъ, чувственность всегда будетъ играть видную роль въ жизни личностей. «Чувственность есть порокъ молодыхъ людей и старыхъ націй—замѣчаетъ Лекки (I, 152).—Разслабленное эпикурейство составляетъ нормальное состояніе націй, достигшихъ высокой умственной и общественной цивилизаціи, но не имѣющихъ, на основаніи политическихъ причинъ, надлежащей сферы для употребленія своихъ силъ». Область половыхъ влеченій, по своей сущности, лежитъ внѣ этики, какъ область всѣхъ физіологическихъ процессовъ, но опредѣлять нравственное

достоинство личности по явленіямъ этой области такъ же странно, какъ опредѣлять его по количеству пищи, необходимой или привычной для той или другой личности. Кто ѣстъ болѣе своей потребности и постоянно думаетъ о ѣдѣ, тотъ имѣетъ порочную привычку, точно также какъ тотъ, кто ѣстъ менѣе нужнаго для поддержанія его силъ. Но между этими предѣлами мѣра пищи есть частное дѣло, совершенно индиферентное для этики и для соціологіи. Таковъ, кажется, долженъ бы быть раціональный взглядъ и на половыя влеченія. Сама по себѣ половая воздержность нравственнаго значенія не имѣетъ, но получаетъ его лишь какъ элементъ разумной критики потребностей и силъ своего организма, указывающій предѣлы, въ которыхъ *должна* быть удовлетворена физіологическая потребность и внѣ которыхъ возбужденіе ея составляетъ разрушительную наклонность воображенія.

Но ненаучное отношеніе къ человѣческой природѣ при построеніи идеаловъ не ограничивается сферою аскетизма, *отрицающаго* естественныя потребности. Оно имѣетъ еще весьма широкое приложеніе—мало обращавшее до сихъ поръ на себя вниманіе мыслителей—въ сферѣ *положительныхъ* аффективныхъ обязанностей. Такъ-какъ читатель могъ не встрѣтить еще разбора этого вопроса, то приходится болѣе остановиться на его элементахъ.

Если читатель припомнитъ аргументацію предыдущей главы, то онъ замѣтитъ, что *обязательность* дѣйствія истекала изъ того, что критика мысли признавала это дѣйствіе возвышающимъ природу человѣка, развивающимъ личность, и что основной фактъ развитія былъ фактъ *умственнаго* явленія, уясненія мысли, расширенія понятія. За тѣмъ на всѣхъ ступеняхъ этики критика мысли являлась обусловливающимъ элементомъ, какъ процессъ, уясняющій мысль и расширяющій понятія. *Обязательность* нравственнаго дѣйствія была неразрывно связана съ *очевидностью* или *доказательностью* критическаго процесса, который приводилъ къ убѣжденію, что вотъ *это* есть единственный

путь для нравственной жизни. Отсюда прямо слѣдуетъ, что обязательность можетъ быть приложена лишь къ сферѣ, гдѣ возможна правдивая, искренняя и всесторонняя критика разныхъ дѣйствій; тамъ же, гдѣ дѣло идетъ о личностяхъ, обязательность проявляется лишь въ формѣ *справедливости*, т.-е. вполнѣ безразличнаго обращенія со всѣми личностями, руководясь лишь разумною критическою оцѣнкою ихъ достоинства.

Но между психическими процессами существуетъ цѣлая группа процессовъ, совершающихся *ранѣе* процесса критики, независимо отъ него; процессовъ, мѣшающихъ критикѣ, потому что они не дозволяютъ спокойно относиться къ предметамъ изслѣдованія процессовъ, которые, въ приложеніи къ личностямъ, вызываютъ крайнее разнообразіе отношеній, прямо противоположное безразличному закону справедливости. Это—процессы *аффективные*: привязанности отвращенія, предпочтенія и т. п. Они составляютъ неизбѣжный фактъ нашей природы, съ утилитарной точки зрѣнія играютъ немаловажную роль для возбужденія дѣятельности личностей, но въ систему этики могутъ входить лишь, какъ признанный необходимымъ, элементъ человѣческой природы. Этика можетъ и здѣсь, какъ и въ предыдущемъ случаѣ, лишь указать на необходимость, для цѣлостнаго развитія личности, дать долю въ жизни и личнымъ привязанностямъ; а также на обязательность подавлять аффекты, когда дѣло идетъ объ убѣжденіи и о справедливости. Между этими предѣлами аффекты составляютъ область, лежащую внѣ этики, область, къ которой прилагается лишь одно нравственное обязательство, совершенно общее для всѣхъ процессовъ мысли, обязательство правдивости мысли или *искренности*. Когда аффектъ искрененъ, не нарушаетъ требованій убѣжденія и справедливости и не подавляется искусственно до искаженія природы личности, то этикѣ невозможно прилагать къ нему *нравственную* мѣрку. *Онъ* есть область *свободнаго выбора*; *она* есть область *обязательнаго дѣйствія*.

Но издавна произошло смѣшеніе сферы аффектовъ со сферою нравственною, потому что въ самомъ источникѣ ихъ есть нѣкоторое сходство. Аффектъ въ большей части случаевъ сознается также, какъ просвѣтленіе, какъ возвышеніе существа, и разница его отъ развитія лишь въ томъ, что при послѣднемъ критика уясняетъ мысль, расширяя ее, аффектъ же сообщаетъ мысли, особенную яркость, концентрируя ее, и затрудняетъ критику. При недостаткѣ развитія смѣшать эти психическія явленія весьма легко, даже легко придать аффекту высшее развивающее значеніе. Отсюда происходятъ многочисленныя лирическія картины возвышающей, развивающей страсти; отсюда же попытки достигнуть высшаго знанія не путемъ критики, а путемъ поэтическаго вдохновенія (т.-е. художественнаго аффекта). Психологія разлагаетъ эти психическія явленія на ихъ элементы, указываетъ патологическую сторону ихъ, доказываетъ, что внѣ критики не можетъ быть ни знанія, ни нравственнаго развитія, и окончательно выдѣляетъ область аффектовъ изъ этики.

Тѣмъ не менѣе смѣшеніе аффективныхъ явленій съ явленіями нравственными высказалось въ двухъ ненаучныхъ взглядахъ на отношеніе аффектовъ къ нравственности; и тотъ и другой не уяснили себѣ *необходимыхъ* условій аффективной жизни. Во первыхъ, мы встрѣчаемъ аскетическій взглядъ на аффекты какъ на область безусловно противоположную нравственности, и ученіе объ обязательности подавленія аффектовъ для возвышенія достоинства человѣка. Этотъ, такъ-называемый, *стоическій* взглядъ входитъ въ обширную группу подвижничества, и я объ немъ болѣе распространяться не стану, такъ-какъ къ нему приложимо все сказанное выше объ аскетическомъ подвижничествѣ.

Во вторыхъ, къ области самихъ аффектовъ приложено было начало *обязательности*. Ученіе этого рода не ограничивалось обязательностью дѣйствія или метода мышленія; оно не обратило вниманія на то, что сфера аффекта

есть сфера преимущественно *свободнаго* выбора по своей сущности; оно не только говорило: дѣлай это, не дѣлай того; руководствуйся въ мышленіи этимъ правиломъ, и руководствуйся тѣмъ; оно еще говорило: люби это; ненавидь то; предпочитай внутренно это тому; волнуйся въ данномъ направленіи при представленіи такого-то предмета. Но подобныя обязанности существенно невозможны: можно принудить себя къ дѣлу, можно даже пріучить себя къ тому, что это дѣло не будетъ противно, а станетъ обычно; можно усвоить методъ мышленія ложный или истинный; все это можно сдѣлать потому, что размышленіе и взвѣшиваніе побужденій можетъ предшествовать дѣлу, расположенію доводовъ въ данномъ порядкѣ, повторенію того и другаго и усвоенію привычекъ. Но любовь, ненависть, внутреннее предпочтеніе, волненіе въ данномъ направленіи суть процессы *свободнаго выбора*, независящіе отъ критики мысли. Можно руководить внѣшними ихъ проявленіями; можно пріучиться разсуждать независимо отъ нихъ; но они *сами* не могутъ по сущности быть предметомъ обязательности, или единственная нравственная обязанность, къ нимъ приложимая, обязанность *искренности*, будетъ нарушена, природа человѣка исказится и личность получитъ *порочную наклонность*.

Я ограничусь предыдущими соображеніями для указанія значенія необходимыхъ условій человѣческой природы при оцѣнкѣ нравственныхъ типовъ. О вліяніи среды для опредѣленія условій нравственнаго развитія и для установленія нравственныхъ типовъ скажу немного, потому что это предметъ гораздо болѣе извѣстный, и читатель книги Лекки найдетъ тамъ много прекрасныхъ замѣчаній на этотъ счетъ, такъ-какъ именно этотъ вопросъ составляетъ преимущественно предметъ труда Лекки. Приведу лишь слѣдующую выписку (I, 135 и слѣд.), напоминая читателю, что терминъ *добродѣтель* прилагается авторомъ къ нравственнымъ идеаламъ, возникающимъ въ обществѣ, неза-

висимо отъ раціональной критики этихъ идеаловъ на основаніи изложенныхъ началъ.

«Достаточно ясно, что, съ успѣхами общественной организаціи, добродѣтели доброжелательныя и общественныя разработываются въ ущербъ героическимъ и аскетическимъ добродѣтелямъ. Стойкая терпѣливость въ страданіи составляетъ, вѣроятно, первую форму человѣческой добродѣтели, единственный явный случай, между дикими, поведенія, направленнаго противу естественныхъ побужденій и поддерживаемаго убѣжденіемъ, что это поведеніе выше или благороднѣе противоположнаго. Въ обществѣ безпокойномъ, неустроенномъ и воинственномъ, весьма часты дѣйствія большаго мужества и большаго терпѣнія, и ими опредѣляется въ значительной степени теченіе событій; но, по мѣрѣ устроенія общества, одинаково ограничиваются и случаи ихъ проявленія и ихъ вліяніе при проявленіи. Кромѣ того вкусы и привычки цивилизаціи, безчисленныя изобрѣтенія, имѣющія въ виду увеличить удобства жизни и уменьшить страданія, придаютъ стремленіямъ общества направленіе, вообще отклоняющееся отъ героизма, и нѣсколько изнѣживаютъ характеръ, хотя они сообщаютъ ему болѣе утонченности и мягкости. Въ свою очередь, аскетизмъ составляетъ естественную принадлежность общества нѣсколько грубаго, гдѣ уединеніе обычно и удобно. Когда люди сближены тѣсными связями кооперації, когда промышленная предпріимчивость становится очень живою, и преобладающее побужденіе могущественно направлено на матеріальное благосостояніе и на роскошныя увеселенія, тогда добродѣтель оцѣниваютъ преимущественно или исключительно въ виду общественной пользы, и это стремленіе еще усиливается воспитательнымъ вліяніемъ законодательства, глубоко врѣзывающаго въ умы нравственныя различія, но въ то же время пріучающаго людей мѣрить ихъ исключительно внѣшнею и утилитарною мѣркою. Добро любятъ не изъ-за него самаго, а какъ средство для опредѣленной цѣли. Всѣ добродѣтели, необходимыя для образованія прямо-

душныхъ и доброжелательныхъ людей, въ высшей степени полезны для общества, но качества, составляющія духовный типъ, какъ отличающійся отъ типа просто-нравственнаго и дружелюбнаго, не устремлены такъ прямо, постоянно и явно къ увеличенію благополучія, а потому падаютъ въ цѣнѣ. Между дикими животная природа господствуетъ, а оттого эти высшія качества неизвѣстны. При большей выработкѣ матеріальной цивилизаціи господствующая атмосфера неблагопріятна ни ихъ проявленію, ни ихъ оцѣнкѣ. Ихъ мѣсто обыкновенно на посредствующей ступени общественнаго развитія. Съ другой стороны, нѣкоторыя добродѣтели суть естественные продукты общества цивилизованнаго. Независимо отъ всѣхъ мѣстныхъ и частныхъ обстоятельствъ, переходъ людей изъ состоянія варварства или полу-цивилизаціи къ высокой общественной организаціи неизбѣжно влечетъ за собою уничтоженіе или уменьшеніе законной области мщенія, путемъ передачи функціи наказанія отъ оскорбленнаго лица въ руки безстрастнаго трибунала, назначеннаго обществомъ; влечетъ за собою возрастающую замѣну воинственныхъ понятій мирными, вводитъ утонченныя и умственныя влеченія, постепенно вытѣсняющія увеселенія, возбудительныя лишь по ихъ варварству; быстро умножаетъ связи сношеній между общественными классами и между народами, преимущественно же усиливаетъ воображеніе умственнымъ развитіемъ. Послѣдняя же способность, какъ сила представлять себѣ вещи, составляетъ главную связь нашей нравственной природы съ умственною».

Эти мысли въ разныхъ формахъ не разъ высказываются Лекки, и потому общій выводъ его скорѣе заключается въ томъ, что выраженіе *нравственный прогрессъ* не точно; вѣрнѣе сказать: смѣна нравственныхъ идеаловъ. Онъ одинаково оспариваетъ (I, 157 и слѣд.) мнѣніе, что «исторія нравственности не существуетъ, такъ-какъ нравственность оставалась неподвижна по существу и грубѣйшіе варвары ушли въ этомъ отношеніи такъ же далеко,

какъ мы»; и мнѣніе, что измѣненія въ нравственныхъ типахъ «имѣютъ мѣсто и даже играютъ видную роль въ мірѣ, но на нихъ слѣдуетъ смотрѣть, какъ на результатъ умственныхъ причинъ, такъ какъ измѣненіе знаній производитъ измѣненіе нравственности». Одни нравственныя качества падаютъ, другія растутъ подъ вліяніемъ обстоятельствъ: таковъ, повидимому, естественный выводъ его труда. Тѣмъ не менѣе, онъ находитъ несправедливыми слова Милля (Dissertation II, 472): «Споръ между нравственностію, опирающеюся на внѣшнюю мѣрку, и нравственностью, основанной на внутреннемъ убѣжденіи, есть споръ прогрессивной нравственности противу неподвижной, разума и доказательства противъ обожанія мнѣнія и привычки». Лекки на это возражаетъ, что «прогрессивная нравственность» вовсе не «невозможна при допущеніи прирожденной нравственной способности». Въ доказательство онъ приводитъ, что и по его теоріи нѣкоторыя качества хотя и неизбѣжно относятся къ добродѣтелямъ, но могутъ возрастать въ степени осуществленія, и слѣдовательно «мѣра обязанности можетъ становиться выше»; а также, что доброжелательство, или стремленіе къ увеличенію благополучія людей можетъ вести къ открытіямъ относительно истинной пользы людей, а эти открытія могутъ бросить новый свѣтъ и на природу нашей обязанности» (I, 105 и слѣд.). Надо сознаться, что это довольно неясно и расходится съ самыми замѣтными результатами его книги. Изъ нея слѣдуетъ, что мѣра *нѣкоторыхъ* обязанностей становится по временамъ выше, тогда какъ мѣра *другихъ* при этомъ неизбѣжно понижается.

Но если мы подвергнемъ типы, рисуемые Лекки, анализу на основаніи раціональной этики, то замѣтимъ, что изъ его собственныхъ словъ выходитъ, что слова *нравственный прогрессъ* имѣютъ опредѣленный смыслъ, хотя нельзя сказать, чтобы исторія представляла фактически *постоянный* прогрессъ въ этомъ отношеніи. Напротивъ, явленія регресса въ этой области иногда даже замѣтнѣе,

чѣмъ въ области умственной. Читатель, внимательно прослѣдившій за предыдущимъ, конечно, самъ видитъ, въ чемъ именно этотъ прогрессъ можетъ заключаться, и что можетъ производить регрессъ. Прогрессъ нравственности совершается, вопервыхъ, тогда, когда нѣкоторое возвышеніе общественнаго благосостоянія позволяетъ вступить большему числу людей изъ сферы неумолимой борьбы за существованіе въ сферу размышленія надъ своими дѣйствіями и въ сферу сознанія явленій нравственнаго развитія. Прогрессъ нравственности совершается, вовторыхъ, когда обычныя общественныя формы позволяютъ въ средѣ какой-либо вліятельной народности, личностямъ болѣе цѣлостно развиваться, критикѣ свободнѣе работать надъ сферою обычая и вѣрованія. Прогрессъ нравственности совершается, въ третьихъ, когда настаютъ эпохи, гдѣ люди критическаго убѣжденія должны выдерживать сильную борьбу изъ-за своихъ убѣжденій, но обстоятельства благопріятствуютъ имъ отстоять свои убѣжденія, укрѣпивъ ихъ борьбою. Прогрессъ нравственности совершается, въ четвертыхъ, когда критика разрушаетъ старые обычные идеалы, чтобы выказать ихъ настоящее нравственное зерно; когда она вноситъ болѣе истины въ пониманіе необходимыхъ условій человѣческой природы; когда она уясняетъ справедливыя отношенія между личностями. Прогрессъ нравственности совершается, наконецъ, когда общественный строй дѣлаетъ новый шагъ къ всеобщей кооперації людей для всеобщаго развитія. Всѣ обратныя историческія явленія представляютъ нравственный регрессъ.

Понятно, что на основаніи предыдущаго я не могу согласиться ни съ мнѣніемъ Лекки, что въ исторіи происходитъ лишь смѣна нравственныхъ типовъ, ни съ теоріею знаменитаго историка цивилизаціи объ отсутствіи нравственнаго прогресса, ни съ мнѣніемъ, что нравственный прогрессъ есть лишь лучшее пониманіе частной и общей пользы. Нравственный прогрессъ тѣсно связанъ съ умственнымъ, какъ построеніе этики тѣсно связано съ развитіемъ

критики, но, при всей ихъ солидарности, нравственный прогрессъ есть *особое* явленіе, это не только уясненіе мысли, не только расширеніе знанія, это—уясненіе *убѣжденія*, т.-е. психическаго побужденія, которое заставляетъ насъ дѣйствовать въ данномъ направленіи, хотя бы мы и знали, что это направленіе принесетъ намъ и окружающимъ насъ болѣе страданія, чѣмъ наслажденія, дѣйствовать потому, что такъ дѣйствовать *обязательно*. Нравственный прогрессъ есть не только развитіе кооперації для увеличенія количества наслажденій въ обществѣ, онъ есть развитіе кооперації для всеобщаго *развитія*, даже еслибы это развитіе покупалось уменьшеніемъ наслажденій.

Отсюда слѣдуетъ и задача исторіи нравственности. Въ немногихъ словахъ можно выразить, что это—исторія нравственнаго прогресса и регресса. Историкъ нравственности долженъ прослѣдить: какъ въ жизни человѣчества естественныя потребности человѣческой природы заявляли себя рядомъ съ болѣе или менѣе темнымъ пониманіемъ требованій развитія; какъ мысль относилась къ тѣмъ и другимъ, то способствуя прогрессу, когда она одновременно брала въ соображеніе тѣ и другія, то созидая уродливые идеалы вслѣдствіе противоположенія требованій развитія естественнымъ потребностямъ человѣческой природы; какъ слагались обычные типы нравственности и типы нравственности религіозной подъ вліяніемъ двухъ основныхъ элементовъ, то противодѣйствуя критикѣ, то содѣйствуя ей; какъ составлялись, укрѣплялись, ослабѣвали и разрушались убѣжденія; какъ, на почвѣ необходимыхъ данныхъ, подъ вліяніемъ общественной среды, выработалось понятіе о пользѣ всеобщей кооперації, о справедливѣйшемъ строѣ общества; какъ, подъ вліяніемъ историческихъ катастрофъ, нравственныя пріобрѣтенія терялись или накоплялись; какъ смѣняли другъ друга обычные и религіозные идеалы нравственности, принося свою долю нравственнаго прогресса и и регресса вмѣстѣ съ элементами, совершенно чуждыми нравственному развитію; какъ, наконецъ уяснилось

въ человѣчествѣ истины раціональной этики и она, вырабатываясь изъ пестрой и противорѣчивой сферы обычаевъ и вѣрованій, вступала на путь научныхъ изслѣдованій.

Посмотримъ же, что, при нынѣшнемъ состояніи изслѣдованій, можно съ этой точки зрѣнія сказать объ античной нравственности сравнительно съ нравственностью средневѣковою, т.-е. о вопросѣ, составляющемъ главный предметъ труда Лекки.

V.

Нравственность Рима и Греціи.

Періодъ, разсматриваемый Лекки, вырванъ нѣсколько произвольно изъ совокупности исторіи Европы вообще и ея нравственности въ особенности. Едва-ли не было бы удобнѣе, для уясненія историческихъ явленій, расширить его, захвативъ въ него греческое развитіе и жизнь римской республики съ одной стороны, дальнѣйшіе фазисы средневѣковой жизни до возникновенія критической мысли новой Европы—съ другой. Это очевидно изъ самаго труда Лекки, такъ-какъ ему приходится много разъ забѣгать къ временамъ первыхъ стоиковъ и эпикурейцевъ, указывать мнѣнія Платона и Аристотеля, даже восходить къ Иліадѣ, а затѣмъ онъ не останавливается въ нѣкоторыхъ случаяхъ даже на средневѣковомъ развитіи, но доводитъ процессъ измѣненія мнѣній до XVIII-го вѣка. Отрывочныя данныя въ этомъ случаѣ односторонне уясняютъ дѣло и болѣе систематическое расширеніе плана было бы желательнѣе.

Всѣ данныя, которыя представляетъ намъ исторія, приводятъ къ убѣжденію, что, до вступленія на ея сцену классическихъ народовъ, работа мысли надъ обычаемъ и преданіемъ была слишкомъ затруднена для возможности человѣчественнаго развитія личностей и справедливѣйшаго устройства общества. Обычай и безусловное вѣрованіе ско-

вывали всю общественную жизнь. Все, что дошло до насъ изъ жизни восточныхъ народовъ, получило форму обычая или вѣрованія. За ними не видать личности съ ея борьбою и съ ея критикою. Въ далекомъ Индостанѣ, повидимому, проявленіе жизни было нѣсколько сильнѣе, но и его нельзя поставить въ уровень съ критическою мыслью Европы, съ реальными вопросами европейскаго общества. Даже признавая за Индостаномъ довольно высокое умственное и нравственное развитіе, пришлось бы поставить его особо, такъ-какъ вліяніе этого развитія на жизнь человѣчества было крайне-маловажно: оно ограничивается, повидимому, нѣсколькими литературными формами, нѣсколькими легендарными мотивами и, можетъ быть, двумя, тремя истинами отвлеченной науки.

Не очень высоко надъ уровнемъ восточнаго развитія должна быть поставлена и мысль стараго республиканскаго Рима, но здѣсь *форма* общественной жизни давала возможность воспринять чужое развитіе удобнѣе, чѣмъ это можно было дѣлать на Востокѣ. Въ римскомъ сенатѣ сошлось нѣсколько земледѣльцевъ-собственниковъ для общественной кооперації. Они сознали превосходство кооперації надъ борьбою, создали поле свободнаго обсужденія между собою, привыкли къ нему, окружали святостью не одно лицо, но отвлеченный обычай—законъ, подвергаемый критикѣ обсужденія патриціевъ, и дали власть въ руки смѣняющихся правителей, возвращающихся снова и снова къ жизни частнаго человѣка. Въ этихъ формахъ, хотя доступныхъ лишь меньшинству, господствовавшему надъ большинствомъ, получалась возможность работы мысли, разсудительность и польза становились на мѣсто увлеченія. Они позволили патриціямъ, въ періодъ борьбы ихъ съ плебеями, отнестись разумно къ вѣроятнымъ случайностямъ борьбы, опять предпочесть этимъ случайностямъ выгоду болѣе обширной политической кооперації, и дать экономической силѣ капитала мѣсто въ средѣ привилегированнаго сословія, рядомъ съ правомъ родовитыхъ людей, опиравшихся на преданіе.

Все превосходство общественной формы правленія надъ единоличною выказалось своими необходимыми послѣдствіями въ римской республикѣ, вся роль которой въ исторіи зависѣла исключительно отъ этой формы.

Содержаніе римской жизни было и осталось самое бѣдное, весьма недалеко-отстоявшее, какъ уже было сказано, отъ содержанія жизни Востока. Идолопоклонство передъ обычаемъ было основою быта. Мысль не заявляла даже усилій выработаться изъ-подъ этого гнета. Мелкіе интересы, мелкіе предразсудки, рутина ежедневной жизни захватывали всю дѣятельность. Религіозныя общественныя представленія и привычки оставались все время на столь низкой степени, что Августъ Октавіанъ могъ еще торжественно лишить почестей кумиръ Нептуна, потому что римскій флотъ былъ потопленъ бурею, а народъ римскій ниспровергъ алтари боговъ, когда Германикъ умеръ (*Suet.*: «Aug.» XVI; «Calig.» V), точно какъ негръ или остякъ бьетъ своего фетиша при какой-либо жизненной неудачѣ. Буква обряда, буква договора, буква закона была и осталась навсегда для римлянъ главнымъ дѣломъ. Тридцать разъ обрядъ могъ быть повторенъ, если малѣйшая подробность его была не соблюдена. Знаменитые юристы древняго республиканскаго Рима не имѣли понятія о справедливости. Уже Цицеронъ призналъ, что римскіе юристы пренебрегали справедливостью для буквы, что ихъ формулы на столько же лишены смысла, на сколько полны нелѣпостей и обмана (*Cicer.* pro Murena, 12). Когда римляне гордились своею justitia и выставляли на видъ, что они никогда не вели несправедливыхъ войнъ, они понимали подъ справедливымъ лишь соблюденіе обряда, а греки позднѣйшаго времени, и новые хвалители Рима не хотѣли разглядѣть, что знаменитые феціалы были не болѣе, какъ заклинатели, которые, произнося опредѣленныя формулы и совершая опредѣленныя дѣйствія, тѣмъ самымъ обезпечивали для римлянъ содѣйствіе невидимыхъ силъ, какъ то дѣлаютъ съ другими обрядами и съ другими фор-

мулами колдуны Африки и Океаніи. Римская легальность была сначала самымъ грубымъ фетишизмомъ, потомъ самымъ безнравственнымъ лицемѣріемъ.

Въ сущности строй древней римской республики былъ строй, гдѣ борьба каждаго противъ всѣхъ составляла основной принципъ и умѣрялась лишь разсчетомъ пользы, но не какимъ-либо нравственнымъ чувствомъ или представленіемъ. «Это міръ войны—говорилъ Гансъ о римскомъ обществѣ—это врожденная война; это война въ самомъ мирѣ... Римское право лишь образецъ логическаго вывода, но умъ не даетъ въ результатѣ нравственности». (Съ послѣднимъ можно не вполнѣ согласиться). Право силы, ничѣмъ не ограниченное, кромѣ разсчета пользы, вотъ весь первобытный Римъ.

Такимъ мы его находимъ внутри семьи. «У семейнаго очага—говоритъ Миплэ—засѣдаютъ два божества. Ларъ, безмолвный духъ прежнихъ хозяевъ, богъ мертвыхъ,—и отецъ семейства, настоящій хозяинъ, живой богъ для своихъ дѣтей, для своей жены и для своихъ рабовъ. Въ этомъ имени отца нѣтъ ничего нѣжнаго; въ эту эпоху оно означаетъ лишь безусловную власть... Какъ ни великъ кругъ семьи около очага, я вижу въ немъ лишь одну личность—отца семейства. Древній духъ варварской семьи есть духъ свирѣпый и уединенный. Дѣти, жена, рабы, это—тѣла, вещи, а не личности. Это вещь отца, который можетъ ихъ бить, умерщвлять или продать. Его жена—сестра его сыновей. Когда по старинному обычаю, копьемъ проведенъ проборъ въ волосахъ невѣсты, когда она вкусила освященнаго пирога (confarreatio) или когда мужъ заплатилъ тестю цѣну дѣвицы (coemptio), она должна повторить священную формулу; ее поднимаютъ, она переходитъ въ брачный домъ, не касаясь ногами порога и, по сильному выраженію закона, падаетъ въ руки мужа (in manum viri). Ея мужъ— ея господинъ и судья. Чтобы онъ имѣлъ право ее умертвить, не нужно, чтобы она была ему невѣрна. Достаточно, чтобы она утаила ключи или выпила вина.

Тѣмъ болѣе судьба ребенка предоставлена отцу безусловно. Уродливый ребенокъ умерщвленъ въ самую минуту рожденія. Отецъ можетъ три раза продать сына; онъ можетъ умертвить его. Какъ ни растетъ значеніе сына въ государствѣ, онъ все тѣмъ же остается въ семьѣ; будь онъ трибунъ, консулъ или диктаторъ, отецъ всегда можетъ стащить его съ курульнаго кресла или съ ораторской каѳедры, привести домой и предать смерти у подножія ларъ предковъ... Гражданское право, господствующее въ семьѣ, раздвигаетъ ее далеко за естественные предѣлы. Рядомъ съ сыномъ стоятъ всѣ низшіе члены рода (gens), его кліенты или зависящіе его колоны».

Такимъ же проявленіемъ грубой силы является древнѣйшее римское право и въ отношеніяхъ между гражданскими личностями. Борьба за имущество въ формѣ процесса составляетъ основной мотивъ юридическихъ отношеній. Хищное желаніе землевладѣльца увеличить свой кусокъ земли чужимъ, есть одно изъ основныхъ явленій внутренней политики Рима, и это же побужденіе, перенесенное въ коллективную собственность общины оптиматовъ, есть почти единственный ключъ внѣшней политики республики. Неисправнаго должника законъ позволяетъ привязать къ столбу, выводить впродолженіе трехъ дней на рыночную площадь и, если никто не заплатитъ за него, то римскіе Шейлоки имѣютъ право разрѣзать должника на части. Если они отрѣжутъ болѣе или менѣе, они за это не отвѣчаютъ».

Конечно, чужеземецъ не можетъ ждать лучшаго отъ этихъ волковъ. У него никогда не можетъ быть правъ противъ римлянина (adversus hostem aeterna auctoritas), говорилъ древній законъ двѣнадцати досокъ. Когда обрядъ соблюденъ, то нѣтъ обмана, нѣтъ притѣсненія, которое римлянинъ не позволилъ бы себѣ съ иноземцемъ. Исторія Рима, о которой ослѣпленные хвалители говорили, что она не представляетъ несправедливыхъ войнъ, состоитъ изъ длиннаго ряда самыхъ низкихъ обмановъ, самыхъ оскор-

бительныхъ для нравственнаго чувства коварствъ и хищничествъ, тѣмъ болѣе возмутительныхъ, что эти поступки прикрыты самымъ лицемѣрнымъ стараніемъ соблюсти букву договора, исполнить обрядность, не выказывая даже попытки перейти съ этой удушающей точки зрѣнія на точку зрѣнія нравственнаго развитія.

Мыслящія животныя — вотъ самая высокая хвала, которую можно воздать древнимъ римлянамъ. Всѣ дѣйствія ихъ можно возвести не къ человѣческимъ, а прямо къ животнымъ побужденіямъ при культурѣ довольно умно разсчитанной. Трудно представить себѣ, чтобы римское общество само въ себѣ нашло когда-либо начало развитія. Можно допустить, что они перемѣнили бы нѣсколько политическихъ формъ, что его культура была бы иная, но человѣческая мысль, нравственное сознаніе могло проснуться въ этомъ животномъ обществѣ, закованномъ въ обычай, лишь подъ вліяніемъ общества, ставшаго на ступень человѣчности. Героизмъ отдѣльныхъ римлянъ, жертвовавшихъ собою за свой отечественный край, нисколько не былъ выше героизма животныхъ другихъ классовъ, умирающихъ за свою семью, за свой родъ, за свою общину. Какъ тамъ, такъ и здѣсь, нравственное побужденіе еще не проснулось, но обычный ходъ жизни вызываетъ обычное дѣйствіе и герой механически совершаетъ подвигъ самоотверженія, не только не обсуждая его критически, но даже не представляя себѣ, что можно поступить иначе.

Но разсчетъ пользы придавалъ общественному строю наружность болѣе ровную, чѣмъ въ другихъ, болѣе человѣчныхъ обществахъ. Римлянинъ не зналъ человѣчности и справедливости въ семьѣ, ни въ гражданскихъ дѣлахъ, ни въ сношеніяхъ съ иноземцами, но онъ никогда не дозволялъ себѣ ненужнаго варварства, и потому удушающій строй римской семьи казался—а частью и былъ на дѣлѣ—выше семьи греческой. Польза отъ большаго сближенія мужчинъ и женщинъ въ домашней жизни была доступна римлянину, и римская женщина, которую можно было по

праву убить за нѣсколько капель вина, играла большую роль въ общественной жизни, чѣмъ греческая семьянинка. Я уже указалъ выше на то, какъ разсчетъ пользы расширилъ первоначальный кругъ полноправныхъ гражданъ патриціевъ до включенія въ нихъ плебеевъ. И во внѣшнихъ войнахъ римляне болѣе возмущаютъ наше нравственное чувство своимъ лицемѣрнымъ соблюденіемъ легальности при величайшихъ коварствахъ, чѣмъ рѣзкими взрывами варварства. Когда имъ казалось, что для нихъ полезно истребить цѣлые города, они не останавливались ни предъ чѣмъ, но и это они дѣлали по разсчету, а не по увлеченію. Для нихъ никто и ничто не имѣло никакой цѣны само по себѣ. Нравственное достоинство не существовало. Все оцѣнивалось лишь въ виду пользы городской сословной общины, которая была привычнымъ представленіемъ ихъ ума. Но разсчетъ пользы, не поддержанный умственнымъ и нравственнымъ развитіемъ, ведетъ недалеко. Пока дѣло шло о столкновеніяхъ между людьми, которые встрѣчались ежедневно, какъ патрицій и плебей въ стѣнахъ города, до тѣхъ поръ разсчетъ пользы отъ замѣны неисходной борьбы кооперацією былъ очевиденъ. Но когда община капиталистовъ увидѣла вблизи себя бѣдняковъ, экономически зависѣвшихъ отъ нея, а внѣ города другія общины, которыя можно было подавить разсчетливостью и упорствомъ и борьба съ которыми не была очевидно неисходна, тогда животный эгоизмъ не могъ быть заглушенъ болѣе тонкимъ разсчетомъ пользы. Кооперація разныхъ городовъ, разныхъ племенъ, разныхъ народовъ, казалась *противною* пользѣ *своего* города, *своего* народа, и составилось ошибочное представленіе о пользѣ высасыванія соковъ изъ окружающихъ національностей. Римъ сталъ образовывать около себя пустыню, употребляя свое животно-умственное превосходство въ разсчетливости и въ упорствѣ для подчиненія себѣ одного народа за другимъ, т.-е. для обогащенія кооперативной общины оптиматовъ насчетъ труда и страданія большинства изъѣстнаго ему человѣчества.

Разсчетъ оказался очень плохъ. Прежде всегда казалось необходимымъ для безопасности оптиматовъ дать долю въ грабежѣ міра городской римской черни, не давая ей доли въ политической жизни. Это привело къ систематическому кормленію жителей города Рима, къ пониженію ихъ трудовой производительности, а затѣмъ и военной стойкости. Пришлось воевать помощью итальянцевъ, а не римлянъ; затѣмъ, истощивъ Италію, вводить въ легіоны иноземцевъ, и основать могущество Рима на оружіи покоренныхъ націй. Въ то же время Римъ наполнился иноземными рабами, иноземными вольноотпущенниками, и богатые иноземцы постепенно пробирались въ кругъ оптиматовъ. Послѣднимъ стало физически невозможно удержать свою господствующую кооперативную сословную общину противъ напора со всѣхъ сторонъ, и она разлѣзлась самымъ позорнымъ образомъ, потому что нравственно унизилась во всѣхъ отношеніяхъ, а знаменитая разсчетливость ея погубила ее. Лекки говоритъ (I, 60): «Исторія древняго Рима и многихъ новыхъ монархій (въ примѣчаніи онъ приводитъ въ примѣръ Пруссію) достаточно доказываетъ, что путь послѣдовательнаго хищничества, честолюбія, себялюбія и плутовства можетъ быть весьма цѣлесообразенъ для національнаго благополучія». Я позволяю себѣ думать, что весьма легко доказать въ каждомъ частномъ случаѣ не только *фактическое* уменьшеніе истиннаго національнаго благополучія при подобномъ политическомъ пути, но и *неизбѣжность* подобнаго результата.

На сколько животный элементъ господствовалъ въ Римѣ надъ человѣчнымъ и какъ мало въ самомъ Римѣ было элементовъ развитія, видно изъ формъ общественныхъ удовольствій, какъ только хищные землевладѣльцы и ябедники вѣчнаго города почувствовали себя на столько обезпеченными, что имъ захотѣлось обратить свою обрядную жизнь въ удовольствія. Принесеніе человѣческихъ жертвъ духамъ предковъ было издавна римскимъ обычаемъ, и какъ полагаютъ, имѣло этрусское происхожденіе. По сви-

дѣтельству Плинія Старшаго (Hist. nat. XXX, 3) «обычныя принесенія людей въ жертву прекращены въ Римѣ декретомъ сената» лишь за 97 лѣтъ до нашей эры, а примѣры ихъ встрѣчаются и послѣ. Но уже вскорѣ по завоеваніи Италіи (въ 264 г. до нашей эры по Валерію Максиму) этотъ религіозный обрядъ, который въ нѣкоторыхъ мѣстахъ Африки сохранился донынѣ, получилъ форму народной забавы; возникли бои гладіаторовъ и сдѣлались любимымъ увеселеніемъ народа, которому многіе историки даютъ видное мѣсто въ исторіи человѣческаго *прогресса*. Смотрѣть, какъ люди рѣжутся, сдѣлалось первымъ удовольствіемъ *цивилизованнаго* римлянина, такъ-какъ предки его еще не знали этой забавы. Ни греческая мысль, ни христіанская проповѣдь не могли отнять у римлянъ этого наслажденія, и лишь декретъ императора Гонорія въ 404 году положилъ имъ конецъ.

Но въ древнемъ мірѣ особенно ярко выказывается вліяніе на общество личностей, выходящихъ изъ ряда по своимъ способностямъ. Во всѣ времена лишь при посредствѣ подобныхъ личностей могла идти впередъ работа мысли, но античный міръ сознательно обращалъ біографіи такъ-называемыхъ великихъ людей и героевъ въ педагогическіе образцы и, по словамъ Лекки (I, 271), «великіе люди минувшаго времени сдѣлались идеальными образами, къ которымъ обращалось воображеніе каждаго». Возьмемъ же для образца личность безспорно-даровитую, безспорно-энергическую и проникнутую преданіемъ стараго Рима въ ту самую эпоху, когда извнѣ нахлынулъ на Римъ притокъ чуждой цивилизаціи, чтобы переработать міръ римскій своимъ вліяніемъ.—Это—Катонъ цензоръ. Онъ самъ свидѣтельствуетъ за себя въ своихъ сельскихъ наставленіяхъ и осуществляетъ предъ нами типъ домовитаго и разсчетливаго римлянина, для котораго внѣ разсчета и поклоненія обычаю не существуетъ никакого развивающаго начала. Онъ говоритъ объ обязанностяхъ отца семейства: «Пусть продаетъ масло, если оно въ цѣнѣ, остатки вина и хлѣба.

Пусть продаетъ старыхъ быковъ, телятъ, ягнятъ, шерсть, кожи, старыя телѣги, старое желѣзо, стараго невольника, больнаго невольника, и если что можно еще, пусть продаетъ. Отцу семейства слѣдуетъ быть продавцомъ, а не покупателемъ... Очень хорошо бы обогащаться торговлею, еслибы это не было такъ опасно; или давать деньги въ ростъ, если бы это было болѣе почетно». Причемъ доказательствомъ служитъ ссылка, конечно, на положительный законъ, а не на какое-либо нравственное побужденіе. Точно также земледѣльцы выставляются съ похвалою не на основаніи чего-либо другаго, какъ обычнаго мнѣнія, хотя приводится и аргументъ разсчета. Ихъ занятія даютъ выгоду самую законную, самую вѣрную и наименѣе подверженную процессамъ; а кромѣ того «наименѣе склонны къ дурнымъ мыслямъ люди этого занятія». Съ этой же точки зрѣнія узкаго разсчета Катонъ писалъ своему сыну Марку о грекахъ: «хорошо просмотрѣть ихъ искусства, но не изучать ихъ», и сталъ энергическимъ защитникомъ древняго римскаго обычая, врагомъ кружка Сципіоновъ, склонныхъ къ греческой цивилизаціи, неумолимымъ цензоромъ новыхъ общественныхъ привычекъ, кровожаднымъ и настойчивымъ гонителемъ Карѳагена. Въ практической жизни онъ былъ строго послѣдователенъ со своимъ ученіемъ. Ничего безполезнаго, ничего по увлеченію. Ненужная роскошь, ненужное физическое и умственное удовольствіе не привлекало его; онъ защитилъ родосцевъ предъ сенатомъ, потому что находилъ разворенiе острова безполезнымъ. «Онъ хотѣлъ—пишетъ Плутархъ—чтобы рабъ былъ всегда занятъ въ домѣ или спалъ... Въ началѣ, когда онъ былъ бѣденъ и служилъ простымъ солдатомъ, онъ никогда не сердился на своихъ рабовъ и былъ доволенъ всѣмъ, что ему подавали. Впослѣдствіи, когда его состояніе увеличилось и онъ давалъ обѣды друзьямъ и офицерамъ своей арміи, онъ, сейчасъ послѣ обѣда, приказывалъ сѣчь рабовъ, небрежно подававшихъ иныя блюда или дурно ихъ приготовившихъ. Онъ всегда старался поддерживать ссоры и раздоры между

рабами; онъ недовѣрчиво смотрѣлъ на ихъ пріятельство между собою и опасался слѣдствій этого». Какъ разсчетъ побуждалъ Катона ставить выше всего земледѣліе и отсовѣтывать ростовщичество, такъ ничто не могло помѣшать ему оставить первое и заняться вторымъ, когда разсчетъ далъ иной результатъ. «Онъ сталъ пренебрегать земледѣліемъ—говоритъ Плутархъ—въ которомъ видѣлъ скорѣе предметъ забавы, чѣмъ источникъ доходовъ и, желая помѣстить деньги въ болѣе вѣрное и менѣе непостоянное дѣло, онъ купилъ владѣніе, гдѣ могъ употреблять много работниковъ, гдѣ были пастбища и лѣса, изъ которыхъ онъ извлекалъ много денегъ. Онъ занялся ростовщичествомъ, вызывавшимъ наиболѣе порицанія, ростовщичествомъ морскимъ... Онъ давалъ также деньги въ долгъ рабамъ для покупки мальчиковъ, которыхъ они упражняли и выучивали на счетъ Катона, чтобы продать черезъ годъ. Онъ побуждалъ и сына заниматься ростовщичествомъ, говоря, что лишь вдовѣ прилично уменьшать свою отчину».

Но Катонъ былъ послѣднимъ представителемъ *мыслящихъ животныхъ* Рима. Когда животное находится подъ вліяніемъ человѣка, какъ бы низко ни стоялъ онъ и какъ ни даровито было бы животное, вліяетъ человѣкъ и животное укрощается. Когда люди и животныя вступаютъ въ сношеніе съ обществомъ, одареннымъ человѣческими стремленіями, и если первые имѣютъ въ себѣ сколько либо данныхъ для развитія, то животная культура не можетъ устоять предъ человѣческой. Римъ изъ себя развиться не могъ, но форма его политической культуры вызывала возможность и обязанность критики въ средѣ равноправной общины оптиматовъ. Какъ только извнѣ въ эту общину проникло высшее начало,—которое никогда бы въ ней не выработалось само—форма взаимодѣйствія равноправныхъ личностей въ средѣ этой общины должна была механически продолжать свое дѣло и этотъ процессъ долженъ былъ неизбѣжно разложить обычный строй старой культуры. А Грецiя принесла римскимъ оптиматамъ весьма

сильное разъѣдающее начало. Недаромъ Катонъ говоритъ: «Мнѣ кажется, я слышу слова оракула: всякій разъ, какъ это племя принесетъ намъ свои искусства, оно внесетъ порчу всюду».

Роль Греціи въ исторіи человѣчества до того своеобразна, что легко увлекала самые сильные умы къ одностороннимъ воззрѣніямъ, и ея тщательное изученіе весьма важно для соціологіи вообще. Множество соціологическихъ предразсудковъ, до сихъ поръ выставляемыхъ какъ неоспоримыя истины, разрушаются при тщательной и всесторонней оцѣнкѣ фактовъ этой исторіи, но для этого надо ее освѣтить новою научною мыслію, и заслуживаетъ вниманія обстоятельство, что, въ наше время, предразсудки, наиболѣе очевидно разрушаемые исторіею древней Греціи, находятъ себѣ весьма часто самую тупую и самую недобросовѣстную поддержку именно въ тѣхъ людяхъ, которые считаютъ себя не только знатоками древняго міра, но прирожденными проповѣдниками важности его изученія для современной Европы и для нашего отечества.

Легко привести очень много отвратительныхъ фактовъ изъ исторіи Греціи, и такихъ фактовъ въ ея политической исторіи гораздо болѣе, чѣмъ дѣяній, которыя еще недавно выказывали ее какимъ-то небывалымъ идеаломъ въ глазахъ ея безусловныхъ поклонниковъ. Совершенно вѣрно сравнивали мелкія городскія соперничества, вызвавшія неисчислимыя жестокости и кровопролитія, съ непримиримою враждою жителей небольшихъ мѣстечекъ, которые тратили на уличныя сплетни и на раздоры изъ-за пустяковъ столько дѣятельности и энергіи, что ея хватило бы съ избыткомъ на серьезный гражданскій подвигъ. Исторія пелопонезской войны представляетъ рядъ такихъ безчеловѣчныхъ и возмутительныхъ дѣйствій между единоплеменниками, что подобныхъ трудно отыскать даже въ войнахъ римлянъ съ иноземцами. Исторія Спарты, строй которой Плутархъ находитъ «неподражаемымъ», а Мабли «самымъ благороднымъ и превосходнымъ» обществомъ *для разума*,

эта исторія побудила Нибура сказать, что «спартанцы всегда были и всегда остались варварами», побудила Вольнея и Сентъ-Круа справедливо назвать ихъ «ирокезцами древняго міра», а Пау (Pauw) сказать: «они умѣли только натачивать ножи и копья для того, чтобъ грабить болѣе слабыхъ; неутомимые разбойники, они впродолженіе нѣсколькихъ столѣтій продолжали свои хищничества, жертвуя справедливостью выгодѣ, дополняя силу коварствомъ».

Но и въ прочихъ греческихъ племенахъ встрѣчаются безпрестанно самыя наивно-дикія постановленія и самые безчеловѣчные поступки. Не говоря уже о томъ, что для большинства грековъ внѣ Греціи были не люди, а варвары, но въ средѣ самой Греціи отношенія между городами были отношенія безусловной враждебности, если именно не обусловливались договоромъ противнаго, и такія отношенія возникали даже между метрополіею и колоніею немедленно послѣ отдѣленія послѣдней. Всякій грекъ, выходя за нѣсколько верстъ отъ родныхъ стѣнъ, былъ чужеземецъ, лишенный всякихъ правъ, и, поселившись въ чужомъ городѣ, стоялъ немногимъ выше раба. Рабы, разумѣется, не имѣли ничего общаго съ гражданиномъ, а эти рабы были не иноплеменники, а греки, частью прежніе владѣльцы территоріи, частью граждане сосѣднихъ республикъ, иногда весьма извѣстныя въ Греціи личности, случайно попавшія въ руки многочисленныхъ пиратовъ. Пиратство въ самой грубой его формѣ не только составляло славу героевъ временъ Одиссеи, но было самымъ естественнымъ дѣломъ для Мильтіада и позже. Тайное убійство 2000 илотовъ, *наиболѣе заслужившихъ награду при защитѣ Спарты* отъ враговъ, совершилось *между прочимъ*. Какъ въ героическое время Ахиллъ говоритъ Гектору, что дружба между ними также невозможна, какъ и дружба между львами и людьми, между ягнатами и волками (Ил. XXII, 254 и слѣд.) и сожалѣетъ, что не въ состояніи насладиться пожираніемъ кроваваго мяса троянскаго героя (XXII, 337 и слѣд.), такъ въ историческое время аѳиняне объявили, что между Аѳинами и

Мегарою будетъ непримиримая и непрестанная вражда, а олигархи клялись «быть врагами народа и дѣлать ему столько зла, сколько будетъ возможно» (*Аристот.* Полит. V, 7, 19.). Прометей Эсхила, осужденный на мученія, говорилъ: «врагъ дурно обращется со врагомъ; тутъ нѣтъ ничего несправедливаго». И самый развитый народъ Греціи, аѳиняне, прямо высказывали, что наиболѣе сильные дѣлаютъ все, что могутъ, и слабымъ слѣдуетъ уступить. Боги господствуютъ по естественной необходимости, потому что они сильнѣе, точно также и люди. «Не мы установили этотъ законъ; не мы первые приложили его: мы получили его готовымъ и навсегда передадимъ въ будущее. Мы теперь поступимъ по этому закону, зная, что и вы сами (Мелійцы) и другіе народы, еслибы имѣли такую же силу, поступили бы такъ же» (Ѳукид. V, 89, 105). Критій находилъ, что нечего удивляться, если много гражданъ гибнетъ (при господствѣ олигарховъ въ Аѳинахъ), такъ-какъ то же бываетъ при всѣхъ революціяхъ (*Ксеноф.* Эллин. II, 3,32). Послѣ этого совершенно естественно, если Лизандръ въ спорѣ съ аргивцами сослался на свой мечъ, какъ на лучшій аргументъ; если Агезилай прямо высказалъ, что предѣлы Спарты простираются такъ же далеко, какъ ея оружіе, и похвалилъ грубое насиліе Февида, захватившаго среди мира Кадмею, такъ-какъ прекрасно дѣлать все, что полезно Спартѣ. Неумолимое начало первобытной дикости: относительно врага все дозволено,—служило постояннымъ руководствомъ дѣйствій при внѣшнихъ и при внутреннихъ сношеніяхъ.

Мы здѣсь находимъ первобытное состояніе человѣчества, гдѣ борьба за существованіе, распространенная на борьбу за большее количество наслажденій, составляетъ основной мотивъ. Всякій знаетъ, что окруженъ врагами, что его, въ случаѣ неудачи, постигнетъ безпощадная участь, и точно также намѣренъ поступить, когда обстоятельства ставятъ его въ выгодное положеніе. Разсчетъ пользы очень ограниченъ. Настоящая побѣда и настоящее наслажденіе бѣд-

ствіемъ врага имѣетъ несравненно болѣе цѣны, чѣмъ прочное наслажденіе многихъ дней, купленное цѣною сдержанности. Представленіе о личномъ достоинствѣ распадается на множество разныхъ представленій и осуществляется преимущественно въ томъ, чтобы не уступать другому лицу того, что, по мнѣнію личности, составляетъ *ея* достоинство. Гражданинъ-аѳинянинъ считаетъ для себя высшимъ достоинствомъ участіе въ политической дѣятельности, пониманіе общественныхъ дѣлъ, развивающіе разговоры съ друзьями, философскій взглядъ на природу и жизнь; по тому самому его жена осуждена на затворничество гинекея, на мелкія заботы о хозяйствѣ и на общество рабынь; по тому самому метекъ, подъ страхомъ тяжелыхъ наказаній, не имѣетъ права заниматься общественными дѣлами, а онъ, свободный гражданинъ, находитъ унизительными промышленныя занятія метека. Изъ этого выходитъ, что домъ гражданина ему скученъ, его средства пріобрѣтенія ограничены, а метеки постоянно опасны ему, но въ этомъ различіи онъ видитъ свое достоинство. Точно также идеалъ дорійца отличенъ отъ идеала іонійца, хотя каждый изъ нихъ сознаетъ, что имъ выгодно бы позаимствовать кое-что другъ у друга. Оттого, наконецъ, въ самые миѳы входитъ указанное Преллеромъ (Ausgewählte Aufsätze, 182 слѣд., 195) различіе героическихъ родовъ, потомковъ боговъ, отъ эллиновъ вообще, потомковъ каменнаго народа Девкаліона, и отъ пелазговъ, происшедшихъ отъ древнѣшихъ автохтоновъ, дѣтей земли и деревьевъ. И здѣсь представленіе о достоинствѣ стоитъ на низшей ступени развитія, на ступени *отличія* отъ другихъ чѣмъ бы то ни было. Греческая культура, въ своихъ *общихъ* чертахъ, выказываетъ весьма невысокія достоинства.

Тѣмъ не менѣе, если историкъ-раціоналистъ имѣетъ право употребить выраженіе: *народъ избранный*, то ни къ одной исторической національности нельзя приложить этотъ терминъ съ большею справедливостью, какъ къ Греціи. Цицеронъ еще призналъ за нею заслугу, что она цивили-

зовала народъ. Наканунѣ смерти, Кондорсэ говорилъ о грекахъ, что «природа приготовила ихъ, чтобъ они стали благодѣтелями и руководителями всѣхъ націй, всѣхъ временъ». Якобсъ писалъ: «Подобно тому, какъ боги, по вѣрованію древнихъ, избирали изъ массы человѣчества лишь немногихъ, которыхъ удостоивали своего ученія и сами украшали жизнь тѣхъ, кого хотѣли сдѣлать истинно-счастливыми, такъ они, казалось, избрали изъ множества народовъ эллиновъ, чтобъ поставить ихъ предъ потомствомъ, какъ своихъ любимцевъ». Лоранъ начинаетъ свой трудъ, посвященный Греціи, словами: «Греки племя привилегированное между всѣми земными племенами». Когда писатели говорили такъ о Греціи, они имѣли преимущественно въ виду Аѳины, эту «Грецію Греціи, по словамъ Аѳинея Ἑλλας Ἑλλάδος свѣтильникъ міра, какъ выражался Антигонъ по Плутарху, пританей греческой мудрости, по Платону; Аѳины, о которыхъ Мишлэ сказалъ, что «они обошли міръ своимъ свѣтомъ и освѣщаютъ его еще изъ-за могилы», а Бульверъ замѣтилъ, что ихъ исторія—исторія человѣческаго ума. Нельзя не согласиться съ Лекки, когда онъ, доказывая, что катастрофа языческаго міра въ III и IV вѣкахъ не имѣла въ себѣ ничего особенно сверхъестественнаго, указываетъ (1,418) на другой фактъ, гораздо труднѣе объяснимый, именно, что «въ тѣсныхъ границахъ греческихъ государствъ, при незначительности ихъ населенія (прибавимъ: и при весьма невысокой общей культурѣ націи), изъ него вышли люди, достигшіе почти, или вполнѣ, высшихъ предѣловъ человѣческаго совершенства едва-ли не во всѣхъ формахъ геніальности, которыя можно себѣ вообразить».

Источникъ историческаго могущества греческой цивилизаціи, кажется, вѣрнѣе всего приписать двумъ обстоятельствамъ: при всѣхъ недостаткахъ греческой культуры, ни одно древнее общество не давало личности такой широкой возможности, какъ она, критически относиться къ существующему обычаю, искренно высказывать свою

мысль и защищать ее; ни одно древнее общество не ставило такъ высоко въ идеалѣ личнаго достоинства всестороннее развитіе человѣка-гражданина. Лекки, вмѣстѣ со множествомъ писателей, признаетъ (II, 201), что «хотя методы изслѣдованія древнихъ были весьма ошибочны и обобщенія очень поспѣшны, но уваженіе къ честному изслѣдованію истины было очень распространено», а также (II, 306), что «греческое представленіе о превосходствѣ заключалось въ полномъ и совершенномъ развитіи человѣчности во всѣхъ ея органахъ и отправленіяхъ безъ всякаго слѣда аскетизма». Въ тотъ фазисъ жизни человѣчества, которому принадлежитъ греческое развитіе, невозможно было еще поднятіе уровня культуры цѣлаго общества. Животная дикость составляла еще весьма близкое прошедшее и не мегла не жить въ привычкахъ большинства, или даже въ привычкахъ того кружка людей, который опредѣляетъ собою общій характеръ соціальной жизни. Разомъ нельзя перейти на слишкомъ отдаленную ступень развитія, и греческое общество оставалось во многихъ отношеніяхъ варварскимъ впродолженіе всего періода своего самостоятельнаго существованія. Но оно было варварскимъ *искренно*, оно никогда не называло великодушіемъ и справедливостью то, что было разсчетомъ и служеніемъ буквѣ; если исключенія этому встрѣчаемъ, то лишь въ Спартѣ, наименѣе принадлежавшей къ тому что составляетъ сущность эллинизма. Культурные идеалы грековъ вообще были не особенно высоки, но ихъ отвергали личности, стоявшія, по своему развитію, въ числѣ главныхъ общественныхъ руководителей. Уже идеалы поэзіи, которая всегда разсчитываетъ на впечатлѣніе большинства, были значительно выше уровня, выставляемаго историческими событіями; но Гезіодъ и Эсхилъ и Софоклъ, по нравственному уровню своихъ произведеній, стоятъ въ свою очередь далеко ниже мыслителей, въ которыхъ греческое сознаніе достигло высшей точки своего развитія. Греческая культура давала *возможность* выработаться

въ ея средѣ *отдѣльнымъ личностямъ* съ самостоятельнымъ и широкимъ взглядомъ на вещи. Она давала этимъ личностямъ возможность образовать традицію свободной критической мысли и мало по малу проводить ее въ общество. Обычаи оставались дики: общественная жизнь не надѣвала маски недостигнутаго развитія; варварство прорывалось въ жизни личностей и въ событіяхъ исторіи. Но естественнымъ путемъ развитія и распространенія лучшихъ, болѣе разумныхъ и справедливыхъ убѣжденій, грубые обычаи теряли свою привлекательность, вѣрные взгляды вырабатывали новые типы, и обязательность развитія для личности, обязательность справедливости для общественныхъ формъ высказывалась все полнѣе. Именно эти условія,—которыя, какъ мы уже сказали выше, и суть условія нравственнаго прогресса, — именно они придали греческой цивилизаціи то громадное значеніе, которое она имѣла. Обычай не связывалъ личность въ ея развитіи; личность распространяла добытое развитіе путемъ примѣра и убѣжденія: общество вносило высшія начала въ жизнь на столько, на сколько они искренно усвоивались. Потребность критики, свобода развитія и искренность жизни составляли тѣ высокія нравственныя заповѣди, которыя Греція передала человѣчеству и которыя навсегда останутся для него заповѣдями разумной нравственности.

Даже тѣ возмутительныя выраженія дикой сословной или мѣстной ненависти, которыя указаны выше, свидѣтельствуютъ объ искренности греческихъ партій. Онѣ не прикрывали своихъ животныхъ чувствъ громкими словами, не говорили о справедливости, когда дѣло шло о звѣрскихъ отношеніяхъ между людьми. Даже тѣ самыя стороны общественной жизни грековъ, которыя наиболѣе намъ кажутся странными или отвратительными, могутъ быть объяснены, если въ нихъ вдуматься надлежащимъ образомъ, какъ результатъ борьбы мысли съ культурою, результатъ извращенный, но свидѣтельствующій о томъ, что греческая мысль постоянно

стремилась къ удовлетворенію требованій цѣльной человѣческой природы, даже тогда, когда вредный обычай установлялся такъ крѣпко, что его приходилось обходить самыми странными путями. Я говорилъ выше о противоположеніи въ большей части Греціи мужскаго идеала женскому. Слѣдствіемъ этого былъ обычай затворничества греческихъ женщинъ, крайняя слабость ихъ развитія, отсюда вся невозможность семейной жизни, удовлетворяющей потребностямъ развитаго грека. Онъ могъ имѣть дѣтей отъ жены, обходиться съ нею кротко и человѣчно, но привязаться къ ней человѣчно не могъ, какъ къ существу низшаго развитія, къ существу, которому не доставало какъ разъ того, что онъ считалъ человѣческимъ достоинствомъ. Обычай былъ такъ силенъ, что, повидимому, его ниспровергнуть не пытались, тѣмъ болѣе, что въ затворничествѣ женщинъ іонійцъ, можетъ быть, видѣлъ отличіе своей культуры отъ культуры дорійской, гдѣ женщинѣ былъ поставленъ идеалъ, близкій къ идеалу мужчины, но и тотъ и другой оставались на точкѣ развитія животно-военной. Но іонійцъ не могъ отказаться отъ желанія соединить чувственныя наслажденія съ психическими, внести въ общественность одновременно и элементъ развивающаго обмѣна мысли, и элементъ нѣжной или страстной привязанности. Такъ-какъ обычай закрывалъ для него путь разумный, то іонійцъ внесъ въ культуру самыя странныя и даже отвратительныя отношенія. Проституція существовала всюду, какъ физическая потребность, въ иныхъ мѣстахъ какъ религіозный обрядъ или обычай, но въ одной іонійской Греціи мы встрѣчаемъ ее какъ элементъ развивающей общественности, какъ путь *возвышенія* женщины. Діотима поставлена Платономъ въ рядъ высшихъ представителей греческой мысли; Аспазія была дѣйствительной подругой и сотрудницей Перикла. «Если мы можемъ вообразить,—говоритъ Лекки (II 297),—что въ то время, когда самое высшее и самое блестящее парижское общество наполняло будуаръ Нинонъ де-Ланкло, между ея поклонниками

находился бы Боссюэтъ или Фенелонъ; если мы можемъ вообразить, что эти прелаты публично давали бы ей совѣты объ обязанностяхъ ея профессіи, и о средствахъ поддерживать привязанность ея любовниковъ,—то мы составимъ себѣ понятіе объ отношеніяхъ, немногимъ страннѣе тѣхъ, которыя существовали между Сократомъ и проституткой Ѳедотой.» Прибавимъ, что высокое положеніе греческихъ куртизанокъ становится тѣмъ удивительнѣе, что онѣ вышли, большею частію, изъ ряда рабынь, а граждане древнихъ республикъ крайне низко ставили раба въ сравненіи съ свободнымъ гражданиномъ. Но развитыя куртизанки Аѳинъ позволяли создать, рядомъ съ гинекеями, общественность гдѣ *развитая* женщина не уступала развитому мужчинѣ,—общественность, еще возвышаемую обаяніемъ красоты. Греческая мысль не остановилась на этой идеализаціи. Она идеализировала еще отношенія, о которыхъ писателю новой Европы не ловко даже упоминать, потому что они представляютъ въ глазахъ новаго общества крайнее извращеніе чувственности. Но такъ сильно было стремленіе греческой мысли фиктивно соединить чувственное и психическое наслажденіе, что эта мысль, безсильная предъ низшимъ развитіемъ жены гражданина и предъ громадною разницею мужскаго и женскаго идеаловъ, не испугалась идеализаціи самыхъ извращенныхъ влеченій. Одинъ изъ краснорѣчивѣйшихъ разговоровъ Платона есть «Симпозіонъ», разговоръ о любви и красотѣ. «Печальная вещь!—говоритъ Жанэ (Hist. de la philos. mor. et polit. I, 63)—Платонъ далъ самую великую теорію любви, существующую въ мірѣ, даже связалъ свое имя съ ученіемъ о любви, воздержавшейся отъ чувственности; между тѣмъ онъ, повидимому, не имѣлъ вовсе понятія о любви мужчины къ женщинѣ; онъ говорилъ объ этой любви съ презрѣніемъ, какъ о низшей ступени любви; по печальному заблужденію воображенія, страсть, какъ мы ее понимаемъ, съ ея восторгами и страданіями, приняла противоестественное направленіе. Эту-то страсть очистилъ Платонъ,

возвышая ее до мистическаго энтузіазма, полнаго величія». Едва-ли на какомъ примѣрѣ можно съ большею рѣзкостью и съ большею очевидностью указать извращенное вліяніе поклоненія обычаю. Тамъ, гдѣ мысль работаетъ слабо, это поклоненіе ведетъ къ пониженію общества; тамъ, гдѣ она работаетъ сильно, но не рѣшается касаться какого либо вреднаго обычая, она доходитъ до чудовищныхъ извращеній.

Какъ въ новой Европѣ необходимо было здравой политической почвѣ укрѣпиться на другомъ берегу Атлантическаго океана, чтобъ оттуда вести успѣшно борьбу противъ политической рутины Европы, такъ и въ эллинскомъ мірѣ работа мысли началась успѣшно, но не среди дорійскихъ племенъ Пелопонеа, и даже не въ Аттикѣ, долженствовавшей сдѣлаться главнымъ центромъ греческой цивилизаціи, а на берегахъ Малой Азіи, среди іонійскихъ колоній. «Хотя эмигранты — говоритъ Лоранъ (Grèce, 317)—вообще сохраняли учрежденія отечества, но они не уносили съ собою физическія и общественныя условія, вызвавшія эти учрежденія: подъ инымъ небомъ, совершенно независимые, они развили новыя идеи, новыя чувства, которымъ помогало самое движеніе эмиграціи. Въ то время, какъ родина ихъ оставалась прикованною къ прошедшему, между колонистами развивались начала будущаго». Поэзія, которая подъ именемъ Гомера составляла до послѣднихъ временъ античнаго міра самый уважаемый источникъ поученія, сохранила намъ рядомъ со слѣдами варварства культуры древнихъ ахеянъ, и первую работу мысли надъ обычаемъ. Пѣвцы Троянской бойни не только воспѣвали варварскіе поступки Ахила; они говорили о жестокосердіи того, кто радуется картинѣ битвы (Ил. XIII, 337 и слѣд.); они влагали въ уста Одиссея мысль, что не слѣдуетъ оскорблять мертвыхъ (Од. XXII, 401 и слѣд.); они воспѣвали защитниковъ Трои столько же, какъ ея разорителей; они предвѣщали будущую критику раціоналистовъ, бросая изъ устъ Аполлона въ глаза другимъ олимпійцамъ слова: «вы боги жестокіе и неумолимые».

Вслѣдъ затѣмъ и мирная пѣснь «Дѣлъ и дней» рядомъ съ совѣтами мелкаго эгоизма (342 и слѣд.) вноситъ въ обиходъ греческой мысли понятіе, которое должно было лечь въ основу нравственнаго развитія эллиновъ, понятіе о «*справедливости*, лучшей изъ добродѣтелей», которою Кронидъ отличилъ людей отъ дикихъ животныхъ (276 и слѣд.), за нарушеніе которой грозитъ кара боговъ. У Гезіода находимъ и другое важное соціологическое начало, за забвеніе котораго дорого заплатила впослѣдствіи Греція; это начало *труда*. Онъ еще говорилъ, что боги и люди ненавидятъ празднаго человѣка; что счастіе въ работѣ, наполняющей закромы, что дѣятельность почетна, а праздность постыдна». Но это естественное стремленіе человѣка заглохло подъ вліяніемъ обычной мысли *о разницѣ* идеаловъ, которая мало-по-малу слила представленіе о физическомъ производительномъ трудѣ съ представленіемъ раба.

Еще у Гезіода нравственность часто связана съ религіозными представленіями божественнаго воздаянія, но и у него уже проявляется особенность греческаго нравственнаго развитія, именно отдѣленіе нравственности отъ религіи, отысканіе началъ первой въ человѣческомъ сознаніи. Слабость связи народной греческой религіи съ нравственнымъ ученіемъ замѣчаетъ и Лекки (I, 169), хотя у многихъ греческихъ писателей встрѣчаемъ возведеніе человѣческой добродѣтели къ богамъ совершенно независимо отъ миѳологіи; а въ греческомъ обществѣ понятія справедливаго человѣка или праведника δίκαιος и благочестиваго человѣка θεοσεβής оставались нераздѣльны; впрочемъ, догматичность была всегда чужда античному міру, и дельфійскому оракулу приписывали слова, что лучшая религія для человѣка есть религія его города. Можетъ быть, однимъ изъ самыхъ наглядныхъ доказательствъ ослабленія религіознаго вліянія, даже въ сферѣ обычая, и ранняго сознанія цѣны человѣческой жизни, можно считать отвращеніе грековъ къ человѣческимъ жертвамъ, безспорно существовавшимъ въ древнѣйшій періодъ и освященнымъ пѣснями

гомеридовъ. Уничтоженіе этого кроваваго обычая большею частію возводилось къ доисторическому времени, и въ самой Спартѣ къ полумиѳической эпохѣ Ликурга. Въ V вѣкѣ это отвращеніе побуждало Гелона внести прекращеніе человѣческихъ жертвъ въ условія мира съ Карѳагеномъ. Рѣдкіе случаи, упоминаемые Павзаніемъ, едва-ли можно считать достовѣрными. Повидимому жертва трехъ персовъ предъ битвою при Саламинѣ была послѣднимъ историческимъ проявленіемъ кроваваго обычая въ эллинскомъ мірѣ. Къ доисторическому герою Бузигесу аѳиняне возводили и первое заявленіе великаго изреченія утилитарной нравственности: «поступай съ другимъ такъ, какъ бы ты желалъ, чтобъ поступали съ тобою».

Но уже въ VII вѣкѣ мы видимъ въ іонійскихъ колоніяхъ представителей работы критической мысли, выдѣляющихся изъ общества и образующихъ зерно традиціи, которая и теперь продолжается въ центрахъ европейской цивилизаціи. Это *мудрецы* или ученые, впослѣдствіи *философы*. Но мудрость въ это время еще не составляла *особой* спеціальности; мудрецъ или философъ лучшихъ временъ Греціи стоялъ *выше* другихъ по развитію мысли, но жизнь общества требовала отъ него *столько-же*, какъ и отъ другихъ. Онъ былъ человѣкъ между людьми, гражданинъ между гражданами. «Самые глубокіе философы, самые чистые моралисты, самые возвышенные поэты были солдатами и государственными людьми», замѣчаетъ Лекки (I, 211). Съ именемъ перваго мыслителя Іоніи, міросозерцаніе котораго намъ извѣстно весьма поверхностно, связано и соціологическое ученіе, которое показываетъ, какъ высоко и какъ независимо работала мысль наиболѣе развитыхъ людей Греціи. Геродотъ разсказываетъ (I, 170), что Ѳалесъ совѣтовалъ малоазійскимъ іонійцамъ учредить центральное правительство, которое имѣло бы въ своихъ рукахъ силы для защиты всего союза, оставляя каждой республикѣ ея особенные обычаи и внутреннее управленіе. Мысль о федеративномъ государствѣ, сильномъ извнѣ об-

щими силами и свободномъ изнутри при мѣстной индивидуализаціи, такъ проста, что она была усвоена первымъ историческимъ представителемъ критической мысли; но ни Грецiя, ни новая Европа не могла ее осуществить подъ давленіемъ обычая и предразсудочныхъ мнѣній. Нужно было безъ малаго два съ половиною тысячелѣтія, чтобы колоніи новой Европы принялись за исполненіе того, что придумано въ колоніяхъ древней Греціи. Когда потомки наши осуществятъ въ будущемъ соціологическій идеалъ Ѳалеса, они съ большимъ правомъ поставятъ въ залахъ будущихъ капитоліевъ образъ древняго мудреца, провидѣвшаго ихъ будущность, чѣмъ наши современники ставятъ въ мѣстахъ кровавыхъ приговоровъ изображеніе учителя любви и освящаютъ законъ мірскаго господства именемъ проповѣдника царства не отъ міра сего.

Около того же времени Харондасъ въ великой Греціи (по Діодору XII, 12) требовалъ для дѣтей бѣдныхъ такого же обученія, какъ и для дѣтей богатыхъ—всеобщей грамотности и даровaго обученія, т.-е. одной изъ основъ всеобщей равноправности. Изгнанникъ Ѳеогнисъ, несмотря на свою ненависть къ народной партіи, слишкомъ рѣзко высказываемую въ его стихахъ, признавалъ, что справедливость заключаетъ въ себѣ всѣ добродѣтели, и его изреченіе: «всего прекраснѣе справедливость» было начертано на пропилеяхъ храма Лето въ Делосѣ. Его современникъ, Симонидъ Кеосскій, выработалъ уже формулу справедливости и говорилъ: «воздавайте каждому то, что ему слѣдуетъ». Въ то же время это понятіе (по свидѣтельству Плутарха) получало практическое примѣненіе. Аристидъ заявилъ предъ собранными аѳинянами, что планъ, сообщенный ему Ѳемистокломъ, очень полезенъ, но очень не справедливъ. Государственная польза, этотъ кумиръ древнихъ, тѣмъ самымъ выдѣлялась изъ нравственнаго ученія. Конечно, слова Аристида доказываютъ дурное пониманіе *дѣйствительной* пользы, но я уже показалъ выше, что утилитарныя начала были слабо развиты въ греческомъ обществѣ, и культура оставалась

на точкѣ зрѣнія борьбы всякаго государства противу всѣхъ. Слѣдовательно, слова Аристида выказываютъ лишь, что уже въ мысль передовыхъ аѳинскихъ дѣятелей проникло сознаніе нравственнаго обязательства, независимаго отъ санкціи закона и отъ принципа борьбы: противу иноземца все дозволительно.

Какъ ни важны тѣ угадыванія истинныхъ положеній соціологіи, которыя я предъ этимъ указалъ, но они были слишкомъ отрывочны, чтобы оказать прочное вліяніе на исторію этики, если бы греческая мысль не направила свои удары на самый существенный элементъ консервативной рутины, на систему обычныхъ вѣрованій. Мыслители Греціи не только не отрицали боговъ, но, напротивъ, весьма часто повторяли о необходимости уважать ихъ, подвергая въ то же время совершенно смѣло критикѣ вопросы: каково должно быть божество? и на сколько пріобрѣтенное развитіе позволяетъ допустить тѣ божества, которыя вошли въ народные миѳы и культъ? Мы мало знаемъ объ отношеніи іонійскихъ философовъ до Анаксагора къ религіознымъ вѣрованіямъ, но ихъ физическія теоріи міра позволяютъ думать, что они устраняли традиціонныя космогоніи. Начиная съ элеатовъ, ни одинъ мыслитель Греціи уже не вносилъ въ свое ученіе вѣрованіе въ систему народныхъ миѳовъ. Одни пытались замѣнить прежнихъ боговъ новыми, болѣе утонченными; другіе болѣе рѣшительно устраняли сверхъестественный элементъ изъ своихъ міросозерцаній, но боги «Иліады» и «Ѳеогоніи» для нихъ не существовали. Ксенофанъ перенесъ изъ Малой Азіи въ Элею свои дерзкія изреченія о богахъ. «Еслибы львы имѣли руки и могли рисовать или формовать подобно людямъ, — они рисовали и формовали бы боговъ, подобныхъ себѣ по образу; лошади изображали бы ихъ лошадьми, быки—быками. Боги эфіоповъ черны и съ короткими носами, боги ѳракійцевъ бѣлокуры и голубоглазы. Гомеръ и Гезіодъ приписали богамъ то, что позорно и постыдно людямъ». Гераклитъ темный тоже пори-

цалъ антропоморѳизмъ и объяснялъ миѳы естественными явленіями. Для исторіи этики важно и значеніе, которое онъ придавалъ началу борьбы и измѣненія. Онъ допускалъ не только его необходимость, но въ немъ именно видѣлъ благо. Такимъ образомъ можно видѣть въ немъ перваго мыслителя, который обособилъ въ своемъ миросозерцаніи процессъ развитія и призналъ его значеніе. Эмпедоклъ отожествлялъ боговъ Олимпа со стихіями міра, но вносилъ въ свое міросозерцаніе демонологію, которая, повидимому, играла большую роль и у древнѣйшихъ пиѳагорейцевъ. Для этики въ особенности важно, что всѣ эти школы вносили отрицаніе въ миѳологію именно во имя нравственныхъ началъ, признавая тѣмъ самымъ, что этика, какъ начало раціонально-научное, на ряду съ естествознаніемъ, имѣетъ преимущественное право ложиться въ основу міросозерцаній; мнѣнія же людей о внѣ міровыхъ сущностяхъ должны принаравливаться къ положительнымъ даннымъ этики и естествознанія и подчиняться этимъ даннымъ.

Легко видѣть, насколько философская мысль въ Греціи опередила средній уровень мысли общества въ это время, если сравнимъ предыдущія данныя съ трагедіями Эсхила, успѣхъ которыхъ зависѣлъ отъ сочувствія большинства аѳинянъ. «Великій поэтъ фатализма — говоритъ Лекки (I, 206) — видитъ въ каждой человѣческой страсти лишь отдѣльное звено великой цѣпи причинъ, скованной неумолимою волею Зевса». Воля боговъ Олимпа есть окончательный мотивъ, сливающійся съ судьбою. Эти боги у Эсхила столь же страстны и жестоки, какъ боги Иліады. Прометей называетъ Зевса «новымъ тираномъ небожителей», и ругаетъ Гермеса; Эвмениды бранятся съ Аполлономъ. Въ человѣческихъ же отношеніяхъ старинное начало прямаго возданія выставлено окончательнымъ ученіемъ. «Смерть за смерть; зло за зло, — таково старинное изреченіе». Единственная прогрессивная мысль Эсхила относится къ необходимости греческаго единства, что совершенно понятно отъ бойца при Саламинѣ. Вообще же его

произведенія скорѣе разжигали воинственныя, звѣрскія наклонности, чѣмъ критику мысли, пониманіе общественной пользы и стремленіе къ справедливости. Конечно, нѣкоторую долю отсталости въ произведеніяхъ Эсхила, какъ и въ позднѣйшихъ произведеніяхъ Аристофана, надо приписать партіи, которой они принадлежали. Они были консерваторы и противники демоса, но всѣ прогрессивныя явленія греческой цивилизаціи вышли изъ среды демократіи, какъ и самые замѣчательные двигатели этой цивилизаціи. «Аѳины стали велики, лишь какъ демократія», говоритъ Боде (Gesch. d. hellen. Dichtkunst. III, 109). «Худшая тираннія демоса—пишетъ Бульверъ (Atheus. I, 8),—внутри государства или внѣ его, никогда не сравнилась съ тираннією олигарховъ». Лоранъ утверждаетъ (Grèce, 77) въ согласіи съ Гротомъ («Hist of Greece». VI, 382 слѣд., VIII, 123 слѣд.), что «эллинская демократія выказалась великодушнѣе, выше аристократіи», и «если встрѣчается нѣсколько человѣколюбія въ кровавой борьбѣ партій,—это встрѣчается въ народѣ, какъ вѣрное доказательство превосходства демократическаго духа». Въ консервативной партіи встрѣчаемъ лишь ясное сознаніе необходимости народнаго единства Греціи, и въ уста Аристида, приверженца этой партіи, влагаетъ Геродотъ слова (VIII, 144): «Тѣло эллиновъ изъ одной и той же крови, они говорятъ однимъ и тѣмъ же языкомъ, имѣютъ однихъ и тѣхъ же боговъ, одни и тѣ же храмы, жертвоприношенія, обычаи, нравы». Но при внутреннихъ столкновеніяхъ все это забывалось, и жажда насильственнаго господства вела къ кровавымъ казнямъ, «какъ бываетъ при всѣхъ революціяхъ», по словамъ Критія. Конечно, и предводители демократіи, когда они, на плечахъ народа, достигали господства, не очень часто выказывали пониманіе истиннаго общественнаго развитія. Периклъ, «самый благоразумный и самый дальнозоркій изъ аѳинскихъ государственныхъ людей», по словамъ Грота (VI, 5), очень ясно понималъ и прямо высказывалъ аѳинянамъ, по свидѣтельству Ѳуки-

дида (II, 63), что власть Аѳинъ надъ союзниками—власть тираническая и несправедливая, но считалъ, что Аѳины должны поддерживать эту власть для своей пользы и для своего достоинства; но Периклъ могъ все-таки, умирая, гордиться тѣмъ, что для поддерживанія своей власти онъ не заставилъ ни одного аѳиняна надѣть трауръ.

Далеко высшее развитіе мы встрѣчаемъ у современника Перикла, Софокла, какъ сравнительно съ его предшественникомъ, Эсхиломъ, такъ и съ краснорѣчивымъ повелителемъ Аѳинъ. Личное достоинство и справедливость выработались совершенно, какъ начало высшее сравнительно съ политическими цѣлями и съ ненавистью врага. Въ уста хитраго царя Итаки влагаетъ Софоклъ слова: «преступно преслѣдовать человѣка за гробомъ, даже когда его ненавидишь», и древнее кровожадное изреченіе Менелая: «нѣтъ права для врага» — осуждено (Аяксъ). Въ Филоктетѣ Одиссей — представитель хитрости и государственнаго интереса; боги обѣщали спасенье грекамъ лишь отъ стрѣлъ Иракла, которыя надо украсть у Филоктета. Это приходится, по наущенію Одиссея, сдѣлать сыну Ахилла. Онъ не соглашается, опираясь на личное достоинство. «Я не хочу быть измѣнникомъ — говоритъ онъ — лучше честная неудача, чѣмъ постыдный успѣхъ». Одиссей убѣждаетъ его общею пользою грековъ. Неоптолемъ похитилъ стрѣлы, но сознаніе справедливости заставляетъ его возвратить ихъ: «за него справедливость, а справедливость лучше ловкости». Наконецъ, въ «Антигонѣ» легальность прямо противопоставляется справедливости; законъ человѣческій—«неписанному, неизмѣнному закону», праву убѣжденнаго человѣка идти на смерть, если убѣжденіе ему говоритъ, что онъ можетъ «вмѣстѣ съ другими любить, но не вмѣстѣ съ другими ненавидѣть». Въ области отношенія къ миѳамъ народной религіи Софоклъ сдержанъ, но онъ по возможности идеализируетъ боговъ, частію отодвигая ихъ далѣе отъ человѣка, и давая болѣе простора человѣческой драмѣ, частію устраняя изъ міра боговъ тѣ

аффекты, которые могли казаться несовмѣстными съ болѣе развитыми нравственными понятіями его времени.

Во время Софокла и Перикла въ средѣ передовыхъ мыслителей Греціи мы находимъ раздвоеніе направленія. Развращающее вліяніе выдѣленія механическаго производительнаго труда изъ идеала гражданина влекло за собою необходимыя слѣдствія. Аѳинская демократія получала болѣе и болѣе тотъ характеръ, который придавалъ долю правдивости ѣдкимъ насмѣшкамъ консерватора Аристофана. Политическое вліяніе рѣдко было цѣною истиннаго пониманія, но скорѣе дѣломъ интриги. Мыслители чувствовали, что они, по своему развитію, остаются внѣ политическаго движенія. Они могли или создать себѣ идеалъ, лежащій внѣ гражданскихъ интересовъ, или понизить свой уровень мысли до средняго пониманія окружающаго ихъ общества, или употребить всѣ свои усилія, чтобъ сдѣлаться политическою силою, группируя около себя учениковъ, внося въ свое ученіе крѣпость гражданскаго убѣжденія и отстаивая свои высшіе политическіе взгляды противъ другихъ политическихъ соперниковъ. Если послѣдній, единственно религіозный путь, и представлялся кому либо изъ нихъ, то намъ это неизвѣстно, и, во всякомъ случаѣ, знаменитѣйшіе философы съ этого времени становятся *спеціалистами* мысли, и начинаютъ чуждаться жизненной гражданской дѣятельности. Анаксагоръ, другъ Перикла, продолжалъ критическую работу въ отношеніи греческихъ вѣрованій, но оставался чуждъ политической жизни Аѳинъ, говоря, что его дѣло «наблюдать солнце, звѣзды, теченіе природы, и что въ этомъ—мудрость. Ему первому приписываютъ и космополитическія изреченія. Если онъ подвергся изгнанію, то за свое отрицаніе чудесъ, за свои астрономическія новизны,—главное же за то, что, изгоняя его, могли уколоть Перикла. Какъ теоретикъ, онъ имѣетъ важное мѣсто въ исторіи развитія критической мысли—необходимаго условія развитія этики; но съ него начинается и регрессивное стремленіе раздѣлить теорію міра отъ теоріи жизни, при-

знавая научною лишь первую, то-есть отрицать научность этики. То же направленіе встрѣчаемъ и у Демокрита, уже прямо учившаго, по словамъ позднѣйшихъ свидѣтелей, что философъ долженъ воздерживаться отъ политической и семейной жизни для сохраненія спокойствія души.

Можетъ быть, скорѣе можно приписать стремленіе къ политической роли такъ-называемымъ софистамъ, но свѣдѣнія о нихъ такъ недостаточны, и особенно же такъ враждебны, что мы болѣе знаемъ ихъ худшія выходки, чѣмъ лучшія. Они, очевидно, пытались дѣйствовать на большинство, и популяризовали критическіе выводы предыдущихъ школъ философіи. Они были самыми рѣзкими порицателями народныхъ вѣрованій и распространителями научныхъ свѣдѣній. Они рѣшительно возставали противу существующей рутины и противъ обычая. Они, наконецъ, впервые угадали антропологическую основу мышленія вообще. Все это заставляетъ ихъ поставить въ исторіи критической мысли далеко выше, чѣмъ ставило ихъ большинство историковъ материка (Гротъ и Льюисъ были къ нимъ справедливѣе). Но сохранившіяся данныя указываютъ, какъ будто, что въ области этическихъ началъ софисты избрали *второй* путь, предъ этимъ указанный, то-есть *понизили* свою нравственную точку зрѣнія до уровня окружающаго общества, чтобъ лучше на него дѣйствовать, и стали проповѣдывать (по существующимъ источникамъ) отожествленіе справедливости съ правомъ сильнаго, восхваляли тираннію и хищничество завоевателей. Впрочемъ, изъ словъ, влагаемыхъ Платономъ въ уста Каликлеса (Горгій), можно думать, что дѣло здѣсь шло и о правѣ личнаго убѣжденія развитаго человѣка отстаивать себя противъ обычая, преданія и школьныхъ авторитетовъ, желавшихъ стать на мѣсто прежнихъ авторитетовъ культурныхъ. Если принять это за истину, то, и въ исторіи этики, иные софисты были бы представителями начала прогрессивнаго. Но, вслѣдствіе гибели источниковъ, они остались въ общественномъ мнѣніи тѣмъ, чѣмъ ихъ изо-

бразили противники,—защитниками права сильнаго и отрицателями справедливости.

Это ученіе не могло уже имѣть успѣха въ Греціи, хотя на практикѣ ему слѣдовали политическіе дѣятели. Требованіе развитія, критики и справедливости проникали мало-по-малу въ теоретическое сознаніе цивилизованнаго общества, если еще не въ жизнь. Доказательствомъ тому можетъ служить успѣхъ драматическихъ произведеній Эврипида, не смотря на озлобленіе противъ него комиковъ, защитниковъ консервативныхъ началъ. Это была настоящая популяризація греческой философіи; она не спускалась до низшаго уровня обычныхъ взглядовъ, но поднимала зрителей проповѣдью высшихъ началъ. Нельзя не согласиться, что, по эстетическому достоинству, драмы Софокла выше драмъ «театральнаго философа» (аоиняне большею частію и предпочитали перваго); но совершенно понятно и то, что въ уста Пиѳіи вложили изреченіе, провозгласившее Эврипида мудрѣе Софокла, и уступающимъ по мудрости лишь Сократу. Въ первый разъ на сценѣ древніе миѳы прямо отрицались во имя человѣческой нравственности, какъ «презрѣнныя выдумки поэтовъ», идеализированный богъ философовъ всенародно подавлялъ божество общественнаго культа. «Я не вѣрю, чтобъ божество дѣлало зло», говорила Ифигенія. «Я не вѣрю, чтобы боги предавались кровосмѣсительной любви, и налагали цѣпи на отцовъ—восклицаетъ Ираклъ—я никогда этому не вѣрилъ, никогда не повѣрю, и меня не убѣдятъ, что одинъ богъ завладѣлъ другимъ. Богу, если онъ богъ, не нужно никого». Столько же смѣлы были нравственныя ученія Эврипида. Среди варварствъ пелопонезской войны Эврипидъ провозглашалъ, что «убійство плѣннаго налагаетъ пятно на убійцу». Среди спора за гегемонію Эврипидъ провозгласилъ великое соціологическое начало равноправности союзниковъ. «Равенство связываетъ тѣсно друга съ другомъ, города съ городами, союзниковъ между собою; да, равенство для смертныхъ—законъ природы; между боль-

шимъ и меньшимъ идетъ вѣчная борьба; это — начало ненависти для будущаго». Наконецъ, Эврипидъ имѣлъ честь впервые распространить справедливость на рабовъ. «Неправедный человѣкъ презрѣнъ—говоритъ великій драматургъ—хотя бы онъ имѣлъ отцомъ Зевса; праведный благороденъ, хотя бы родился рабомъ».—«Въ рабѣ постыдно лишь названіе: во всемъ остальномъ онъ не хуже свободнаго человѣка, если у него честное сердце».—«Земля, порождая смертныхъ, наложила на всѣхъ печать равенства. Мы всѣ одного племени,—благородные и чернь; различія—дѣло времени и постановленій». Даже рабскія занятія онъ оправдалъ словами царя и героя Аѳинъ Тезея: «можетъ ли быть постыдно принимать участіе въ общихъ бѣдствіяхъ человѣчества». Не мудрено, что легенда приписала стихамъ Эврипида спасеніе нѣкоторыхъ аѳинскихъ плѣнниковъ въ Сициліи и пощаду самихъ Аѳинъ отъ мщенія Лизандра. Мы не знаемъ, какой философъ дошелъ въ своемъ ученіи до результатовъ, которые популяризовалъ Эврипидъ въ своихъ стихахъ. Можетъ быть, это былъ учитель Эврипида Анаксагоръ; можетъ быть, и одинъ изъ столь порицаемыхъ софистовъ *). Стихи Эврипида доказываютъ, что это ученіе существовало, и слова Аристотеля убѣждаютъ, что между философами ученіе противоестественности рабства имѣло приверженцевъ. Все это насъ побуждаетъ принять эпоху Эврипида и школу, которой онъ принадлежалъ, за высшую точку *непосредственнаго* развитія греческой этики. Въ сочиненіяхъ послѣдующихъ мыслителей нѣкоторыя части получили болѣе *научную* обработку, но за то другія представили очевидный регрессъ. Высшій греческій идеалъ — всестороннее человѣчное развитіе личности—подъ вліяніемъ обстоятельствъ уступилъ мѣсто болѣе спеціальнымъ идеаламъ.

*) Жанэ допускаетъ (Hist. qe la philos. mor. et pol. I, 133), что ученіе о противоестественности рабства могло произойти между софистами.

И въ этомъ случаѣ я не могу сдѣлать исключеніе даже для знаменитѣйшаго современника Эврипида, для того, котораго Пиѳія, въ предшествующемъ изреченіи, объявила «первымъ изъ людей по мудрости», для Сократа. Критика не должна быть ослѣплена ни длинною традиціею безусловныхъ похвалъ, ни даже мученическою смертію. Рѣшимость умереть за убѣжденіе, какъ я уже говорилъ, не зависитъ отъ разумности убѣжденія, и при всей справедливости, которую слѣдуетъ воздать Сократу, надо сознаться, что онъ, въ нѣкоторыхъ отношеніяхъ, былъ на столько же представитель регресса греческой нравственной мысли, на сколько, въ другихъ отношеніяхъ, служилъ ея прогрессу. Сократъ выказалъ силу своей мысли, концентрируя критическое мышленіе на психическомъ наблюденіи и на діалектической установкѣ понятія. Въ области этики онъ старательнѣе предшественниковъ указалъ, что основою нравственности должно быть ясное пониманіе; строже отдѣлилъ нравственную обязательность отъ легальности и въ нравственной обязательности, общей всѣмъ людямъ, положилъ основаніе «міровому гражданству»; наконецъ онъ смѣло призналъ производительный трудъ болѣе достойнымъ свободнаго гражданина, чѣмъ «мечтанія о средствахъ къ жизни сложивъ руки». Все это составляетъ его безспорную заслугу въ исторіи этики. Но онъ, въ то же время, былъ рѣшительнымъ приверженцемъ обычая, возмущался расширеніемъ равенства между членами семьи, между гражданами и чужеземцами, между свободными людьми и рабами. Онъ проповѣдывалъ словомъ и примѣромъ подчиненіе обычаю, въ который не вѣрилъ, подчиненіе закону, даже признавая его несправедливость, и видѣлъ «гражданство міра» не въ стремленіи къ развитію и къ равенству, а въ нѣкоторыхъ обычныхъ добродѣтеляхъ. Въ частности онъ считалъ участіе въ государственной жизни—спеціальностью, подобною спеціальности архитектора или флейщика, а потому склонялся къ аристократіи, относился болѣе сочувственно къ Алкивіаду и къ 30 тиранамъ, чѣмъ къ

представителямъ демократическихъ стремленій, что и погубило его. Наконецъ онъ отклонился отъ раціонально-критическаго направленія лучшихъ своихъ предшественниковъ, сдѣлалъ шагъ назадъ въ разложеніи сверхъестественнаго міра, далъ поводъ ввести въ философское міросозерцаніе демонологію. Оттого въ многочисленныхъ школахъ, выросшихъ изъ его проповѣди, рядомъ съ замѣчательными пріобрѣтеніями, мы встрѣчаемъ поразительную односторонность, и цѣльное человѣчное развитіе теряетъ для нихъ свою силу.

Но это начало извращенія греческаго идеала не мѣшало тому, что именно въ періодъ политическаго распаденія Греціи, начавшійся во время пелопонезской войны, результаты предыдущей работы мысли выказались всего замѣтнѣе въ дѣятельности нѣкоторыхъ замѣчательныхъ личностей. Въ это время *спартанецъ* Калликратидъ объявилъ, что въ предѣлахъ его власти ни одинъ грекъ не будетъ обращенъ въ рабство. Въ это время *впервые* совершилась революція, вслѣдъ за которой послѣдовали не казни, но законъ, запрещавшій обвинять кого либо за прошлыя дѣйствія, и эта разумная политическая мѣра вышла отъ демократическихъ эмигрантовъ, которые подъ начальствомъ Травизула, низвергли аѳинскихъ олигарховъ и имѣли тысячи причинъ ненавидѣть ихъ приверженцевъ. Въ это время Греція видѣла, какъ *одинъ* человѣкъ, соединившій въ себѣ высокое философское развитіе и пониманіе практическихъ задачъ, поставилъ второстепенный городъ во главѣ всѣхъ эллиновъ, провозгласилъ великое соціологическое начало: «надо поддерживать человѣчностью то, что пріобрѣтено мужествомъ», и внесъ въ международную политику греческихъ республикъ высшее государственное пониманіе солидарности народовъ. Историки обыкновенно говорятъ, чо планы Эпаминонда были эфемерны, что Ѳивы не могли удержать гегемоніи, и въ доказательство этому приводятъ ихъ быстрое паденіе послѣ Мантинеи. Но, при общей политической дезорганизаціи Греціи въ это время,

нельзя сказать, что могъ сдѣлать изъ ея строя человѣкъ, подобный Эпаминонду, если бы онъ остался руководителемъ Ѳивъ еще лѣтъ 15 послѣ Мантинеи. Греческое общество имѣло всѣ задатки для правильнаго и могучаго развитія, и бѣдствіе его заключалось лишь въ томъ, что, при существовавшемъ политическомъ строѣ, гораздо труднѣе было стать во главѣ политическаго движенія истинно-развитымъ людямъ, подобнымъ Эпаминонду, чѣмъ людямъ, разжигавшимъ низшія страсти общества. Пагубное стремленіе наиболѣе развитыхъ людей къ отчужденію отъ государственной жизни и къ занятіямъ чисто-теоретическимъ, было наиболѣе бѣдственнымъ явленіемъ этого времени, но нисколько не лежало въ сущности греческой общественности. Переворотъ въ этомъ отношеніи былъ бы еще очень возможенъ при Эпаминондѣ, а слѣдствія его могли быть неисчислимы. Къ этому же времени относится и сицилiецъ Тималеонъ, «трофеи котораго — по словамъ Плутарха — никогда не были оплачены слезами и трауромъ его согражданъ».

Ученикъ Сократа, предводитель 10,000 грековъ и одинъ изъ замѣчательныхъ греческихъ историковъ, Ксенофонтъ, можетъ служить также доказательствомъ нравственныхъ успѣховъ греческой мысли. Онъ склоненъ къ аристократической Спартѣ, но и онъ говоритъ аѳинянамъ, что ихъ дѣло установить всеобщій миръ и тогда всѣ греки будутъ молиться за Аѳины. Въ его сочиненіяхъ высказывается небывалое еще въ Греціи допущеніе, что война между войсками можетъ быть совмѣстна съ миромъ для земледѣльцевъ, и что плѣнники могутъ быть отпущены на волю съ условіемъ не участвовать болѣе въ войнѣ. Я не останавливаюсь на ретроградныхъ явленіяхъ въ соглашеніяхъ Ксенофонта, какъ-то на идеализаціи персидскаго деспотизма, женскаго затворничества и т. п. Все это было почти неизбѣжно у мыслителя, сдѣлавшагося персидскимъ кондотьеромъ, и у поклонника разлагающейся Спарты. Тѣмъ замѣчательнѣе въ его словахъ слѣды дѣйствительнаго роста греческой нравственной мысли.

Многія отрывочныя данныя о жизни Греціи, въ особенности же Аѳинъ, показываютъ, что высокое развитіе нѣкоторыхъ личностей проникаетъ мало по малу въ обычаи и законъ. Сюда можно отнести огражденіе въ Аѳинахъ жизни невольника закономъ; воздаяніе же за женское прелюбодѣяніе, ограничивавшееся лишеніемъ честнаго имени, а не тѣлеснымъ наказаніемъ; алтарь милосердія, воздвигнутый въ Аѳинахъ; рѣшеніе споровъ между республиками въ иныхъ случаяхъ путемъ посредническаго суда; наконецъ замѣчательное (если оно достовѣрно) изреченіе Пиѳіи, сообщаемое Гарпократіономъ, и повелѣвавшее аѳинянамъ молиться *за всѣ народы* для устраненія голода. Презрѣніе къ механическому производительному труду и удаленіе наиболѣе развитыхъ людей отъ государственной жизни были самыми губительными явленіями въ греческой жизни, когда македонское владычество перевернуло политическій строй Греціи и вызвало рядъ явленій, въ которыхъ цѣльность греческаго развитія осталась уже внѣ предѣловъ возможнаго.

Искусственно ограниченная теоретическою сферою, греческая мысль произвела въ самый періодъ паденія Греціи и самыхъ могущественныхъ своихъ представителей. Въ это время учили Платонъ и Аристотель. Въ это время основались школы киренейцевъ и киниковъ, давшія впослѣдствіи начало эпикурейцамъ и стоикамъ.

Если бы я имѣлъ въ виду обрисовать общее направленіе мышленія Платона и Аристотеля, то, конечно, слѣдовало бы ихъ разсмотрѣть особо, тѣмъ болѣе, что они дали начало двумъ міросозерцаніямъ, діаметрально противоположнымъ. Но имѣя въ виду развитіе этики, какъ науки, и приступая къ періоду, гдѣ пріобрѣтенія ея имѣли чисто-научный, а вовсе уже не философскій характеръ, я нахожу удобнѣйшимъ разсмотрѣть одновременно успѣхи теоріи нравственныхъ явленій въ ученіяхъ обоихъ великихъ философовъ древности, какъ историкъ современной

зоологіи разсмотрѣлъ бы пріобрѣтенія этой науки въ трудахъ разныхъ ученыхъ, независимо отъ того, придерживается ли одинъ ученый теоріи Дарвина, а другой—постоянства видовъ. Съ этой точки зрѣнія труды Платона и Аристотеля въ области этики какъ бы дополняютъ другъ друга.

Аристотель здѣсь, какъ и вездѣ, началъ изученіе глубже. Въ «Этикѣ Никомаха» онъ, согласно общему своему направленію, призналъ, что начало всему есть *фактъ*, и еслибы фактъ былъ извѣстенъ съ достаточною ясностью, то нечего было бы искать ему причины. Въ «Политикѣ» онъ ищетъ практическаго рѣшенія вопроса о государствѣ, начиная съ фактическаго изложенія дѣлъ. Устраняя вопросъ о благѣ *вообще* или о благѣ самомъ въ себѣ, онъ указываетъ на различіе блага смотря по цѣли, которая имѣется въ виду, и цѣлью ученья о нравственности ставитъ высшее благо *для человѣка*. Это благо—счастіе. Стремленіе къ нему—желаніе. Здѣсь Платонъ внесъ указаніе на три различные психическіе элемента въ человѣкѣ: влеченіе животное—источникъ страсти; мысль—источникъ знанія и высшихъ стремленій человѣка; рѣшимость—связующій ихъ источникъ дѣятельности. Влеченія или желанія зовутъ человѣка къ наслажденіямъ, но разуму принадлежитъ *критика* наслажденій, различеніе *дѣйствительныхъ* наслажденій отъ ложныхъ, опирающихся на ошибочное мнѣніе, наслажденій чистыхъ отъ смѣшанныхъ съ страданіемъ. Наслажденіе есть всегда измѣнчивое, текучее явленіе, гоняясь за которымъ человѣкъ ищетъ блага, и лишь разумъ указываетъ ему, въ чемъ это *существенное* благо. Аристотель подводитъ желаніе, стремленіе къ благу, подъ общую категорію *возможнаго*, стремящагося перейти въ *дѣйствительное*, т.-е. подъ процессъ, который теперь мы называли развитіемъ. Переходъ возможнаго въ дѣйствительное составляетъ цѣль каждаго существа; цѣль человѣка—благо, т.-е. развитіе для него возможное; но ему, въ отличіе отъ низшихъ существъ, принадлежитъ возможность развитія разумнаго,

слѣдовательно для него благо есть—разумная дѣятельность, желаніе, направленное на разумное развитіе. Раздѣльные элементы Платона такимъ образомъ связаны. Наслажденіе вообще не есть высшее благо, но оно есть благо, если къ нему приложить критерій развитія. Дурныя наслажденія суть наслажденія людей неразвитыхъ, и вовсе не суть наслажденіе для развитаго человѣка. Вообще есть два рода наслажденій: одни удовлетворяютъ недостатку, потребности, уничтожая предшествующее страданіе; другія заключаются въ процессѣ развитія нашего существа: наслажденія вѣрить, слышать, чувствовать, мыслить, наслажденія развитіемъ. Это и суть *истинныя* наслажденія. Они истекаютъ изъ дѣйствительности, вызываютъ и усиливаютъ дѣятельность, но лишь въ разумной дѣятельности заключается подобнаго рода наслажденіе, потому что она одна есть благо.

Если Аристотель глубже Платона шелъ всюду, гдѣ можно было идти путемъ наблюденія въ обособленной области, то Платонъ превосходитъ его проницательностью, гдѣ приходилось сближать разныя области путемъ аналогіи. Аристотель въ этикѣ остановился на принципѣ свободной воли, и онъ былъ правъ въ области психологическаго наблюденія, такъ-какъ человѣкъ *сознаетъ* всѣ свои дѣйствія, желанія и мысли, какъ произвольныя. Но Платонъ пошелъ далѣе, и за областью произвольнаго указалъ область *необходимыхъ*, хотя и не сознанныхъ зависимостей. Если человѣкъ *знаетъ* благо, то онъ непремѣнно къ нему стремится; добродѣтель есть ясное пониманіе; порокъ есть незнаніе, невольная болѣзнь. Никто не золъ по доброй волѣ; злымъ человѣкъ дѣлается вслѣдствіе дурнаго устройства тѣла или дурнаго воспитанія; это несчастіе можетъ случиться со всякимъ, независимо отъ него (Историкъ нравственности въ XIX столѣтіи оказывается въ этомъ отношеніи отсталымъ, сравнительно съ аѳинскимъ идеалистомъ IV-го столѣтія до нашей эры. Лекки признаетъ парадоксомъ (I, 201) это мнѣніе Платона). Эстетическое чувство Платона побудило его также въ Тимеѣ

(ниже увидимъ, что въ Федонѣ онъ сталъ на иную точку зрѣнія) проповѣдывать греческое начало всесторонняго развитія личности, упражненія души и тѣла одновременно и признать мудрою жизнью соединеніе знанія съ истинными наслажденіями. Ему также принадлежитъ и довольно важное указаніе на два рода нравственности или добродѣтели: непередаваемое убѣжденіе или мнѣніе, говоритъ онъ въ Менонѣ, не то же, что добродѣтель, опирающаяся на мудрость, т.-е. на критику разума, безъ чего всѣ добродѣтели безполезны; такъ человѣкъ сознательной, мудрой добродѣтели дѣлается между людьми безсознательнаго мнѣнія (некритическаго убѣжденія) подобнымъ Тирезію Одиссеи, единому мудрому среди тѣней.

Практическій умъ Аристотеля побудилъ его замѣтить, что нравственность требуетъ не только мудрости, но и дѣятельности. На олимпійскихъ играхъ получаютъ награду не тѣ, которые сильнѣе и прекраснѣе, а тѣ, которые выступаютъ на арену. Три условія необходимы нравственному дѣятелю: сознаніе того, что онъ дѣлаетъ; воля совершить именно эти дѣйствія, какъ цѣль, а не какъ средство; постепенная и непоколебимая рѣшимость поступать всегда такъ. Не тотъ добродѣтеленъ, кто случайно дѣлаетъ добро, а тотъ, у кого подобныя дѣйствія вошли въ привычку, въ природу. Это достигается путемъ упражненія, какъ всякое другое искусство. Путемъ наблюденія приходитъ Аристотель къ заключенію, что крайности увлеченій вредны для человѣка, избытокъ и недостатокъ одинаково препятствуютъ развитію способностей, и потому добро въ срединѣ между крайностями, но эта средина текучая, измѣняющаяся съ обстоятельствами, и найти эту средину въ каждомъ частномъ случаѣ можно лишь путемъ практической мудрости φρόνησις, т.-е. развивая въ себѣ въ приложеніи къ жизни умственную добродѣтель, привычное направленіе мысли надлежащимъ образомъ (раціональный методъ критики). Добродѣтель мышленія, это—хорошо мыслить. Практическая мудрость необходима для добродѣтелей нравственныхъ

дѣйствующихъ на страсти (т.-е. правильная критика необходима для надлежащихъ нравственныхъ убѣжденій) и нравственныя добродѣтели подчинены умственнымъ (привычному усвоенію истинныхъ принциповъ, разуму; привычной страсти доказательства, наукѣ; привычной оцѣнкѣ изящнаго, искусству; наконецъ, практической мудрости, тогда какъ теоретическая мудрость, σοφία есть высшая ступень трехъ предшествующихъ умственныхъ добродѣтелей). Платонъ признаетъ, соотвѣтственно тремъ указаннымъ выше психическимъ элементамъ, рядомъ съ добродѣтелью мысли—мудростью, добродѣтель влеченій—самообладаніе и добродѣтель рѣшимости—мужество. Къ этимъ добродѣтелямъ отдѣльной личности онъ прибавляетъ четвертую (соціологическую) добродѣтель, обнимающую всѣ остальныя,—справедливость. Аристотель выписывалъ болѣе длинный рядъ нравственныхъ, или практическихъ добродѣтелей, но всѣ сдѣланныя имъ прибавки оказываются или частными случаями добродѣтелей Платона, или сложными явленіями, на нихъ распадающимися. Вообще, согласно общему строю ихъ ума, Платонъ чаще страдаетъ излишнимъ стремленіемъ сблизить то, что слѣдуетъ раздѣлить, Аристотель—излишнимъ стремленіемъ раздѣлить то, что слѣдовало бы соединить. Укажу на обстоятельство, что Платонъ, впервые, говоря о мужествѣ, поставилъ гражданское мужество выше военнаго. Платонъ и Аристотель одинаково видятъ въ справедливости высшую добродѣтель, обнимающую и поддерживающую всѣ прочія, одинаково приводятъ ее въ формулѣ: всякому то, что ему слѣдуетъ (при чемъ Аристотель выражаетъ распредѣлительную справедливость геометрическою пропорціею), и одинаково напираютъ на обстоятельство, что справедливость не можетъ быть воздаяніемъ зла. Никогда справедливость не можетъ имѣть предметомъ зло, говоритъ Платонъ. Справедливость можно опредѣлить—благо другого человѣка, говоритъ Аристотель. Совершенство справедливости онъ видитъ въ томъ, чтобы взять въ соображеніе всѣ обстоятельства и это нравственно-справедли-

вое τὸ ἐμεικες, какъ *истинно*-справедливое, онъ противопоставляетъ легальному, говоря, что во имя перваго слѣдуетъ отклониться отъ писаннаго закона. Замѣчу при этомъ, что едва-ли справедливо возводить, какъ дѣлаетъ Лекки (I, 1), къ Платону ученіе объ отличіи нравственнаго отъ полезнаго, къ Аристотелю же—ученіе утилитаристовъ. Это противоположеніе еще не существовало въ періодъ великихъ греческихъ философовъ, и легко было бы указать текстъ Платона (Законы, II, 662), гдѣ онъ очень рѣшительно отожествляетъ полезное со справедливымъ, т.-е. съ высшею нравственностью; точно также и у Аристотеля не трудно найти много текстовъ, гдѣ онъ говоритъ о дружбѣ, справедливости, мудрости, какъ о благахъ независимыхъ отъ ихъ пользы.

Я попытался свести въ одинъ очеркъ пріобрѣтенія этики въ ученіи Платона и Аристотеля, но, рядомъ съ этими важными заслугами надо признать, что тотъ и другой внесли много ложнаго и даже прямо регрессивнаго въ свое ученіе. Рядомъ съ требованіемъ цѣльнаго развитія личности, мы встрѣчаемъ у Платона (въ Федонѣ) аскетическое униженіе тѣла предъ духомъ. Встрѣчаемъ попытку создать новую демонологическую миѳологію въ замѣнъ прежней миѳологіи олимпійцевъ, что представляетъ очевидный регрессъ противу метаѳизическаго бога Анаксагора. Встрѣчаемъ не только отожествленіе нравственнаго съ прекраснымъ, но и возвышеніе нравственности къ внѣ міровому началу, наконецъ построеніе идеальнаго общества, лишающаго личность всякой свободы, даже въ самыхъ интимныхъ дѣйствіяхъ жизни; это общество, обреченное застою, *принудительно* воспитываетъ членовъ своихъ къ благу, дѣлитъ ихъ на касты, подвергаетъ ихъ мысли и слова строгой цензурѣ, запрещаетъ имъ въ большей части случаевъ общеніе съ иноземцами и замѣняетъ свободу тѣмъ, что въ немъ цари, господствующіе помимо всякаго закона, суть мудрецы. Это—далекое отступленіе отъ того греческаго идеала, который волновалъ жителей аѳинскаго театра,

когда они слышали о себѣ стихъ Эсхила: «они не слуги человѣка, не подданные господина» (Персы). Конечно, нельзя было и ожидать особенно-удачнаго соціологическаго построенія отъ теоретическаго мыслителя, на столько чуждаго практикѣ жизни, что онъ мечталъ осуществить *философское* государство распоряженіями сиракузскихъ тирановъ. Впрочемъ, слѣдуетъ указать, что въ своемъ соціологическомъ построеніи Платонъ очень мѣтко указалъ въ семьѣ и въ частной собственности источники раздора личности съ обществомъ. Замѣчу также, что въ миѳѣ Атлантиды Платонъ возобновляетъ для царей этого острова Ѳалесову идею федераціи.

Выдѣленіе мыслителей Греціи изъ практической жизни выразилось и у Аристотеля тѣмъ, что онъ поставилъ созерцательную жизнь высшимъ человѣческимъ идеаломъ. Онъ не впалъ ни въ попытки религіознаго творчества, ни въ идеализацію деспотизма. Если учитель и корреспондентъ Александра Македонскаго и призналъ, что нѣкоторыя личности, по своей геніальности, не подлежатъ закону, что ихъ слѣдуетъ вѣнчать царями или изгнать, то, вообще говоря, онъ сохранилъ традицію греческой свободы и, стараясь по возможности объективно отнестись къ разнымъ формамъ правленія, выразилъ все-таки наиболѣе сочувствія къ демократіи. Историкъ соціологіи найдетъ не мало заслуживающаго вниманія въ его трудахъ. Главныя же ошибки его слѣдуетъ приписать тому, что онъ слишкомъ осторожно отнесся къ существовавшей около него культурѣ и старался возвести въ неизбѣжно-логическія истины то, что было переходною формою. Онъ защищалъ противу Платона греческую семью и легальную (но не естественную) частную собственность. Женщину онъ поставилъ ниже мужчины, хотя допустилъ, относительно ея, для мужа лишь власть республиканскаго правителя. Вмѣстѣ съ Платономъ онъ не видѣлъ ничего общаго между греками и варварами, между гражданами и рабами; вмѣстѣ съ нимъ онъ не послѣдовалъ попыткѣ Сократа признать

достоинство механическаго труда, но какъ Платонъ осуждалъ гражданъ своего легальнаго государства на лишеніе чести, если они занимаются механическимъ трудомъ (Законы, VIII, 846 и слѣд.); такъ Аристотель объявлялъ на дѣлѣ и по праву рабомъ того, кто работаетъ для другаго или для пріобрѣтенія средствъ къ жизни (Полит., кн. III, гл. III, § 3). Но замѣчательно, что онъ, для оправданія рабства, привелъ аргументъ, который въ сущности подрываетъ рабство. Онъ признаетъ рабство справедливымъ лишь для людей, которые по природѣ на столько ниже развитаго человѣка, что могутъ жить лишь чужою мыслью и годны *только* на механическій трудъ, это рабы по своей природѣ. Другіе недостатки въ нравственной теоріи Аристотеля происходятъ отъ желанія его отдѣлить то, что могло быть слито. Такъ напримѣръ, между практическими добродѣтелями онъ очень высоко ставитъ дружбу или дружелюбіе Φιλία, признавая его даже дополненіемъ справедливости, тогда какъ его собственное опредѣленіе справедливости (благо другаго человѣка) показываетъ, что дружелюбіе *по достоинству* есть справедливость, *помимо* достоинства несогласное съ мудростью увлеченье; разсматриваемое же какъ аффективное явленіе, привязанность, оно не можетъ быть обязательнымъ. Впрочемъ, уже современникъ Аристотеля, риторъ Исократъ впалъ въ ошибку признанія аффективныхъ обязательствъ и обращаясь къ Никоклесу, говорилъ: «ты *долженъ любить* людей, любить своихъ подданныхъ».

Я нѣсколько долѣе остановился на развитіи греческой этики въ періодъ самостоятельности эллиновъ, потому что, какъ мнѣ кажется, лишь правильное пониманіе этого развитія можетъ позволить оцѣнить надлежащимъ образомъ идеалы эпикурейцевъ и стоиковъ, идеалы, въ формѣ которыхъ греческая мысль дѣйствовала на Римъ. Эти идеалы возникли не самостоятельно, но какъ *односторонніе* искаженія древняго греческаго идеала цѣльнаго развитія личности, какъ регрессивныя явленія въ научной критикѣ

нравственности; незначительныя пріобрѣтенія новыхъ школъ, какъ и многочисленныя ихъ потери сравнительно съ прежними были обусловлены давленіемъ историческихъ событій, въ особенности же пониженіемъ мыслителей въ новомъ обществѣ временъ діадоховъ.

Философія отдѣлилась отъ науки, которая именно въ третьемъ вѣкѣ обратилась къ спеціальнымъ изслѣдованіямъ, и это имѣло слѣдствіемъ пониженіе научности въ тѣхъ областяхъ, которыя не вошли въ сферу работъ спеціалистовъ. Мѣстная политическая жизнь угасала, приливая къ нѣсколькимъ господствующимъ центрамъ, или, вѣрнѣе, группируясь около нѣсколькихъ господствующихъ личностей. Соціологическія теоріи становились болтовнею. Мыслители были не нужны. Между тѣмъ стремленіе къ выдѣленію наиболѣе развитыхъ людей изъ общества усиливалось, а господство полуварварскихъ государей надъ обширными территоріями перемѣшивало цивилизованные классы съ тѣми, которые оставались при доисторическихъ взглядахъ на вещи. Понятно, что мыслители, поставленные среди этихъ общественныхъ волнъ, подчиненныхъ чисто элементарнымъ стремленіямъ, не могли уже думать о дѣйствіи на общество, имъ приходилось лишь отстаивать себя, какъ развитую личность, отъ наплыва понижающихъ вліяній. Условія среды вызывали односторонность идеаловъ, и по тому самому вопросъ моралистовъ съуживался. Вся сущность нравственности разныхъ школъ концентрировалась около задачи: какъ слѣдуетъ *мыслить* развитому человѣку, чтобы поддержать свое достоинство среди понижающаго вліянія среды? Когда же переходили къ задачамъ: какъ слѣдуетъ *дѣйствовать* на другихъ? какой строй общества справедливѣйшій? какъ его осуществить?—то сознаніе безсилія развитыхъ единицъ въ совершающемся процессѣ исторіи приводило къ рѣшеніямъ извращеннымъ или идеалистическимъ. Идеалъ дѣятельности обращался въ идеалъ отчужденія отъ общества. Требованія справедливѣйшаго строя приводили къ сказаннымъ утопіямъ или къ идеямъ,

осуществленіе которыхъ лежало далеко за предѣлами возможнаго не только для античнаго, но и для современнаго общества. Когда же являлся практическій вопросъ объ общественной задачѣ въ данномъ случаѣ, то школы не давали никакого отвѣта и мыслители становились въ ряды существующихъ политическихъ партій, бившихся изъ-за рутинныхъ общественныхъ и государственныхъ началъ.

Укажу на нѣкоторыя особенности четырехъ школъ, которыя приходится здѣсь разсматривать. Въ киринейской школѣ встрѣчаемъ между замѣчательными учителями женщину (Аретэ, дочь Аристиппа старшаго и мать Аристиппа младшаго), не гетеру, а семьянинку, что показываетъ на измѣненіе въ нѣкоторыхъ случаяхъ основныхъ обычныхъ взглядовъ греческаго общества. Наслажденіе ставили киринейцы прямо цѣлію жизни, объясняя его, какъ не порывистое, но плавное движеніе, но Аристиппъ старшій требовалъ, чтобы философъ господствовалъ надъ наслажденіемъ, слѣдовательно, другими словами, требовалъ критики и рѣшимости не подчиняться всякому влеченію. Ѳеодоръ атеистъ ставилъ цѣлью жизни *прочное* наслажденіе, слѣдовательно и тутъ требованіе критики было заявлено. Почти на той же точкѣ зрѣнія находимъ и столь порицаемыхъ эпикурейцевъ. Правда, что они источникомъ дѣйствія ставили прямо чувства наслажденія и страданія, а блаженство признавали высшимъ благомъ. Правда и то, что они, отступая отъ мнѣнія Аристотеля, поставили страданіе въ уровень съ наслажденіемъ развитія, но и они вносили критику мысли въ свою этику и очень вѣрно замѣтили, что наслажденія и страданія психическія по продолжительности и по вліянію превосходятъ наслажденія и страданія чувственныя. Они, впервые, стали явно на утилитарную точку зрѣнія и высказали знаменитый канонъ, который приведенъ мною во второй главѣ. Добродѣтель, поэтому, получается въ эпикуреизмѣ, какъ вѣрный разсчетъ; общество связано разсчетомъ пользы и, какъ наилучшій разсчетъ, добродѣтель есть и вѣрнѣйшій путь къ блаженству.

Поэтому ясно, что практическая мудрость φρόνησις есть высшая философія и источникъ всѣхъ добродѣтелей.

Въ противоположномъ лагерѣ, повидимому, обратили особенное вниманіе на процессъ образованія *убѣжденія*. Это можно заключить изъ того, что Антисѳенъ, глава циниковъ, противопоставлялъ требованіямъ положительнаго закона требованія добродѣтели. Точно также существуетъ извѣстіе (правда весьма позднее), сохраненное у Стобея (V в.), что Зенонъ, глава стоиковъ, ставилъ нравственною цѣлью согласіе съ самимъ собою, иначе говоря — личное убѣжденіе. Это извѣстіе, кажется, отвергать безусловно не слѣдовало бы, такъ-какъ и впослѣдствіи мы имѣемъ свидѣтельство, что стоики признавали всякое дѣло само по себѣ не заслуживающимъ хвалы или порицанія, но придавали значеніе убѣжденію, съ которымъ дѣло совершено. Впрочемъ, они, повидимому, постоянно брали въ соображеніе и другой элементъ этики, критику убѣжденія, да едва-ли и возможно было упустить его изъ виду послѣ трудовъ Платона и Аристотеля. Формулировали это стоики, какъ согласіе человѣческой воли съ законами природы, какъ единство человѣческой и общей природы, наконецъ, какъ согласіе человѣческой воли съ волей божественной (ихъ богъ былъ — природа, сама себя сознающая); впрочемъ, въ основѣ ихъ ученія лежало убѣжденіе, что добродѣтель человѣка зависитъ отъ него самаго, а не отъ боговъ, точно также какъ, въ спорѣ съ эпикурейцами, они съ особою старательностію выставляли положеніе, что добродѣтель въ стоическомъ ученіи обязательна помимо своей привлекательности, что ея привлекательность опирается на ея обязательность, а не наоборотъ. «Основная мысль этой философіи самообладанія,—говоритъ Лекки (I, 200)—была—достоинство личности. Не только дозволительна была въ стоицизмѣ, но руководящимъ дѣятелемъ становилась гордость, обращенная внутрь себя и ищущая собственной похвалы, въ отличіе отъ тщеславія, обращеннаго внѣ себя и располагающаго свои поступки собразно съ мнѣніемъ другихъ людей».

Особенно важный элементъ во всѣхъ этихъ школахъ составляла мысль о смерти. Именно эта сторона ихъ поразительно свидѣтельствуетъ о происхожденіи всѣхъ ученій, о которыхъ идетъ рѣчь, въ такое время, когда *жизненные* интересы для людей мысли почти не существовали, и вся сила практическаго мышленія направлялась на то, чтобы удержать лучшіе умы отъ отчаянія при сознаніи ихъ безсилія среди бѣдствій и несправедливостей, ихъ окружавшихъ. Въ письмѣ Эпикура къ Менекею, которое приводитъ Діогенъ Лаэрцій, прямо высказано, что философія должна прогонять боязнь, и эта мысль очевидно лежала въ основѣ разсужденій о смерти всѣхъ мыслителей этого времени. Мысль, вложенная Платономъ, въ Федонѣ, въ уста Сократу: смерть или уничтожаетъ жизнь, или освобождаетъ ее отъ рабства тѣла—была развита всевозможными способами въ послѣдующихъ школахъ. Преимущественно же боролись мыслители противъ мысли, что смерть есть наказаніе. Въ этомъ случаѣ греческая философія временъ діадоховъ и римскаго владычества до неоплатонизма смѣло взялась за одну изъ труднѣйшихъ и важнѣйшихъ задачъ практической мысли и выполнила ее по возможности совершенно: я говорю о задачѣ примиренія мысли человѣка, ищущей всюду разумности и цѣлесообразности, съ необходимымъ явленіемъ смерти, которое, какъ и все въ природѣ, можетъ, для раціональнаго мышленія, быть внесено въ процессъ причины и слѣдствія, но разумности не представляетъ. Примиреніе путемъ фантастической разумности влечетъ за собою, какъ все фантастичное, извращеніе мысли и пониженіе личнаго достоинства, но греческіе мыслители не пошли этимъ путемъ, а приложили къ понятію о смерти раціональный анализъ. Конечно, всего раціональнѣе оставался всегда путь Спинозы, который говорилъ (Этика, IV, 67): «истинная забота мудреца не о томъ, какъ умереть, а о томъ, какъ жить... мудрецъ всего менѣе будетъ думать о смерти». Но здоровая мысль Спинозы имѣла подъ собою, какъ подкладку, общество Европы

XVII вѣка, которое, при всѣхъ своихъ недостаткахъ, все-таки способно было предложить мыслящимъ людямъ жизненные вопросы; мысль во времена Спинозы чувствовала себя свѣжею, молодою и смотрѣла на будущее съ надеждою; именно все это отсутствовало въ греческой мысли времени діадоховъ, и отсюда болѣзненная ея забота о смерти.

Обыкновенно говорятъ о стоическихъ размышленіяхъ о смерти, потому что ихъ осталось всего болѣе, но при этомъ забываютъ, что первая школа ихъ противниковъ, киринейцы, представляютъ и самаго замѣчательнаго *проповѣдника смерти* Гегезія; этотъ защитникъ наслажденія, какъ единственной основы нравственности, пошелъ въ изгнаніе за краснорѣчивую проповѣдь о смерти, которая повела къ эпидеміи самоубійства. Эпикуръ писалъ: «Пріучайся смотрѣть на смерть, какъ на нѣчто безразличное. Все добро и зло—въ чувствѣ, смерть же—отсутствіе чувства». Онъ совѣтовалъ людямъ взвѣшивать надлежащимъ образомъ, что для нихъ лучше: «чтобы смерть къ нимъ пришла, или чтобы они сами пошли къ смерти». Въ школѣ стоиковъ представленіе о замогильной жизни было различно: одни вѣрили въ существованіе души отдѣльно отъ тѣла или въ другихъ тѣлахъ, и даже склонялись къ демонологіи, другіе (какъ Папэтій) отвергали замогильную жизнь. Это былъ, повидимому, вопросъ, чуждый основамъ школы и допускавшій крайнее разнообразіе мнѣній; но въ одномъ практическомъ результатѣ сходились всѣ стоики, что представленіе о замогильномъ существованіи не должно имѣть нисколько вліянія на земную нашу дѣятельность. «Эти люди—говоритъ Лекки (I, 191)—были не страстные фанатики, воспламененные надеждою на будущее возвеличеніе. Это были люди, которые рѣшительно устраняли изъ побужденій къ дѣятельности вѣру въ безсмертіе души». Тѣмъ не менѣе они ставили одною изъ главныхъ цѣлей философіи приготовленіе къ смерти и защищали мысль, что человѣкъ имѣетъ полное право располагать свою жизнью.

Точно такъ же встрѣчаемъ и въ другихъ школахъ мысль стоиковъ, что бояться боговъ не слѣдуетъ. Перипатетики, послѣдователи Аристотеля, отличались равнодушіемъ къ религіи; они не оспаривали народныхъ вѣрованій, но оставляли ихъ за предѣлами философскаго мышленія, которому искали преимущественно научныхъ основъ. Киринейская школа выставила Евгемера, имя котораго обозначило цѣлую традицію истолкованія миѳовъ событіями человѣческой исторіи. Преданіе сохранило нѣсколько изреченій Антисѳена и Діогена Синонскаго, доказывающихъ невѣріе циниковъ въ отношеніи народныхъ вѣрованій. Эпикурейцы были самыми рѣшительными противниками всякаго внесенія внѣміровыхъ соображеній въ философію. Они допускали существованіе боговъ, но совершенно устраняли ихъ отъ всякаго участія въ земныхъ дѣлахъ, смѣялись надъ народными представленіями о божествахъ, какъ надъ представленіями измѣнчивыми и сказочными, требовали знанія, совершенно устраняющаго всякое миѳическое представленіе, хотя упадокъ научной мысли выражался среди ихъ тѣмъ, что они ограничивали научныя изслѣдованія элементарными свѣдѣніями, достаточными для уничтоженія предразсудковъ. Скептики признавали наши способности совершенно недостаточными для полученія какихъ-либо знаній, тѣмъ болѣе обо всемъ, что относится къ богамъ. Стоики въ этомъ случаѣ стали на точку зрѣнія неопредѣленную, которую скорѣе можно назвать примирительною. Они много толковали о богахъ и даже видѣли добродѣтель въ благочестіи; но боги ихъ сливались съ природою, какъ неопредѣленное сознаніе цѣлаго. Въ противоположность евгемеризму, они послѣдовательно провели въ миѳологіи истолкованіе миѳовъ, какъ аллегорію физическихъ явленій. Стоики находили ненужнымъ участіе въ общественномъ культѣ, считали совершенно безразличными дѣйствія, которыя были запрещены гражданами и религіознымъ обычаемъ, но, въ то же время, весьма охотно напоминали объ уваженіи къ богамъ, приписывали своему богу—вселенной

нравственныя качества, и болѣе всякой другой школы толковали о провидѣніи, руководящемъ судьбы личностей и общества, распредѣляющемъ земныя блага. Я уже говорилъ выше, что нѣкоторые стоики называли добродѣтелью согласіе человѣческой воли съ волею божественною. Стоики же учили тщательному самоизслѣдованію, чтобы открыть свои тайныя склонности.

Мы видѣли, что всѣ разсматриваемыя школы прямо и косвенно ставили для этики требованіе критики, но, рядомъ съ этимъ, нельзя не признать во всѣхъ ихъ не только пониженіе научнаго пониманія, сравнительно съ аристотелемъ, но даже прямую оппозицію болѣе строгимъ и точнымъ изслѣдованіямъ, которыя именно въ началѣ періода діадоховъ поставили такъ высоко греческую мысль. Наука отмежевывала себѣ область внѣ философіи. Философы, вмѣсто того, чтобы овладѣть этою областью и стать выше спеціалистовъ геометріи, астрономіи, механики, физіологіи, по обширности своего міросозерцанія, отнеслись къ нимъ враждебно, позволили имъ стать выше себя и вышли изъ пути прогресса. Уже циники придавали Сократовскому отожествленію истины и добра смыслъ, принижающій знаніе. Для Платона познаніе истины влекло за собою неизбѣжно добро. Для циниковъ знаніе, достаточное для добродѣтели, было уже достаточное знаніе. По другимъ свидѣтельствамъ, они прямо утверждали, что добродѣтель заключается въ дѣйствіи и не нуждается въ очень большомъ знаніи. Я уже говорилъ, что эпикурейцы становились въ опозицію съ спеціалистами науки, смотря на знаніе лишь какъ на элементарное орудіе для уничтоженія предразсудковъ. Они возставали противъ астрономическихъ изслѣдованій, которыя въ это время прославляли Евклида, Аполлонія, Аристарха, Гиппарха, и эта нелѣпая оппозиція привела ихъ къ утвержденію, что тѣла небесныя имѣютъ лишь ту величину, въ которой мы ихъ видимъ. Точно также въ логикѣ эпикурейцы ограничивались самыми элементарными соображеніями. Въ этомъ отношеніи стоиковъ, съ перваго

взгляда, можно было бы поставить выше, по тому значенію, которое они придавали физикѣ (космологіи и теологіи) но, хотя и безспорно, что они гораздо болѣе обращали вниманіе на изслѣдованіе природы, чѣмъ ихъ противники (прямо противоположно мнѣнію, высказанному Лекки I, 203), но легко замѣтить, что они не основывали философію на наукѣ, а, рядомъ съ точною наукою, хотѣли построить другую, метафизическую науку, въ родѣ того, какъ шеллингисты мечтали о натуральной философіи, независимой отъ эмпирическаго знанія. Отношеніе стоицизма къ наукѣ достаточно ясно изъ того, что изъ рядовъ стоиковъ вышелъ знаменитый обвинитель Аристарха Самосскаго въ безбожіи, за то, что у Аристарха земля стала двигаться около солнца.

Точно такое же сходство встрѣчаемъ мы между всѣми разсматриваемыми школами въ отношеніи соціологическихъ мнѣній. Разрушеніе гражданственности прежняго времени подъ ударами завоевателей привело ихъ всѣхъ къ отрицанію обычая, узкаго патріотизма и къ выработкѣ понятія о единствѣ человѣчества. Я показалъ, что всѣ эти начала высказывались болѣе или менѣе опредѣленно, но теперь они устанавливаются прочнѣе и, опираясь на всемірное гражданство—идею, остающуюся и до сихъ поръ лишь теоретическою—мыслители считаютъ себя вправѣ отвернуться отъ дѣйствительныхъ бѣдствій, ихъ окружающихъ. Аристиппъ уже объявляетъ себя чужимъ въ своемъ отечествѣ, говоритъ противъ патріотическаго самоотверженія, какъ противъ «отреченія отъ мудрости въ пользу дураковъ». Позднѣйшіе киринейцы говорили, впрочемъ, о патріотизмѣ, какъ объ одномъ изъ наслажденій. Антисѳенъ смѣялся надъ патріотизмомъ аѳинянъ и утверждалъ, что мудрецъ руководится не законами, а добродѣтелью. Діогенъ Синопскій объявлялъ себя гражданиномъ міра, отрицалъ всѣ обычаи, семейныя связи, связь съ родиною. Циникамъ приписывали проповѣдь мира, сравненіе завоевателей съ чумою. Эпикуръ ставилъ блаженство въ спокойствіи духа,

невозмущаемомъ страданіями, и, для сохраненія этого душевнаго спокойствія, совѣтовалъ воздерживаться отъ жизни семейной и отъ участія въ жизни гражданской. Зенонъ дошелъ до идеи республики человѣческаго рода, въ которой раздѣленіе людей по національностямъ, по нравамъ, по обычаямъ не существуетъ. Люди должны жить подъ одними законами, «какъ стадо, пасущееся на общемъ пастбищѣ», по выраженію Плутарха. Хризиппъ требовалъ отъ мудреца участія въ гражданской жизни, но характеристична оговорка, встрѣчаемая у Стобея, что мудрецъ тѣмъ болѣе принимаетъ участія въ государственныхъ дѣлахъ, чѣмъ ближе это государство подходитъ къ идеальному, т.-е. другими словами чѣмъ менѣе нужна дѣятельность развитаго человѣка для исправленія недостатковъ общественнаго строя. Въ дѣйствительности стоики очень мало слѣдовали правилу Хризиппа, и Плутархъ могъ сказать о нихъ: «они провели свою жизнь, какъ бы усыпленные снотворнымъ напиткомъ среди книгъ, преній и ученыхъ прогулокъ. Зенонъ, Хризиппъ, Клеантъ, Антипатеръ даже оставили отечество не потому, чтобы они имѣли причину быть недовольными имъ, но для того, чтобы предаться досугу и одинокому размышленію». «Среди слѣпой толпы—говоритъ Жанэ (I, 183) — мудрецъ создавалъ себѣ одинокій міръ, гдѣ онъ жилъ безъ волненій, безъ нѣжныхъ чувствъ, безъ надеждъ на будущее, но въ спокойствіи духа, готоваго примириться съ всякою судьбою, лишь бы не пасть въ собственныхъ глазахъ». Для достиженія этого уродливаго идеала мудрости, пришлось внести въ ученіе стоиковъ равнодушіе къ общественнымъ бѣдствіямъ. Войны, голодъ, всевозможныя несчастія, по этому ученію, не должны трогать мудреца: зло необходимо; оно и не должно исчезнуть изъ міра; мудрецу чуждо сожалѣніе и сочувствіе. Отрицая аскетически существованіе всякаго зла кромѣ внутренняго разлада въ человѣкѣ, стоики отнимали у себя всякую обязанность бороться съ внѣшнимъ зломъ, съ несправедливымъ общественнымъ строемъ, обязанность, безъ которой

справедливость неосуществима. Объявляя, что всѣ аффекты неправильны и вредны, стоики переходили за предѣлы возможнаго и создавали идеалъ уродливый и неосуществимый. Онъ, какъ я полагалъ, лежалъ въ сущности всѣхъ спорящихъ школъ этого времени, потому что обусловливался самымъ положеніемъ общества, но стоики съ большею рѣшимостью стремились къ его осуществленію, хотя ихъ ученіе заключало его требованія съ меньшею опредѣленностью, чѣмъ другія, а Хризиппъ, какъ я говорилъ, даже ставилъ совсѣмъ иное требованіе. Мысль о равноправности людей сама собою вырабатывалась въ этой полемикѣ, гдѣ достоинство человѣка оказывалось вовсе не тожественнымъ достоинству гражданина: иноземецъ, варваръ, вольноотпущенникъ, рабъ могъ быть человѣкомъ, а гражданинъ могъ не быть имъ. Истинный гражданинъ лишь тотъ, кто мудръ, а стоическая мудрость оставалась независима отъ соціальнаго положенія. Политическіе перевороты смѣшивали состоянія, потрясали экономическія основы жизни и въ рядахъ стоиковъ явились съ самаго начала весьма многія лица изъ низшихъ классовъ общества; какъ объ Эпикурѣ есть свѣдѣнія, что онъ допускалъ рабовъ въ среду своихъ учениковъ, такъ о Клеантѣ извѣстно, что онъ занимался механическимъ трудомъ. Стоики не возставали практически противу рабства (это было бы противно ихъ идеалу спокойствія мудреца), но уже законъ отрицалъ право рабства теоретически, и современникъ Александра, комикъ Филемонъ, провозгласилъ на сценѣ, что рабство есть не дѣло природы, а дѣло случая. Замѣчу, что и въ школѣ платониковъ, по свидѣтельству Цицерона, установилась идея о связи всего человѣчества между собою, и въ самую жизнь проникли болѣе здравыя понятія объ отношеніяхъ людей даже во время войнъ, какъ видно изъ дѣйствій нѣкоторыхъ діадоховъ: Птоломей, возвращая Дмитрію Поліоркету его частное имущество во время войны, объявилъ ему, что они спорятъ о власти и о славѣ, а не о чемъ другомъ; самъ Дмитрій высказалъ не разъ

относительно враговъ, въ особенности относительно Аѳинъ, что ему чуждо наслажденіе ненужнымъ мщеніемъ и что онъ, послѣ побѣды, постоянно имѣлъ въ виду великую цѣль примиренія побѣжденныхъ, а не раздраженіе ихъ притѣсненіями.

Такимъ образомъ критическій процессъ греческой мысли совершалъ свое дѣло даже и при крайне неблагопріятныхъ обстоятельствахъ временъ діадоховъ. Эта среда вызывала укрѣпленіе уродливыхъ идеаловъ мудреца, чуждаго всему мірскому, безучастнаго къ бѣдствіямъ братьевъ, и закрывала передъ глазами мыслителей реальныя бѣдствія общества, ихъ окружавшаго, фантастическою картиною республики человѣческаго рода, гдѣ царствуетъ мудрость, равенство и спокойствіе. Эта забава недоступнымъ идеаломъ, конечно, должна была отнять—и дѣйствительно отнимала—у общества много живыхъ силъ, но вмѣстѣ съ тѣмъ процессъ неумолимой критики подрывалъ обычаи, тяготѣвшіе надъ обществомъ, подрывалъ вѣрованія, стѣснявшія развитіе, позволялъ смотрѣть на членовъ различныхъ слоевъ общества болѣе справедливо и вносилъ нѣсколько болѣе человѣчности въ столкновеніяхъ между людьми, считавшими себя развитыми. Мы видимъ даже въ одной школѣ попытку *дѣятельнаго* вліянія на общество путемъ проповѣди, хотя не имѣемъ никакихъ свѣдѣній объ успѣхѣ этой попытки. Она встрѣчается именно въ школѣ киниковъ, этихъ «нищенствующихъ монаховъ» древности, по выраженію, уже не разъ употребленному новыми писателями. Киникъ—говоритъ Эпиктетъ—есть какъ бы посланникъ Зевса, которому поручено разсмотрѣть дѣла человѣческія; онъ поучаетъ, что добро и что зло, что слѣдуетъ искать людямъ и чего избѣгать; поднявъ руки, какъ трагическій актеръ, онъ напоминаетъ людямъ ихъ добродѣтели, ихъ пороки; онъ—наставникъ, медикъ человѣчества. «Его жизнь должна быть посвящена проповѣди. Чуждый семьѣ, чуждый всѣмъ удобствамъ жизни, онъ долженъ быть доволенъ тѣмъ, что имѣетъ, и слѣдовать лишь внутреннему

призванію». «Онъ долженъ—говоритъ Лекки (I, 328)—остановить богача на рынкѣ и проповѣдывать народу на большой дорогѣ. Для него не должно существовать ни почтенія, ни боязни. Всѣ мужчины дня него должны быть—сыновьями, всѣ женщины—дочерьми. Среди насмѣшливой толпы онъ долженъ быть спокоенъ, какъ камень. Дурное обращеніе, изгнаніе, смерть не должны имѣть для него ужаса, потому что жизненная дисциплина должна освободить его отъ всѣхъ земныхъ связей, и если его бьютъ, то (по словамъ Эпиктета) онъ долженъ любить того, кто его бьетъ, такъ какъ онъ въ то же время отецъ и братъ всѣхъ людей». Замѣчательно, что съ заявленіемъ обязанности самоотверженной проповѣди мы встрѣчаемъ сейчасъ и ошибочный взглядъ на существованіе аффективныхъ обязательствъ. Мало того, мы немедленно встрѣчаемъ крайнее представленіе аскетизма, что подвижничество, отрицаніе влеченій, есть само по себѣ добро, и мысль: наслажденіе есть зло, какъ бы выводится изъ того, что добродѣтель есть единственное благо. Эта же мысль приводитъ стоиковъ къ отверженію ступеней въ добродѣтели и порокѣ. Проповѣдники аскетическаго идеала стали въ то же время проповѣдниками застоя, возвращенія къ старому доброму времени, и въ то время какъ эпикуреизмъ, несмотря на свое воздержаніе отъ стоическихъ вопросовъ, общее всѣмъ современнымъ ему школамъ, выставилъ въ лицѣ Лукреція человѣчеству прогрессивную будущность, стоики, борясь противу обычая, искали идеалы въ прошедшемъ, утверждали неизбѣжность зла и непрерывное возвращеніе тѣхъ же явленій въ жизни міра и въ жизни человѣчества. Даже Лекки, сочувственно относящійся къ типу добродѣтели стоиковъ, долженъ былъ сознаться (I, 202), что они были непослѣдовательны съ собственнымъ требованіемъ жизни, согласной съ природою, и что ихъ ученіе получило неестественную и натянутую форму. Подобный аскетизмъ долженъ былъ здѣсь, какъ вездѣ, привести или къ психическому извращенію, или къ лицемѣрію. Уже Діогена ки-

ники называли сумасшедшимъ собратомъ. Представители стоицизма не разъ показали, что ихъ аскетическое ученіе могло быть согласимо съ самыми узкими и эгоистическими дѣйствіями.

Такимъ образомъ школы, развившіяся въ мірѣ эллинизма, послѣ Аристотеля оказываются по своей нравственной сущности вовсе не столь далекими одна отъ другой, какъ оно кажется съ перваго взгляда, и рѣзкое противоположеніе, которое видитъ въ нихъ Лекки, едва-ли оправдано. Неизмѣнные элементы этики и общее вліяніе среды выказалось на всѣхъ ихъ одинаково. Киринейцы и эпикурейцы болѣе обратили вниманіе на психологическій источникъ дѣятельности, киники и стоики—на убѣжденіе и на борьбу, которую приходится изъ-за него выдерживать. Тѣ и другіе требовали критики. Справедливѣйшій строй былъ одинаково цѣлью ихъ теоретическаго мышленія и одинаково всѣ видѣли его въ единствѣ человѣчества, въ равноправности людей, въ отрицаніи стѣснительныхъ для мысли обычаевъ и вѣрованій. Вліяніе среды одинаково привело всѣ школы къ критикѣ самой элементарной, не научной, и къ оппозиціи глубоко-научному мышленію. Оно одинаково привело ихъ къ отчужденію отъ практической дѣятельности, отъ реальной борьбы противу зла, къ уединенію въ области личнаго сознанія и къ уродливымъ идеаламъ человѣка, который хочетъ наслаждаться, когда страданія его окружаютъ, или человѣка, который отрицаетъ аффектъ и страданія, на зло ихъ реальности; наконецъ, къ невозможному идеалу мудреца, который мечтаетъ о личномъ развитіи, когда около него все унижается и онъ спокойно смотритъ на это униженіе. Раціональная этика не можетъ съ Лекки признать всѣ эти идеалы безразличными фактами естественной исторіи нравственности. Указывая на ихъ происхожденіе подъ вліяніемъ обстоятельствъ, она признаетъ ихъ неизбѣжно идеалами односторонними и уродливыми, полученными изъ патологическаго развитія несравненно болѣе здраваго идеала древнѣйшихъ греческихъ

мыслителей—цѣльнаго человѣческаго развитія. Успѣхъ односторонних школъ въ отношеніи теоретической критики и пониманія единства человѣчества есть прямое слѣдствіе предшествовавшей работы мысли, успѣхъ, облегченный политическими переворотами. Извращеніе и односторонность этихъ школъ суть прямо результатъ внѣшнихъ вліяній, и должны быть признаны регрессомъ. Пониженіе научной мысли внѣ спеціальныхъ сферъ и невозможность практическаго участія въ общественной жизни для развитыхъ людей составляли причины, которыя неизбѣжно должны были привести нравственную мысль эллинизма къ подобному регрессу. Въ различіи оттѣнковъ односторонних школъ выразилось не различіе нравственныхъ направленій, а только различіе темпераментовъ личностей, которое исчезаетъ при всестороннемъ и раціональномъ этическомъ развитіи, но сейчасъ же проявляется, когда научная критика понижается. Замѣчательно, что Лекки, который чуть ли не черезъ все сочиненіе проводитъ мысль о существенномъ противоположеніи типовъ эпикурейской и стоической добродѣтели, весьма мѣтко указалъ самъ на обстоятельство, сейчасъ мною упомянутое, именно на то, что ихъ разница въ темпераментахъ личностей. «Всегда существовали—пишетъ онъ (I, 180)—люди строгіе, прямые, владѣющіе собой и мужественные, руководимые чистымъ сознаніемъ обязанности, способные къ высшимъ усиліямъ самоотверженія, нѣсколько нетерпимые относительно чужихъ слабостей, нѣсколько жесткіе и чуждые симпатіи въ обычномъ общественномъ обиходѣ, но достигающіе героическаго величія, когда бури омрачаютъ ихъ путь, и болѣе способные отказаться отъ жизни, чѣмъ отъ дѣла, которое они считаютъ правдой. Точно также всегда существовали люди спокойнаго характера и дружелюбныхъ наклонностей, любезные, доброжелательные и услужливые, вѣрные друзья и снисходительные враги, внутренно эгоистичные, но всегда готовые, если возможно, согласить свое удобство съ удобствами другихъ людей. Неспособные къ какому-либо энтузіазму,

мистицизму, утопіямъ и предразсудкамъ, не особенно глубокіе по характеру или по способности къ самоотверженію, но очень расположенные къ доставленію удовольствія другимъ или къ полученію удовольствія отъ другихъ и приданію жизни спокойствія и гармоніи. Первые—по природѣ стоики, вторые—эпикурейцы». Это совершенно вѣрно и объясняетъ, почему, подъ вліяніемъ идеаловъ, которые можно назвать *идеалами темпераментными*, эпикурейцы, рядомъ съ теоріей спокойствія и эгоизма, развили теорію дружелюбія и доброжелательства; почему эпикуреецъ Менандръ проповѣдывалъ сближеніе съ иноземцами и варварами; между тѣмъ, какъ стоики рядомъ съ тою же теоріею эгоистическаго спокойствія среди бѣдствій развили нетерпимость, доведшую Клеанта до доноса на Аристарха Самосскаго. Но для раціональной этики различные темпераменты людей не могутъ быть нормою, такъ-какъ этика слѣдитъ за подчиненіемъ случайныхъ влеченій критикѣ разума, направленной къ истинѣ и справедливости, требованія которыхъ подавляютъ своею нравственной обязательностью проявленіе различія человѣческихъ темпераментовъ.

Таковъ былъ ходъ греческой мысли въ области этики до того момента, когда эта мысль хлынула въ Римъ, въ среду разсчетливыхъ, неувлекающихся пріобрѣтателей, принося всеобщее требованіе критики въ царство обычая; принося широкія задачи развитія людямъ, жившимъ въ сферѣ тѣсныхъ задачъ, ежедневныхъ столкновеній животныхъ интересовъ и легальнаго идолопоклонства. Какое дѣйствіе могло при этомъ произойти и какое произошло?

VI.

Дѣйствія греческой мысли на Римъ.

Я уже имѣлъ случай говорить о тѣхъ явленіяхъ, которыя неизбѣжно происходятъ въ обществѣ, чуждомъ развитія, если жизнь внесетъ въ него потокъ критической мысли.

Все отсутствіе человѣчности, которое скрывалось подъ узкими, но строго хранимыми формами, *должно* выказаться. Развивающееся начало мысли проявляется неизбѣжно, какъ начало разрушительное. Насмѣшка надъ старымъ вѣрованіемъ, надъ священнымъ обычаемъ соединяется со взрывомъ животныхъ побужденій, ничѣмъ болѣе не сдержанныхъ. Еще вчера эти животныя побужденія не были такъ замѣтны для поверхностнаго наблюдателя, потому что ихъ прикрывало отсутствіе мысли о возможности нарушить обычай, осмѣять преданіе. Теперь они рѣжутъ глаза своею дикостью и хоръ современниковъ или позднихъ цѣнителей вопитъ о развратѣ общества, о вредномъ дѣйствіи цивилизаціи, внесенной въ мирное благочестивое общество. Въ сущности это есть явленіе прогрессивное, потому что вся дрянь, прикрытая *почтеннымъ* обычаемъ и *священнымъ* преданіемъ, выходитъ наружу, какъ она есть, безъ всякихъ почтенныхъ и священныхъ украшеній, получаетъ возможность подпасть прямой критикѣ и замѣниться другимъ культурнымъ содержаніемъ. Съ другой стороны самая работа мысли надъ обычаемъ и преданіемъ развиваетъ ее независимо отъ грубыхъ проявленій животности въ обществѣ. Всякое *безсознательно-безнравственное* общество, когда вступаетъ въ періодъ развитія, неизбѣжно переживаетъ эпоху *сознательной* безнравственности, и раціональный историкъ этого пугаться не долженъ. Если мы встрѣчаемъ въ исторіи общество, которое, отъ прилива высшей цивилизаціи, выказываетъ очень скверныя свойства, то мы можемъ быть увѣрены, что всѣ эти скверныя свойства въ немъ были и прежде, но оставались менѣе замѣтны по меньшему развитію въ немъ мысли. Критика мысли, вызывающая это переходное состояніе, несетъ съ собою и лекарство ему; разрушивъ ложную обычную нравственность, она кладетъ основы нравственности болѣе истинной, болѣе сознательной.

Поэтому совершенно естественно, что Римъ, проникнутый безнравственнымъ поклоненіемъ буквѣ и обычаю

Римъ, сильный лишь своимъ лицемѣріемъ, при первомъ потрясеніи его обычныхъ формъ, выказалъ предъ исторіею всю свою животную сторону. Понизилась даже знаменитая его разсчетливость. Грабежъ міра республикою уже былъ его двигателемъ. Грабежъ міра личностями сталъ теперь его явною задачею, и результатомъ его была самая грубая животная роскошь немногихъ хищниковъ на счетъ всего остальнаго человѣчества. Если Плутархъ вѣрно приводитъ слова Помпея: «Римское государство имѣетъ своею границею право», то во всей римской исторіи, столь богатой лицемѣрными изреченіями, едва-ли можно найти изреченіе лицемѣрнѣе этого. Грубый солдатъ Марій, въ этомъ случаѣ, является намъ болѣе откровеннымъ, когда, по тому же Плутарху, онъ сказалъ Митридату: «Постарайся сдѣлаться сильнѣе римлянъ или исполняй безъ ропота, что они прикажутъ». Трактаты Рима были лишь средствомъ обмана и притѣсненія. Дружба Рима была лишь маскою порабощенія народовъ. Имена Верреса, Флокка, Гобинія, Роборія, Фонтея, Визона заклеймлены исторіей или потому, что эти почтенные оптиматы зашли уже очень далеко въ своихъ хищническихъ и тираническихъ подвигахъ, или, скорѣе, потому, что въ столкновеніи римскихъ партій тому или другому оратору оказалось выгоднымъ напасть на нихъ, но надо подумать, какую массу злодѣйствъ и грабежа скрываютъ отъ насъ безчисленные проконсулы, не выведенные на публичный судъ. «Всѣ провинціи стонутъ — говорилъ Цицеронъ — всѣ свободные народы ропщутъ, всѣ царства вопіютъ противъ нашихъ притѣсненій». Гдѣ богатство обнищавшихъ народовъ? Стоитъ ли спрашивать, когда предъ вами Аѳины, Пергамъ, Кизина, Милетъ, Хіосъ, Самосъ, вся Азія, Ахаія, Греція, Сицилія вмѣщены въ нѣсколькихъ увеселительныхъ виллахъ». Тацитъ влагаетъ въ уста Британца слѣдующее выраженіе о римлянахъ: «Грабители міра, они все разорили и имъ недостаетъ земли... востокъ и западъ не можетъ ихъ удовлетворить... грабить, умерщвлять, насило-

вать —вотъ что они ложно называютъ своимъ правленіемъ; для нихъ міръ—это пустыня, которую они за собою оставляютъ». И это не было риторическою фигурою. Саллюстій очень хладнокровно сознался: «единственная и старая причина, по которой римляне воевали со всѣми народами — это глубокое желаніе владычества и богатства». Петроній подтверждаетъ, что народы, имѣвшіе золото, были врагами римлянъ. Количество личнаго грабежа можетъ быть въ нѣкоторой степени измѣрено количествомъ *явнаго* грабежа тріумфаторовъ, которые гордились богатствомъ своей добычи предъ народомъ. Совѣтую читателю счесть массу богатствъ, фигурировавшихъ въ тріумфахъ, записанныхъ въ исторіи, перечень которой Лоранъ собралъ на трехъ небольшихъ страницахъ («Rome», 257 — 260: Le pillage du monde»). А рядомъ съ этимъ внѣшнимъ грабежемъ продажа внутренняя дошла до героическихъ размѣровъ и царь нумидійскій имѣлъ право назвать Римъ «продажнымъ городомъ».

Какъ ни печальна эта картина общественной болѣзни, но еще отвратительнѣе, имѣя ее въ виду, припоминать нѣкоторыя изреченія стихотворцевъ этого гнилаго Рима. Я говорю не о жалкихъ хвалителяхъ изъ-за куска хлѣба, которыхъ всегда много между авторами, обреченными забвенію. Я говорю о знаменитыхъ поэтахъ, имена которыхъ до сихъ поръ произносятся съ уваженіемъ историками литературы. «Ты, римлянинъ, помни, что твое искусство— управлять народомъ», восклицаетъ Виргилій. «Римъ, управляй міромъ, пишетъ Овидій. Господствуй гордою главою надъ всѣми народами, чтобы ни одинъ изъ нихъ не могъ возвыситься тебѣ до плеча». «Донесетъ онъ далеко до крайнихъ предѣловъ свое грозное имя, говоритъ Горацій... гдѣ бы ни были предѣлы міра, да коснется онъ ихъ своимъ оружіемъ». Именно у этихъ замѣчательныхъ поэтовъ отвратительно читать эту апотеозу грубой силѣ, когда они не видятъ, какъ грязно и гибельно для человѣчества господство Рима. Различіе идеаловъ разнаго времени и

ослѣпленіе античнымъ патріотизмомъ, синонимомъ хищничества и кровожадности, не могутъ служить здѣсь оправданіемъ. Въ эпоху Виргилія, Овидія и Горація, рядомъ съ ними, Римъ имѣлъ представителей несравненно высшей мысли, несравненно глубочайшаго пониманія соціологіи, и я скоро къ этому перейду. Названные мною поэты принадлежали къ наиболѣе цивилизованному кругу личностей, и они это доказали нѣкоторыми чертами своихъ произведеній. Тѣмъ безнравственнѣе восхваленіе грубаго идеала, когда *знаемъ* идеалъ высшій. «Московскія Вѣдомости» представляютъ позоръ современному русскому обществу, не потому, что ихъ редакторы слѣдуютъ звѣриному идеалу, а потому, что они могутъ дѣлать послѣ Грановскаго и Бѣлинскаго, въ томъ самомъ городѣ, гдѣ развились эти послѣдніе, и потому что общество, предъ которымъ стояли и стоятъ *лучшіе* идеалы, до сихъ поръ не съ достаточнымъ отвращеніемъ смотритъ на этихъ проповѣдниковъ животнаго начала. Римское общество временъ Августа переваривало всю безнравственность, которая накопилась въ немъ подъ кровомъ священныхъ преданій и обычаевъ въ давніе вѣка, слѣдовательно не мудрено, что мысли, высказанныя поэтами, были ему по сердцу. Обвиненіе можетъ падать лишь на личности поэтовъ, которые по своему развитію *могли* стоять за апоѳеозы хищничества.

Разложеніе политическаго строя этого «правителя народовъ», очень ясно выразилось въ безсиліи его справиться съ пиратами, грабившими моря и угрожавшими самому Риму прекращеніемъ подвозовъ. Старая разсчетливость полезнѣйшаго также стала безсильна, во время этого взрыва животныхъ страстей. Проскрипціи силы были вполнѣ неразсчетливымъ мщеніемъ врагамъ и, какъ всѣ политическія проскрипціи, не только не поддержали римской аристократіи, но ускорили ея паденіе. Даже Цезарь, наиболѣе разсчетливый изъ лицъ, споривших за право распоряжаться капиталами древняго міра, и тотъ совершенно спокойно сообщаетъ въ своихъ произведеніяхъ жестокости,

совершенныя имъ въ Галліи. Римляне дошли даже до дѣтскихъ побужденій: они въ Галліи воздвигли трофей для оскорбленія побѣжденнаго народа, по свидѣтельству Флора, чего никогда прежде не дѣлали. «Общество римское — пишетъ Лоранъ («Rome»), 240 и слѣд.) — было въ полномъ распаденіи. Междоусобныя войны разрушили всѣ связи, не только государственныя, но и естественныя. Имѣнія гражданъ подвергались вооруженнымъ нападеніямъ. Толпы рабовъ производили публично убійства. Рядъ уголовныхъ законовъ показываетъ глубину зла, противу котораго эти законы были направлены. Частныя ненависти присоединились къ бѣшенству партій, наполняли Римъ и Италію кровью и развалинами. Законы были безсильны; приговоръ суда былъ продаженъ. Все покупалось. Высшій классъ имѣлъ одну страсть — жадность къ пріобрѣтенію. Деньги господствовали въ частныхъ и общественныхъ дѣлахъ. Цицеронъ писалъ Аттику: «Катонъ даетъ мнѣніе, какъ бы въ республикѣ Платона, а мы—гразный осадокъ Ромула». Тяжело было положеніе общества, но подъ нимъ и внѣ его находился классъ, котораго положеніе было еще безотраднѣе: это были рабы. Разсчетливость древняго римлянина щадила ихъ; въ этотъ періодъ положеніе ихъ было тѣмъ хуже, что, послѣ разоренія провинцій, они стали очень дешевы. Вслѣдъ за возвращеніемъ Лукулла, рабъ продавался около рубля серебромъ, а вслѣдъ за усмиреніемъ Сардиніи, дешевизна рабовъ вошла въ поговорку. Къ тому же жестокость становилась удовольствіемъ для посѣтителей цирка, а на пустынныхъ пастбищахъ рабамъ предоставлялось умирать съ голоду или грабить.

Но болѣзнь римскаго общества должна была имѣть еще болѣе яркихъ представителей. Борьба за мѣсто атамана въ шайкѣ разбойниковъ благополучно пришла къ концу. Свѣтоній и Тацитъ оставили намъ прекрасныя психіатрическія монографіи о томъ, какихъ людей можетъ породить общество, которое долго держалось лишь колдовствомъ, буквою формулы и механизмомъ обычая безо всякаго чело-

вѣчнаго начала, когда вся внутренняя жизнь этого общества выйдетъ наружу при удобныхъ обстоятельствахъ. Цезарей собственно винить нельзя, какъ нельзя винить больнаго, котораго выработала губительная среда. И ихъ выработали почтенные патриціи Рима. Человѣкъ—животное, поставленный неограниченнымъ владыкою, общества, *долженъ* былъ сдѣлаться Тиберіемъ, Каллигулою, Нероном. Онъ *долженъ* быть сказать себѣ: «мои предшественники не знали всего, что для нихъ возможно». А вмѣстѣ съ тѣмъ и общество, потерявъ *единственное* свое благо: *форму* свободнаго обсужденія дѣлъ равноправными личностями, *должно* было выказать еще болѣе болѣзненныя явленія. Лекки говоритъ о деспотизмѣ (II, 276): «Когда онъ введенъ въ цивилизованное общество, онъ получаетъ характеръ болѣзни и при томъ болѣзни, которая, если ея не прекратите, имѣетъ постоянное стремленіе распространяться. Когда свободные народы отказываются отъ своей политической дѣятельности, они постепенно теряютъ и способность къ свободѣ и желаніе ея. Политическій талантъ и честолюбіе, лишенные сферы дѣйствія, непрерывно падаютъ, а рабскія, разслабляющія, порочныя привычки въ той же мѣрѣ растутъ. Народы суть органическія существа, подверженныя органическому процессу развитія или разрушенія, и если въ нихъ не проявляется прогрессъ свободы, то они обыкновенно выказываютъ прогрессъ рабства». Цезари захватили въ свои руки всю законодательную власть. Сенека уже пишетъ о государѣ: (De Clement. I): «Онъ избранный изъ смертныхъ, чтобы замѣстить на землѣ боговъ въ ихъ дѣятельности. Онъ, среди народовъ, судья жизни и смерти. Судьба и положеніе всякаго въ его рукахъ. Всѣ части міра процвѣтаютъ лишь по его волѣ и по его милости». Къ нему отнесли законъ объ оскорбленіи величества народа римскаго и легіоны доносчиковъ явились для его охраненія. «Императору стоило сдѣлать знакъ — говоритъ Литтрэ («Etudes sur les barbares et le moyen âge», 46)—сейчасъ

доносчики приходили въ движеніе, сенатъ осуждалъ на смерть, офицеры войска, центуріоны и даже трибуны, шли обезпечить исполненіе казни, присутствовали при смерти и докладывали о кончинѣ осужденнаго, послѣдовавшей отъ яда, кинжала или открытія артерій. Еслибы существовало средство противиться подобнымъ приказаніямъ, то дѣла имперіи пошли бы иначе и, конечно, ея судьба была бы иная». Неизбѣжное слѣдствіе подобнаго диспотизма было, конечно, приближеніе къ императорамъ интригановъ, облеченныхъ огромною властью, то подъ скромнымъ названіемъ вольноотпущенниковъ, то подъ стариннымъ титуломъ преторовъ.

Если съ одной стороны римское общество было отдано на произволъ полоумнымъ цезарямъ и ихъ приближеннымъ, то съ другой стороны его подмывала растущая волна рабовъ и вольноотпущенниковъ. Плиній говоритъ о легіонахъ рабовъ, Сенека о цѣлыхъ народахъ рабовъ, принадлежавшихъ одному человѣку. Такъ же выражался Тиберій (по Тациту) въ рѣчи, обращенной къ сенату. Свободное населеніе исчезало изъ обширныхъ владѣній богачей, вытѣсняемое рабами-пастухами. Въ самомъ Римѣ ихъ было такъ много, что имъ не рѣшились дать отличительнаго платья, чтобы они не сознали своей силы. Во время Тацита вольноотпущенники наполняли трибы, декуріи, когорты; многіе всадники и сенаторы происходили отъ вольноотпущенниковъ. Нибуръ замѣтилъ, что девять десятыхъ римскихъ памятниковъ принадлежатъ вольноотпущенникамъ. Рабы развращали своихъ повелителей и возможностью жестокости и возможностью роскоши и возможностью не сдержанныхъ чувственныхъ наслажденій. Бои гладіаторовъ усиливали животныя склонности. Росла чудовищная чувственность оргій богачей.

Прилѝчныя матроны Рима жаждали своей доли въ этихъ оргіяхъ, гонялись за ласками гладіаторовъ, выдумывали муки невольницамъ и вызывали законы, которые не дозволяли имъ записываться въ число публичныхъ женщинъ.

Бои гладіаторовъ были уже столь обычною забавою, что Титъ — добродѣтельный Титъ — шутилъ съ публикою во время этого кроваваго зрѣлища.

При подобномъ положеніи дѣлъ возможно ли было имперіи поддержать государственный строй древняго Рима въ новой формѣ? Квинтиліанъ хвалилъ подчиненіе міра одному человѣку, какъ подобію Юпитера, Овидій писалъ, что Римская Имперія кончается тамъ, гдѣ кончается міръ, что государство Августа обнимаетъ землю и моря. На престолѣ цезарей были не все полоумные. Тамъ являлись и личности замѣчательнаго ума, возвышеннаго характера. При той безграничной власти, которая была въ ихъ рукахъ, что они сдѣлали? что могли они сдѣлать?

Отсутствіе искренности въ мысли, въ чувствахъ и въ дѣйствіяхъ было основнымъ порокомъ древней римской республики. Оно погубило ее, когда ея граждане взглянули съ презрѣніемъ на фикціи, которыми она была связана. Отсутствіе искренности погубило и новый общественный строй. Древній Римъ разлѣзся, разложился; ни одного начала временъ Аппіевъ и Фабіевъ не оставалось въ цѣлости при Августѣ, но владыка міра захотѣлъ сохранить *фикцію* древняго Рима, и лучшіе изъ императоровъ именно съ особеннымъ стараніемъ поддерживали эту *фикцію*. Октавіанъ Августъ показалъ примѣръ тому, и новое общество оперлось на ложь. Слѣдствія были неизбѣжны.

Тщетно Октавіанъ, стянувъ, подъ фикціею республиканскихъ должностей, всю власть въ свои руки, хотѣлъ остановить грабежъ провинцій, ввести законность всюду, даровать миръ имперіи. Тщетно стремленіе къ миру извнѣ и къ возвышенію благоденствія внутри сдѣлалось искреннею мыслію множества всемогущихъ императоровъ. *Неизбѣжно* удары самодержавной власти падали на всѣ лучшія головы древняго общества, потому что эти люди *неизбѣжно* были въ оппозиціи; и всемогущіе цезари не имѣли около себя людей, достойныхъ довѣрія для веденія дѣлъ громадной имперіи. *Неизбѣжно* Августъ долженъ былъ прощать

грабителя Лицинія, Тиберій долженъ былъ возвышать Сеяна; вольноотпущенники грабили, правители провинцій грабили, народъ надо было кормить и забавлять празднествами, преторіанцамъ надо было платить, дворъ надо было поддерживать, и къ грабежу присоединилось огромное давленіе государственнаго фиска. *Неизбѣжно* падала ниже нравственная энергія гражданъ за неимѣніемъ надлежащаго поля дѣйствія, исчезалъ римскій патріотизмъ, какъ долженъ исчезнуть государственный патріотизмъ во всякой монархіи, гдѣ политическая жизнь не существуетъ для частныхъ лицъ. *Неизбѣжно* соціальный вопросъ становился все страшнѣе, такъ-какъ наслажденіе богатствомъ остается единственнымъ наслажденіемъ тамъ, гдѣ нѣтъ политической жизни, и рои доносчиковъ стерегутъ каждое слово; никакое правительство неспособно предохранить народъ отъ обѣдненія и отъ гибели; это возможно лишь дѣятельностію самаго народа.

Эдикты слѣдовали за эдиктами; но страшное бѣдствіе шло отъ центра имперіи къ ея границамъ—обезлюденье. Италія была центромъ міра, главою его, а Италія представляла пустыню, гдѣ на огромныхъ владѣніяхъ богачей паслись стада подъ надзоромъ нѣсколькихъ рабовъ. Страбонъ и Плутархъ указываютъ, что обезлюденье распространилось на Грецію и на Африку. Около большихъ провинціальныхъ центровъ торговыхъ городовъ, за роскошными виллами богачей, начинались пустыни. Населеніе самыхъ городовъ стало уменьшаться. Свободное населеніе исчезало. Древній римскій плебсъ, опора государства, вымеръ, когда замолкли на форумѣ развивавшіе его голоса политическихъ ораторовъ. Онъ обратился, по выраженію де-Броньи (L'Eglise et l'Empire romain au IV siècle), «въ жестокаго и чувственнаго звѣря, единственной забавой котораго были—пища и зрѣлища». Съ исчезновеніемъ римскаго плебса и свободнаго населенія въ имперіи оказалось, что некому защищать государство, раскинувшееся на 100,000 кв. миль. Итальянцевъ не хватило скоро не только

на всѣ легіоны, но даже на преторіанскую гвардію. Народы, истощенные императорскимъ фискомъ, должны были оборонять имперію, которая, по словамъ Сильвія Италика, не могла дать имъ даже во время мира такого благосостоянія, какое, въ прежнее время, оставляла имъ война. Затѣмъ уже въ войскахъ стали умножаться варвары; во главѣ легіоновъ и арміи стали появляться варвары. Римскій міръ еще разъ разложился.

Между тѣмъ, какъ мелкіе собственники исчезали и вызывали цѣлое законодательство, чтобъ приковать гражданина къ его народу, богатые концентрировали капиталы. При Неронѣ вся провинція Африки принадлежала четыремъ владѣльцамъ. Подъ конецъ имперіи, по замѣчанію Литтрэ, будущая феодальная аристократія уже образовалась: все населеніе могло существовать, лишь группируясь подъ покровительство нѣсколькихъ сильныхъ личностей. Древніе патриціанскіе роды давали потомковъ, которые шли въ театръ или въ циркъ забавлять публику. Новая аристократія богатыхъ формировалась. Императоры употребляли всѣ усилія помочь дѣлу. Они наполняли сенатъ лучшими провинціалами, раздавали земли въ Италіи (какъ Пертинаксъ и Авреліанъ), переселяли варваровъ для обработыванія опустѣлыхъ земель въ имперіи (какъ Пробъ, Максиміанъ, Констанцій Хлоръ), входили самымъ тщательнымъ образомъ въ управленіе провинціями (какъ Адріанъ),—ничто не помогало. Изъ Рима править имперіею римскою оказывалось рѣшительно невозможно. Фикція стараго Рима, перенесенная на громадную территорію, не давала жить античному міру.

Таковъ былъ печальный исходъ болѣзни, которая укоренилась въ римскомъ государствѣ, когда оно вступило на путь развитія подъ вліяніемъ критической мысли, принесенной извнѣ, не захотѣло остаться *прежнимъ* римскимъ обществомъ съ новымъ содержаніемъ.

Но греческая мысль, дѣйствовавшая такъ разрушительно на политическій и обычный строй Рима, внесла въ

общество живыя начала развитія, сознаніе болѣе-человѣчныхъ взглядовъ и отношеній. Римляне вообще чувствовали антипатію къ грекамъ, какъ ко всѣмъ народамъ, общественная жизнь которыхъ сложилась по образцу, отличному отъ римскаго. У самыхъ цивилизованныхъ рамлянъ (даже у Цицерона) проглядываетъ эта національная непріязнь. Я выше привелъ слова Катона на этотъ счетъ. Марій не хотѣлъ учиться по-гречески. Въ народѣ названіе грека было ругательствомъ, и долго такъ употреблялось. Еще менѣе узко-утилитарный взглядъ римлянъ могъ освоиться съ тою областью, гдѣ греческая мысль выработала высшіе свои результаты, съ философіею. Сократъ былъ для Катона болтуномъ. Большинство цивилизованнаго общества видѣло въ философіи пустую забаву, недостойную серьезнаго человѣка. Даже Цицеронъ нашелъ нужнымъ извиняться предъ читателями въ томъ, что посвящаетъ время философіи. Тѣмъ не менѣе, обаяніе греческой цивилизаціи на римскихъ оптиматовъ было огромно съ самыхъ первыхъ годовъ столкновенія римлянъ съ этою цивилизаціею. Альбаны и Фламиніи пытались сочинять по-гречески. Павелъ Емилій и Ливій Салинаторъ поручали дѣтей греческимъ педагогамъ-рабамъ. Метеллы, Фабіи, Квинтіи, Эмиліи, Морціи, въ особенности же Сципіоны стали проводниками греческой культуры. Легенды римской аристократіи сплелись со сказаніями греческихъ миѳовъ. Когда въ Римѣ явились послами философы трехъ школъ, молодежь высшихъ классовъ хлынула слушать небывалыхъ учителей съ такимъ увлеченіемъ, что Катонъ нашелъ нужнымъ обратить на это вниманіе сената. Зонара сохранилъ свѣдѣніе (или преданіе) о заключеніи договора между Римомъ и Аѳинами на основаніи равноправности въ такое время, когда городъ-владыка не заключалъ уже ни съ кѣмъ подобныхъ договоровъ. Вслѣдъ затѣмъ римская мысль проснулась въ литературѣ въ формѣ сатиры. Колкости Невія противу «царей сената», противъ Метелловъ и Сципіоновъ побудили римскихъ аристократовъ вытащить изъ

варварскаго кодекса двѣнадцати досокъ кровавый законъ смертной казни противу памфлетистовъ. Явилась критика, явилось и гоненіе; впрочемъ, прогрессъ мысли позволилъ Невію отдѣлаться лишь позорнымъ столбомъ и изгнаніемъ. Съ тѣхъ поръ сатира лирическая и драматическая сдѣлались замѣтнымъ органомъ римской мысли, хотя необезпеченное положеніе ораторовъ не дозволяло имъ никогда дойти до безцеремонности Аристофана. Но, за отсутствіемъ политическихъ мотивовъ, сатира становилась соціальною, и первые извѣстные намъ римскіе комики уже бросили на сцену результаты, выработанные развитіемъ греческой мысли, результаты, которые должны были казаться дикими большинству слушателей. У Плавта, любимца черни, рабъ говорилъ гражданину: «я человѣкъ, какъ и ты», хотя онъ въ другомъ мѣстѣ выражалъ сущность римской культуры словами: «человѣкъ для человѣка волкъ» (Asinar. II, 4). Теренцій подарилъ міру стихъ, который столько разъ повторяли кстати и не кстати: „я человѣкъ, и ничто человѣческое мнѣ не чуждо“ («Heautont». V, 77),—стихъ, внушенный греческой цивилизаціей въ ея лучшихъ результатахъ. Въ то же время римскіе оптиматы, знакомые съ греческимъ языкомъ, могли читать у плѣннаго Полибія теорію международнаго права, сведенную на здравыя утилитарныя начала и требованія справедливости. Онъ доказывалъ необходимость ограничить разоренія войны, и, для государственныхъ дѣлъ, ставилъ выше всего нравственное правило: «въ дѣлахъ общественныхъ, какъ въ сношеніяхъ частныхъ, обязанность должна быть поставлена выше всѣхъ соображеній». Онъ очертилъ идеальный циклъ смѣны государственныхъ формъ, каждая изъ которыхъ падаетъ, когда въ нее проникаетъ несправедливость, и едва-ли не впервые искалъ справедливѣйшій политическій строй въ равновѣсіи элементовъ монархическаго, аристократическаго и демократическаго, для каждаго изъ которыхъ допускалъ свою сферу дѣйствія. Нѣсколько позже Діодоръ Сицилійскій проводилъ мнѣніе мудрецовъ: лучше прощать, чѣмъ нака-

зывать, но Діодоръ былъ уже представитель другаго времени, когда религіозные мотивы начинали снова господствовать въ литературѣ; Полибій еще опирается на чисточеловѣческую нравственность. Впрочемъ, и тотъ и другой ослѣплены внѣшностью римскаго общества, и считали его опиравшимся на справедливость. Гораздо вѣрнѣе выразился современникъ Діодора, Діонисій Галикарнасскій: «римляне заслуживаютъ быть владыками, потому что, по общему и вѣчному закону природы, слабые подчинены сильнымъ». Греческая мысль тысячами незамѣтныхъ путей проникала въ римское общество, и пробиралась на каѳедру ораторовъ, особенно же представителей болѣе демократическаго начала. Она отражалась въ протестѣ Тиверія Гракха противу аристократіи за бѣднѣйшихъ гражданъ: «дикіе звѣри имѣютъ свои норы, гдѣ могутъ отдохнуть, а тѣ, которые проливаютъ свою кровь за Италію, имѣютъ въ ней лишь свѣтъ и воздухъ... Ложно приглашаютъ ихъ предводители биться за могилы отцовъ и за ихъ очаги. Развѣ который либо изъ нихъ имѣетъ домашній алтарь или гробницу предковъ? Они сражаются и умираютъ, чтобъ поддержать чужую роскошь; ихъ называютъ владыками міра, а они не владѣютъ даже клочкомъ земли». Даже грубый Марій, презиравшій языкъ, которому учатъ рабы, и тотъ безсознательно говорилъ подъ вліяніемъ греческой мысли: «всѣ люди равны; наиболѣе мужественный — наиболѣе благороденъ».

Ниже я вернусь еще къ вліянію греческой философіи на римское право, но и прямо, какъ міросозерцаніе, она находила приверженцевъ на новой почвѣ. Римляне не создали своего міросозерцанія, но они усвоили взгляды греческихъ школъ, нѣсколько видоизмѣняя ихъ. Въ этомъ отношеніи всего удачнѣе, повидимому, принялся на новой почвѣ стоицизмъ. Многіе писатели, утверждая этотъ фактъ видятъ его причину въ естественной наклонности римлянъ къ этому ученію. «Когда стоицизмъ встрѣтилъ послѣднихъ гражданъ Рима—говоритъ Жане (I, 179 слѣд.)—онъ

нашелъ въ нихъ совершенно готовый матеріалъ для своего ученія». «Съ самаго ранняго времени Римъ былъ въ особенности очагомъ стоицизма—пишетъ Лекки (I, 181).— Прежде чѣмъ римляне начали разсуждать о философіи, они его осуществляли на дѣлѣ, а въ періодъ ихъ умозрѣній, это было ученіе, къ которому естественно склонялись благороднѣйшіе умы». Можетъ быть, это и имѣетъ свою долю справедливости, но несравненно меньшую, чѣмъ высказано въ предыдущемъ, въ чемъ легко убѣдиться слѣдующими соображеніями. Еслибы римляне склонялись къ стоицизму по природѣ, то у римскихъ стоиковъ слѣдовало бы встрѣтить это ученіе въ самой чистой и рѣзкой формѣ. Напротивъ, мы видимъ его здѣсь настолько смѣшаннымъ съ посторонними элементами, что весь этотъ періодъ по справедливости относятъ къ эклектическому сліянію школъ. Чище другихъ стоицизмъ Эпиктета, но Эпиктетъ былъ грекъ. Вообще мотивъ естественной склонности данной расы или данной національности къ опредѣленному міросозерцанію есть гипотеза, которую, какъ мнѣ кажется, приходится употреблять въ исторіи цивилизаціи съ крайней осторожностію. Въ *общихъ* чертахъ она, какъ будто, и бываетъ очень удачна, но детали ее подрываютъ въ большей части случаевъ.

Недостатокъ строгаго критическаго развитія мысли всегда велъ къ эклектическому міросозерцанію. Въ римскомъ мышленіи было двѣ причины къ усиленію этой склонности. Во первыхъ, римская культура не давала никакихъ основъ для научнаго развитія и строгое мышленіе было въ ней дилетантизмомъ. Во вторыхъ, въ самой греческой мысли давно уже началось пониженіе строгости и цѣльности. Вскорѣ послѣ утвержденія римскаго владычества ослабѣла и спеціальная наука грековъ, а подчиненіе всего эллинскаго міра романскому дѣйствовало еще вреднѣе. Теоретическое мышленіе теряло болѣе и болѣе интереса, практическое же представляло весьма узкія задачи, такъ-какъ чужое господство не дозволяло личности даже надежды

вліять на соціальныя задачи времени. «Мы не можемъ не смѣяться—говорилъ Плутархъ,—когда видимъ, какъ дѣти надѣваютъ обувь отцовъ и украшаютъ свои маленькія головы слишкомъ широкими для нихъ вѣнками; но то же дѣлаютъ наши власти, когда онѣ безпрестанно и безумно представляютъ уму народа, въ блестящей жизни нашихъ предковъ, величіе мужества и дѣйствій, несоотвѣтствующіе настоящему нашему положенію и настоящему времени... Когда ты надѣваешь свою (должностную) одежду, тебѣ не слѣдуетъ припоминать лишь того, что говорилъ себѣ Периклъ, надѣвая свою должностную одежду, чтобы идти къ народу: помни, Периклъ, что ты повелѣваешь свободными людьми, гражданами, которые не хуже тебя, аѳинянами... Вотъ что мы должны говорить себѣ: ты повелѣваешь, но повелѣваютъ и тобою; ты управляешь, но ты подданный; ты распоряжаешься подъ рукою римскаго проконсула или прокуратора и намѣстника цезаря... Изъ дворца правителя не слѣдуетъ никогда терять изъ виду престолъ императора, и не слѣдуетъ очень гордиться своимъ вѣнцомъ, помня, что обувь римскаго чиновника еще выше этого вѣнца». Все это вело и въ греческой мысли къ распространенію отрывочнаго, непослѣдовательнаго, эклектическаго міросозерцанія. Тѣмъ болѣе эти причины дѣйствовали въ Римѣ, гдѣ низкая культура съ своей стороны вела къ тому же. Оттого всего справедливѣе сказать съ Ибервегомъ (*Ueberweg*: Grundr. d. Gesch. d. Phil. I, 150), что «философствованіе римлянъ было почти безъ исключенія эклектическое, даже у тѣхъ, которые примыкали къ какой либо одной греческой системѣ». Если мы встрѣчаемъ стоическія разсужденія у многихъ римскихъ мыслителей, то сейчасъ же мы можемъ замѣтить въ этихъ разсужденіяхъ значительное измѣненіе, смягченіе, сближеніе съ другими взглядами. Это частію можно приписать тому, что первый вліятельный проповѣдникъ стоицизма въ Римѣ, Паэнтій родосскій, привлекшій Сципіона къ греческой философіи, былъ самъ склоненъ къ смѣшенію стоическаго ученія съ началами

платониковъ и перипатетиковъ, частью же тому, что римская мысль была вовсе неприготовлена къ строгой послѣдовательности. Теоретическія изслѣдованія первыхъ стоиковъ въ это время совсѣмъ оставлены. Позже, при возрастаніи религіознаго элемента въ культурѣ цивилизованнаго класса, и стоицизмъ Эпиктета, Марка Аврелія принялъ характеръ религіозно-поучительный, который можно замѣтить съ меньшею послѣдовательностью уже у Сенеки.

Самой характеристической личностью въ этомъ случаѣ надо признать Цицерона, типъ цивилизованнаго римлянина послѣднихъ временъ республики. Онъ черпалъ изъ всѣхъ школъ съ похвальной любознательностью, но можно вполнѣ согласиться съ Амедеемъ Тьерри, когда онъ говоритъ (Hist. d. la Gaule, I, 233): «въ философіи сочиненія Цицерона доказываютъ лишь шаткость его мнѣній; тутъ все спутано: философскія теоріи греческаго происхожденія, часто смѣлыя, смѣшиваются, какъ ни попало, съ исключительными представленіями римлянина». Для насъ тѣмъ интереснѣе видѣть здѣсь силу проникновенія въ Римъ идей греческой нравственности, которыя, конечно, самъ Цицеронъ не могъ никакъ выработать. Онъ очень любитъ славу и даже обращается къ историку Лукцею, съ просьбою получше представить его предъ потомствомъ, но онъ склоняется къ мнѣнію стоиковъ, что добродѣтель есть единственное благо, хотя потомъ пытается сблизить это строгое требованіе съ болѣе легкимъ ученіемъ перипатетиковъ. Всего удачнѣе онъ употребляетъ все свое краснорѣчіе на развитіе мысли о единствѣ человѣчества, относительно которой ему колебаться не приходилось, такъ какъ на этой идеѣ сходились въ это время всѣ школы. Онъ развиваетъ положеніе Аристотеля, что человѣкъ есть общественное (или политическое) животное, указываетъ на врожденную склонность людей къ ассоціаціи, и доходитъ до мысли, что «міръ есть общее государство боговъ и людей», что «ограничивать человѣка обязанностями въ отношеніи его роднаго города и освобождать отъ обязанности

къ членамъ другихъ государствъ, значитъ разрушать всемірную общину человѣчества». «Природа—говоритъ Цицеронъ—повелѣваетъ человѣку желать добра всѣмъ людямъ, кто бы они ни были, потому лишь, что они люди». «Справедливость дѣлаетъ для человѣка людей, подобныхъ ему, болѣе дорогими, чѣмъ онъ самъ; на основаніи ея, каждый изъ насъ рожденъ не столько для себя, какъ для человѣчества». Это понятіе о справедливости, заимствованное отъ грековъ, позволяетъ римскому оратору отбросить то ложное смѣшеніе справедливости съ легальностью, которое проникало старую римскую культуру. Я уже упоминалъ, какъ онъ отзывается о законахъ двѣнадцати досокъ. Жанэ слѣдующимъ образомъ резюмируетъ его ученіе о правѣ (I, 181 слѣд. по «de leg». 1. I): «Наука права, говоритъ онъ, извлекается не изъ преторскаго эдикта, не изъ законовъ двѣнадцати досокъ, но изъ самой философіи. Философія учитъ насъ, что у всѣхъ людей есть общій разумъ; этотъ разумъ и есть законъ: онъ въ самихъ людяхъ; онъ всѣмъ имъ говоритъ одно и то же... Это законъ не писанный, онъ родился съ нами; мы ему не научились, не получили его отъ кого либо, не вычитали его въ книгахъ; мы его нашли и почерпнули въ самой природѣ. Изъ этого закона исходитъ право. Законъ есть право. Такъ какъ законъ еeть разумъ, то право есть разумъ. Законъ есть разумъ всеобщій, таково и право. Оно также божественно, также неизмѣнно, основано на природѣ, а не на мнѣніи. Нелѣпо допускать, что справедливость опирается на учрежденія и на законы народовъ... Лишь то справедливо, что имѣетъ основаніе въ природѣ... Все, что добро, разумно само по себѣ и по своей природѣ... Точно также и право. Что справедливо, то истинно». Впрочемъ Цицеронъ тоже впалъ въ ошибку, которую я уже указывалъ у другихъ авторовъ. Отожествляя справедливость и любовь къ людямъ, онъ ставитъ любовь къ людямъ въ обязанность, т.-е. созидаетъ аффективныя обязанности. Онъ развиваетъ и мысль Полибія о равновѣ-

сіи политическихъ элементовъ въ государствѣ, какъ о лучшемъ общественномъ строѣ.

Болѣе рѣшительнымъ приверженцемъ стоицизма былъ Катонъ Утическій, о которомъ Луканъ писалъ, что Катонъ «жилъ на землѣ не для себя, а для всѣхъ» и что «никогда эгоизмъ не захватилъ какого либо движенія этой души, какой либо доли этой жизни». «Его одного—пишетъ Мишлэ—болѣе уважали въ Римѣ, чѣмъ власти и сенатъ... Даже преторомъ онъ ходилъ въ своей трибуналъ безъ тоги, въ одной туникѣ, босикомъ, какъ рабъ». Конечно, нельзя признать послѣдовательнымъ для стоика, что, по словамъ Лукана, онъ убилъ себя, «оплакивая человѣчество», но Катонъ и не плакалъ, умирая, по свидѣтельству Плутарха. Онъ только прибилъ такъ жестоко раба, неподававшаго ему мечъ, что рука его распухла. Впрочемъ, онъ разговаривалъ спокойно, заснулъ, проснулся и зарѣзалъ себя. Поврежденная рука помѣшала ему вполнѣ вѣрно нанести ударъ. Руку перевязали. Катонъ очнулся, сорвалъ повязку и умеръ. Луканъ перенесъ въ свое описаніе уже болѣе мягкія чувства, воспѣвая «священную любовь ко вселенной». Изъ современныхъ Цезарю и Катону стихотворцевъ, сильное вліяніе философской греческой мысли замѣтно въ изрѣченіяхъ Сира. И Овидій, который такъ громко воспѣвалъ—какъ показано выше—господство Рима и власть Августа, былъ въ другихъ мѣстахъ представителемъ болѣе человѣчныхъ чувствъ, когда онъ говорилъ о «высшемъ удовольствіи человѣка—спасти подобнаго себѣ».

Трудно отнести къ чистымъ стоикамъ Сенеку, который черпалъ изъ разныхъ школъ, даже отъ Эпикура, говоря, что истина одна для всѣхъ. Но это не придаетъ его словамъ большей послѣдовательности, а его безконечныя жалобы на бѣдствія и на порочность человѣческой жизни, не очень сходятся съ безстрастіемъ, имъ проповѣдуемымъ, не говоря уже о жизненной непослѣдовательности наставника Нерона. Онъ говоритъ, что «счастіе Силлы было преступленіемъ боговъ» и между тѣмъ прославляетъ «Юпи-

тера, хранителя и правителя міра, душу и духъ, господина и повелителя земной сферы... мудрость котораго охватываетъ міръ». «Священный духъ—говоритъ риторъ—пребываетъ въ насъ, наблюдатель и хранитель нашихъ добрыхъ и дурныхъ дѣлъ». Относительно людей Сенека пишетъ: «Мудрецъ утѣшитъ плачущихъ, но не станетъ плакать съ ними... Онъ не будетъ чувствовать жалости... Онъ поможетъ; онъ будетъ дѣлать добро, но... его лицо и его душа останутся спокойны... Лишь больные глаза наполняются слезами, замѣтивъ слезы въ чужихъ глазахъ». «Ничего не слѣдуетъ дѣлать для мнѣнія другихъ; все—для собственной совѣсти». «Въ одномъ мудрецъ выше Бога. Богъ обязанъ своей природѣ, что ему нечего бояться, мудрецъ—самому себѣ, что онъ ничего не боится. Онъ соединяетъ слабость человѣка съ безопасностью Бога». Но слишкомъ часто въ сочиненіяхъ и въ жизни Сенека доказывалъ, какъ далеки фразы ритора отъ его практики. Онъ еще сильнѣе Цицерона провозглашалъ идею братства людей. «Человѣкъ долженъ смотрѣть на міръ, какъ на общее жилище человѣческаго рода. Мы члены одного великаго тѣла. Я не рожденъ для угла земли: мое отечество—міръ. Живи для другихъ, если хочешь жить для себя. Гдѣ человѣкъ, тамъ мѣсто для благодѣянія. Не слѣдуетъ ненавидѣть заблуждающихся, потому что они влекутся ко злу лишь заблужденіемъ. Надо съ ними быть кроткимъ; надо ихъ дѣлать лучшими. Развѣ можно сердиться на больнаго?» Между тѣмъ этому самому проповѣднику космополитизма принадлежитъ злая сатира на Клавдія за то, что тотъ далъ права римскихъ гражданъ трансальпинскимъ галламъ. Окруженный рабами, философъ говорилъ: «Они рабы? Скажи, что они люди. Они рабы? столько же, какъ ты самъ. Тотъ, кто рабъ по имени, родился изъ того же сѣмени, какъ ты, наслаждается тѣмъ же небомъ, живетъ и умираетъ, какъ ты».

Въ этихъ риторскихъ разглагольствованіяхъ мы не видимъ ни искренняго убѣжденія, ни послѣдовательнаго

мышленія, но для исторіи этики важно прослѣдить, какъ, въ области теоріи, разрослись мысли, выработанныя Грецією, какъ проповѣдывались онѣ въ обществѣ, развивавшемся на развалинахъ стараго обычнаго Рима. Изъ всѣхъ областей ученія Сенеки для его времени особенно характеристично его ученіе о смерти, тѣмъ болѣе, что здѣсь оно могло быть искреннимъ, а смерть его доказала, что онъ, повидимому, и былъ искренень. «Лишь смерть позволяетъ смотрѣть на жизнь не какъ на наказаніе, позволяетъ сохранить духъ непоколебимымъ и самообладающимъ среди гнѣва судьбы. Я имѣю прибѣжище... я вижу орудія пытки и плети, средства мученія, приноровленныя къ каждому члену тѣла, къ каждому нерву. Но я вижу и смерть. Она между моими жестокими врагами, между моими высокомѣрными согражданами. Рабство теряетъ свою горечь, когда одинъ шагъ ведетъ меня въ свободѣ. Противъ всѣхъ бѣдствій жизни у меня есть убѣжище смерти». «Вѣчный законъ не предписалъ ничего лучшаго, какъ то, что жизнь имѣетъ одинъ входъ и много выходовъ. Къ чему я стану терпѣть агонію болѣзни, жестокость человѣческой тиранніи, когда я могу освободиться отъ всѣхъ мученій, свергнуть всѣ узы? Есть одна—и только одна—причина, что на жизнь нельзя справедливо жаловаться, это—причина; что никто не обязалъ жить. Судьба человѣка счастлива, потому что тотъ, кто бѣдствуетъ,—бѣдствуетъ по своей винѣ. Если жизнь тебѣ нравится, то живи. Если нѣтъ, то ты вправѣ вернуться откуда пришелъ». Но подобные взгляды принадлежали не стоицизму, а древней мысли вообще въ этотъ періодъ. Во всѣхъ школахъ повторялось, что «смерть—законъ, а не наказаніе». Всѣ доказывали, что смерти нечего бояться, такъ-какъ она—конецъ страданій, единственное зло, которое не доставляетъ страданій, когда оно наступило. Пока мы существуемъ, смерть не пришла; когда она пришла, насъ уже нѣтъ. Это ученіе не было пустымъ словомъ, потому что его приходилось осуществлять на практикѣ. Такъ какъ фикція республики продолжала суще-

ствовать среди страшнаго деспотизма Калигулъ, Нероновъ, Домиціановъ, то политическая оппозиція все еще мечтала о возобновленіи *прежняго* политическаго строя; въ этой оппозиціи примыкали лучшіе люди и надъ ними постоянно висѣлъ мечъ подозрительнаго самодержавія; имъ постоянно приходилось готовиться къ смерти—идти на казнь, или предупреждать ее самоубійствомъ. Большинство этихъ непреклонныхъ противниковъ, всемогущихъ цезарей исповѣдывало тотъ электическій стоицизмъ, который мы встрѣчали у Сенеки. Они не углублялись въ теорію этики, не способны были къ энергической активной дѣятельности для отысканія болѣе справедливаго строя общества инымъ путемъ, какъ путемъ стараго римскаго форума, но крѣпко стояли за свое личное достоинство, высоко держали знамя свободнаго и неуклоннаго убѣжденія, теоретически проповѣдывали равенство людей и въ этомъ одностороннемъ проявленіи нравственнаго развитія, составляютъ все-таки въ исторіи этики замѣтное явленіе искаженной но разумной традиціи. Самоубійство было въ это время весьма обычнымъ явленіемъ, и Лекки весьма удачно собралъ свидѣтельства для этого (I, 231 и слѣд.).

Но противники императорскаго самовластія, поклонявшіеся въ душѣ древней республикѣ, большею частію были и настолько ослѣплены ею, что не видали, насколько весь ея строй былъ ниже тѣхъ идеаловъ, которые теоретически уже укрѣпились въ наиболѣе развитыхъ людяхъ новаго общества. Это особенно замѣчательно у римскихъ историковъ. Самые талантливые, примыкая къ оппозиціи, были въ то же время наиболѣе ретроградными по нравственнымъ взглядамъ; напротивъ мы встрѣчаемъ отголосокъ болѣе передовыхъ соціальныхъ взглядовъ у самыхъ бездарныхъ и незаслуживающихъ въ другихъ отношеніяхъ никакого вниманія. Саллюстій поклоняется прошедшему и вырабатываетъ только болѣе широкій утилитарный взглядъ на дѣла, чѣмъ древніе римляне. Ему приписываютъ слѣдующія мысли (впрочемъ въ письмахъ не очень достовѣр-

ныхъ): «Всякое жестокое господство болѣе непріятно, чѣмъ прочно: никто не можетъ быть страшенъ для многихъ безъ того, чтобы многіе не были страшны для него; подобная жизнь похожа на вѣчную войну и полна случайностей». Титъ Ливій объективно выражаетъ страданія и раздраженіе притѣсненныхъ народовъ, но самымъ узкимъ образомъ относится къ врагамъ Рима. Аннибалъ для него «дикій звѣрь»; право войны, по его мнѣнію, дозволяетъ и сожженіе жертвы, и раззореніе домовъ, и порабощеніе людей; консулъ прекрасно дѣлаетъ, отдавая солдатамъ городъ на разграбленіе. Тацитъ находилъ «превосходнымъ», что 60,000 варваровъ гибнутъ въ виду римлянъ и «для наслажденія ихъ этимъ зрѣлищемъ», онъ высказываетъ горячее желаніе, чтобы эти международныя ненависти продолжались. Для него кровь гладіаторовъ есть «подлая кровь». Въ жалкомъ произведеніи ограниченнаго предразсудками хвалителя Тиверія, Веллея Патеркула, мы встрѣчаемъ болѣе человѣчное отношеніе къ итальянцамъ, «дѣло которыхъ» въ борьбѣ съ Римомъ Веллей признаетъ «справедливымъ» и указываетъ на неумѣстность презрѣнія римлянъ къ тѣмъ, которые поддерживали республику своею кровью. Сенека посвящаетъ длинное разсужденіе порицанію боя гладіаторовъ, какъ звѣрскаго и унизительнаго и, въ этомъ отношеніи, видѣнъ прогрессъ работы мысли со времени Цицерона, еще защищавшаго это удовольствіе. Сочувствіе чужому страданію, какъ отличіе человѣка отъ животнаго, встрѣчаемъ и у Ювенала. Онъ приводитъ и мнѣніе людей, которые говорили, что тѣло и душа раба состоитъ изъ тѣхъ же элементовъ, какъ тѣло и душа свободнаго человѣка. Даже безнравственный и ограниченный Тримониціонъ у Петронія говоритъ: «рабы—люди, подобные намъ». Трагикъ Сенека вноситъ въ обиходъ мысли и представленіе прогресса, хотя лишь умственнаго, и эту же мысль встрѣчаемъ у Плинія старшаго. Плутархъ проповѣдуетъ тоже космополитизмъ, какъ всѣ предшествующіе мыслители; у него встрѣчаемъ впервые сочувствіе къ стра-

даніямъ животныхъ и онъ порицаетъ не только бои гладіаторовъ, но и бои дикихъ звѣрей. Въ особенности прогрессъ мысли о равноправности выказывается въ его сочиненіяхъ въ отношеніи къ женщинамъ. «У Плутарха - говоритъ Лекки (II, 306) жена представляется не только хозяйкой, не только первой рабынею мужа, но равною ему и его товарищемъ. Онъ въ самыхъ рѣшительныхъ выраженіяхъ, утверждаетъ взаимность обязательствъ и желаетъ, чтобы умы женщинъ были развиты до высшей мѣры». Но Плутархъ уже принадлежитъ къ эпохѣ, когда пониженіе теоретической мысли въ обществѣ высказывается въ самыхъ замѣчательныхъ представителяхъ цивилизаціи и потому практическая мысль лишается твердаго основанія. Онъ—проповѣдникъ возрожденія вѣрованій. Онъ поддерживаетъ дуализмъ матеріи и духа; онъ расширяетъ приложеніе демонологіи, которая вскорѣ должна пріобрѣсти въ общественной мысли господствующую роль.

Эта наклонность къ отысканію фантастической опоры для человѣческой нравственности преобладаетъ и въ ученіи наиболѣе чистаго представителя стоицизма послѣдняго времени, въ ученіи раба Эпиктета. Религіозные мотивы у него постоянно возвращаются. Онъ видитъ обязанность размышляющаго человѣка въ прославленіи Бога, хотя такъ далекъ отъ религіознаго фанатизма, что требуетъ отъ каждаго гражданина, въ религіозныхъ обычаяхъ, приноровленія къ обрядамъ его страны. Вообще же мы не встрѣчаемъ у него новой мысли; онъ лишь болѣе послѣдовательно проводитъ чрезъ всѣ вопросы различіе зависящаго отъ насъ и того, что отъ насъ не зависитъ. Онъ проповѣдуетъ гражданство міра, связь всѣхъ людей между собою; доказываетъ несправедливость рабства, опираясь на то самое основаніе, которымъ Аристотель хотѣлъ поддержать рабство, — на требованіе *естественнаго* различія раба отъ гражданина. Но для него тотъ не рабъ, кто внутренно свободенъ, а потому онъ постоянно совѣтуетъ мудрецу не бороться съ обстоятельствами и примириться

съ ними; внутреннее достоинство, внутреннее спокойствіе позволяетъ смотрѣть равнодушно на внѣшнія бѣдствія. Эпиктетъ ставитъ стоикамъ въ образецъ труды Иракла, но для него чудовища, съ которыми новые Ираклы должны бороться, не во внѣшнемъ мірѣ, а внутри человѣка, въ его порочныхъ наклонностяхъ. Прощеніе обидъ входитъ въ его ученіе; лучшее мщеніе, по его словамъ, это непорочная жизнь. Вслѣдъ за Сенекою, и онъ настаиваетъ на весьма важномъ, въ юридическомъ отношеніи, мотивѣ, что преступникъ больной либо естественный уродъ, мотивъ, который до сихъ поръ не вошелъ достаточно въ сознаніе общества. «Это воръ; развѣ онъ не долженъ погибнуть?— говоритъ Эпиктетъ. Скажите лучше: этотъ человѣкъ заблуждается. Онъ слѣпъ. Развѣ слѣдуетъ казнить слѣпого и глухого?» О смерти и самоубійствѣ Эпиктетъ говоритъ въ томъ же смыслѣ, какъ предшественники: «Прежде всего помни, что дверь отперта. Не будь менѣе рѣшителенъ, чѣмъ играющія дѣти. Когда игра имъ не доставляетъ болѣе удовольствія, они объявляютъ, что не будутъ больше играть. Когда все становится тебѣ противно, уйди и ты. Но если остаешься, то не жалуйся».

Это ученіе, наконецъ, имѣло себѣ представителя на императорскомъ престолѣ. Хотя Маркъ Аврелій и гораздо болѣе эклектично сближалъ разныя ученія, чѣмъ Эпиктетъ, но его сочиненія показываютъ, что главные мотивы мысли раба руководили и римскаго императора. Самообладаніе, прощеніе врагамъ, обязанность благодѣянія, связь между всѣми людьми, внутренняя непорочность, все это знакомые мотивы. Религіозный элементъ еще усилился. Вѣра во внутренняго генія и въ служеніе ему перешла къ Марку Аврелію отъ Сенеки. Подъ вліяніемъ религіознаго элемента, самоубійство уже представляется не столь ясно правомъ личности. Мудрецъ отожествляется со священнослужителемъ, но взглядъ на преступленіе, какъ на болѣзнь или на естественный недостатокъ, встрѣчается и здѣсь. Итакъ предъ нами высшее развитіе греко-римской мысли соеди-

нено съ неограниченною властью римскаго императора. Что же сдѣлалъ этотъ человѣкъ, одинъ изъ лучшихъ и честнѣйшихъ людей своего времени, со своею неограниченною властью? Ничего. Примиреніе съ судьбою, это рабское качество рабскаго общества, было идеаломъ и для императора Рима. Онъ не боролся противъ зла, а *терпѣлъ*. Распространяющаяся наклонность ко внѣ-міровой опорѣ, къ фантастическимъ утѣшеніямъ, еще болѣе развращала его волю. Да и что было ему дѣлать? Какіе идеалы соціальные были предъ нимъ? Лучшіе люди около него все поклонялись идеалу невозможнаго и отсталаго древняго Рима, какъ *лучшаго* общественнаго строя. Братство человѣчества было не реальною соціологическою теоріею, а душевнымъ порывомъ, который не повелъ Марка Аврелія даже къ рѣшительной мѣрѣ освобожденія рабовъ или запрещенія боя гладіаторовъ; онъ только приказалъ гладіаторамъ сражаться тупыми мечами и внесъ въ свои «Мысли» аффективную обязанность любви къ людямъ. Предавшись самоуглубленію, самоизученію и утверждая братства людей, мудрецы исказили свою мысль односторонностью до того, что никогда не подумали о реальной задачѣ: какъ же осуществить это братство? Впрочемъ они, подданные всемогущихъ цезарей, чуждые всякой политической иниціативы, находили и ненужнымъ думать объ этомъ. Когда осуществилась мечта Платона и философъ сталъ всемогущимъ царемъ, оказалось, что онъ, не имѣвшій ни одной новой мысли, не былъ въ состояніи придумать ничего и для осуществленія нравственнаго идеала человѣческаго братства. Обезсиленіе теоретической мысли въ обществѣ, истощеніе въ немъ политической жизни лишило и цезаря всякой силы. Мудрецъ-императоръ прошелъ въ исторіи такъ же безслѣдно, какъ всякій другой идіотъ на тронѣ цезарей.

Между тѣмъ послѣдній императоръ золотого вѣка употреблялъ всѣ усилія для исполненія своего долга. Онъ ревностно занимался дѣлами внутренней администраціи;

своимъ примѣромъ сдерживалъ роскошь двора; выказывалъ уваженіе сенату; учреждалъ каѳедры и школы; издавалъ человѣчные законы; бился съ варварами за безопасность имперіи. Но ничего не помогало. Онъ чувствовалъ свое безсиліе, чувствовалъ свое одиночество. Унынiе безсилія при всемогуществѣ проникаетъ всѣ его слова. «Онъ умеръ, какъ жилъ, одинокъ — говоритъ Лекки (I, 169). А около его могилы пустѣла имперія». — «Еще были города — пишетъ Мишле — но уже не было деревень; были цирки, тріумфальныя арки, но не было ни хижинъ, ни землевладѣльцевъ. Великолѣпныя дороги ожидали путешественника, который не ѣхалъ; роскошные водопроводы несли рѣки къ безмолвнымъ городамъ, и не находили тамъ жаждущихъ».

Рѣдѣли и ряды представителей старыхъ школъ. Слабѣлъ талантъ писателей. Пониженіе уровня теоретической мысли и узкость практической дѣятельности отнимала людей у всѣхъ сколько-нибудь разумныхъ сферъ жизни. Писатели восхваляли миръ, повсюду была война. Восхваляли единство народовъ, сдѣлавшихся гражданами Рима, но это было единство всеобщей гибели, всеобщаго нравственнаго и умственнаго упадка. Стоики стали фразерами, сознававшими, что ихъ ученіе чуждо общественнымъ привычкамъ. Продажные и тщеславные риторы наполняли школы, гдѣ толковали о вопросахъ, не имѣвшихъ никакого жизненнаго значенія. Рѣдко выдѣлялся изъ нихъ проповѣдникъ, подобный Діону Златоусту, который не бралъ денегъ за свои рѣчи, питался трудами собственныхъ рукъ, распространялъ ученіе о незаконности наслѣдственнаго рабства, вооружался противъ деспотизма Домиціана, умѣлъ говорить съ легіонами въ пользу Нервы и укрощалъ словомъ безполезныя возмущенія Александріи и городовъ Малой Азіи. Впрочемъ, послѣдніе представители античнаго міра сохранили еще лучшее преданіе античной мысли. Второй философъ на тронѣ цезарей, Юліанъ, еще теоретически и практически исповѣдывалъ братство людей, человѣчность на полѣ

сраженія, уваженіе къ человѣку въ варварѣ и даже въ преступникѣ. Онъ царствовалъ слишкомъ не долго и при слишкомъ неблагопріятныхъ обстоятельствахъ, чтобы историкъ былъ вправѣ судить строго о цѣлесообразности его дѣятельности. Ѳемистій проповѣдывалъ терпимость въ разгаръ самаго дикаго фанатизма преслѣдованія. И въ явленіяхъ народной жизни, встрѣчающихся въ исторіи императорскаго Рима, замѣтны нѣкоторые слѣды смягченія общественныхъ привычекъ, подъ вліяніемъ развивающейся мысли.

Я прослѣдилъ вліяніе практическихъ философскихъ началъ, выработанныхъ Греціею, на античное цивилизованное общество; но рядомъ съ указаннымъ мною вліяніемъ греческой мысли, слѣдуетъ не упускать изъ виду и два другія; именно, разлагающее вліяніе греческой критики на вѣрованія, открывавшее широкое поле болѣе раціональному мышленію, и вліяніе практической философіи въ спеціальной сферѣ положительнаго права. Первое можетъ служить мѣрою, на сколько раціональная этика получала прочную почву въ новомъ мірѣ; второе—на сколько самый общественный строй воспринималъ въ себя требованіе болѣе справедливой формы общественной кооперації.

Лоранъ, на послѣдней страницѣ тома, посвященнаго имъ Риму, повторяетъ фразу, встрѣчающуюся у многихъ авторовъ: «Нравственное паденіе древности имѣло причиною отсутствіе вѣрованія». Какъ ни часто приходится читать эту фразу, но едва-ли ее не слѣдуетъ признать радикально ошибочною. Въ обществѣ, гдѣ всѣ члены правильно участвуютъ въ функціяхъ общественной жизни, не можетъ не существовать вѣрованій въ общефилософскомъ смыслѣ, то есть убѣжденій, вызывающихъ личности на дѣятельность и на пожертвованія. Пока въ древности были отдѣльные центры политической жизни, въ нихъ были и вѣрованія. Это было и въ греческихъ республикахъ до Александра, и въ греческихъ союзахъ временъ діадоховъ, и въ римской республикѣ, какъ ни дурны были ихъ отправ-

ленія. Когда у человѣка нѣтъ дѣятельности, его удовлетворяющей, въ дѣйствительности или въ воображеніи, то у него исчезнутъ и реальныя вѣрованія, толкающія его на эту дѣятельность. Въ покоренныхъ странахъ Рима вѣрованія изсякли потому, что изсякла политическая жизнь. Въ имперіи исчезли вѣрованія почти повсюду, потому что политическая жизнь концентрировалась въ императорѣ. Деспотизмъ всегда истощаетъ нравственныя силы общества, потому что не даетъ имъ проявляться. Слѣдовательно, не потому пало древнее общество, что въ немъ не было вѣрованій, а потому исчезли вѣрованія, что общественная жизнь изсякла. Если же дѣло идетъ о вѣрованіяхъ въ болѣе узкомъ смыслѣ, именно о догматахъ религіи и объ обрядахъ культа, то приведенная фраза уже вовсе ошибочна. Народныя вѣрованія почти не измѣнились во все время античной жизни. Масса осталась недоступна критикѣ философовъ и обычные обряды совершались повсюду съ цѣлью заклинаній, магическаго дѣйствія на событія или узнанія будущаго. Въ періодъ эллинизма и въ періодъ имперіи приливъ восточныхъ культовъ еще увеличилъ количество обрядовъ. Что касается до раціональной критики, она была анти-религіозна въ древней Греціи и въ періодъ діадоховъ, но съ началомъ имперіи силы ея стали слабѣть; народныя вѣрованія стали захватывать болѣе и болѣе широкую область; самыя философскія ученія стали проникаться религіозными элементами и увеличеніе религіозно-догматическаго духа въ періодъ императоровъ такъ замѣтно въ языческомъ мірѣ, что едва-ли предстоитъ возможность оспаривать этотъ фактъ. Ни одно государство въ исторіи не пало отъ недостатка религіозныхъ догматовъ; не пали отъ этого и древнія государства; народъ оставался вѣрующимъ; философы имѣли *свои* догматы; политическіе дѣятели— свои; догматы философовъ исчезли въ имперіи не предъ приливомъ невѣрія, а предъ приливомъ вѣрованій низшаго рода; догматы политическихъ дѣятелей исчезли вмѣстѣ съ политическою жизнью. Еслибы усиленіе

религіозныхъ вѣрованій поддерживало государства, а ослабленіе губило ихъ, то римская имперія должна была бы окрѣпнуть, а она пала.

Но самое положеніе этого сближенія религіозныхъ вѣрованій и общественной крѣпости не имѣетъ ни малѣйшаго теоретическаго или историческаго основанія. Этика доказываетъ, что нравственность людей крѣпнетъ, опираясь на критику и требуетъ для своего развитія и развитія критики. Общество сильно и развивается, когда въ немъ развиваются нравственныя силы личностей, слѣдовательно, путемъ вывода легко заключить, что общество поддерживается всѣмъ, что усиливаетъ критику, ослабѣваетъ отъ всего, что ее ослабляетъ. Исторія нисколько не противорѣчитъ этому выводу. Восточныя державы древняго и новаго міра были проникнуты теократическими и догматическими элементами. Онѣ и не выдерживали самаго слабаго толчка; первая неудача разрушала ихъ. Средневѣковое европейское общество жило лишь догматическимъ элементомъ; бѣдность его, внутренніе раздоры, безсиліе государственное написано на каждой страницѣ исторіи. Грецiя не имѣла особаго откровенія, религіозное сословіе было въ ней слабо; культура была въ ней не очень высока, междоусобія раздирали ее во все время ея жизни. Между тѣмъ она выдержала рядъ весьма опасныхъ междоусобій, скрѣпила свое національное единство, отразила напоръ завоевателей низшей цивилизаціи и дала міру крѣпкую цивилизацію, которая пережила политическое существованіе самой Греціи, создала европейскую науку и подчинила себѣ побѣдителей. Римъ могъ бы, повидимому, служить единственнымъ примѣромъ противнаго, но и тутъ дѣло шло не объ уничтоженіи вѣрованій, а о замѣнѣ менѣе критическихъ вѣрованій болѣе критическими; Римъ палъ не отъ недостатка вѣрованій, а отъ недостатка рѣшимости перестроить общество согласно съ новыми критическими вѣрованіями.

Въ цивилизованныхъ классахъ римлянъ мы быстро замѣчаемъ вліяніе критики грековъ. Обрядность и элементарные миѳы не могли удовлетворить слушателей Кэрнеада и Панотія. Энній уже высказывалъ мысль эпикурейцевъ, что боги не заботятся о дѣлахъ людей. Амафиній, Рабирій и Катій распространяли популярныя изложенія эпикурейскаго ученія. Лукрецій далъ въ своей поэмѣ единственный въ мірѣ образецъ истинной дидактической поэзіи и она опиралась на эпикурейство. Приверженцы скептической школы Корнеада доходили до энтузіазма въ своемъ сомнѣніи. Цезарь высказалъ въ сенатѣ невѣріе въ безсмертіе души, а осторожный Цицеронъ говорилъ на форумѣ, что лишь на театрѣ боги мѣшаются въ дѣла человѣческія. Въ борьбѣ партій святилища часто подвергались грабежу или оскорбленію. Серторій систематически поддѣлывалъ знаменія аруспиціевъ. Катонъ Утическій удивлялся, какъ авгуры могутъ глядѣть другъ другу въ глаза, не смѣясь. Образованные римляне хвастались своими насмѣшками надъ обычными вѣрованіями. «Большинство личностей, поставленныхъ образованіемъ или общественнымъ положеніемъ выше толпы — говоритъ Мишель Никола («Essais de philos. et d'hist. relig.» 107)— считали крайнимъ безумiемъ вѣру въ боговъ... Между просвѣщенными людьми существовало общее мнѣніе, что религіозныя вѣрованія и обряды были лишь придуманы политикою, которой нужно было удержать помощью религіи людей, неспособныхъ руководствоваться разумомъ». Оракулы большею частію прекратились по недостатку богатыхъ даровъ отъ высшихъ классовъ, такъ какъ бѣдное населеніе не могло ихъ поддерживать. Эпикурейцы и стоики систематически уклонялись отъ вопрошанія оракуловъ, отъ обрядовъ обычнаго культа. Горацій насмѣшливо представлялъ въ своей сатирѣ плотника, который колеблется, что надо сдѣлать изъ деревяннаго бруса: скамью или бога. Лукіанъ далъ рядъ сатиръ надъ древней миѳологіей, сила которыхъ доставила ему въ исторіи литера-

туры почетное названіе Вольтера древности. Но вся эта критическая работа была подорвана однимъ привычнымъ взглядомъ на вещи, который перешелъ въ Римъ республиканскій и императорскій изъ древней Греціи и остановилъ всю силу критики философовъ. Старое положеніе о различіи идеаловъ для разныхъ классовъ повело въ Греціи къ выдѣленію наиболѣе развитыхъ личностей изъ общественной дѣятельности, что было, какъ сказано выше, однимъ изъ гибельнѣйшихъ явленій греческой жизни. Но это представленіе о различіи идеаловъ для развитаго человѣка и для народа, удержалось до конца античнаго міра, и вслѣдствіе этого, совершенно неосновательнаго, и никогда никѣмъ критически неизслѣдованнаго положенія, въ основу критической пропаганды легло лицемѣріе, отсутствіе искренности. Критика сообщалась развитымъ людямъ, но не должна была касаться народа. Стоики и эпикурейцы игнорировали массы. Римскіе мыслители (Варронъ, Цицеронъ, Титъ Ливій) прямо высказывали, что для народа полезно имѣть вѣрованія, которыя они сами считали ложными. Точно также самые искренніе философы совѣтовали своимъ послѣдователямъ во внѣшнихъ обрядахъ приноравливаться къ обычаямъ и законамъ страны, гдѣ они находятся. Такимъ образомъ, проповѣдь братства и справедливости въ отношеніи ко всѣмъ людямъ, была лишена своего существеннаго элемента, обязанности проповѣдывать истину всѣмъ людямъ, обязанности быть искренними съ тѣми, кого называли братьями. Теоретическое добро—истина, отдѣлялась отъ добра практическаго и оставалась достояніемъ избраннаго меньшинства, которое тѣмъ самымъ отрицало братство человѣчества. Критика философскихъ школъ была не довольно рѣшительна, чтобы обратиться къ народу съ проповѣдью истины, какъ она была не довольно рѣшительна, чтобы свою теоретическую проповѣдь братства людей обратить въ практическую проповѣдь народамъ и рабамъ, завоевать себѣ равноправность. Такимъ образомъ, область критической мысли очень съузилась.

Сознаніе этого явленія заключается уже въ словахъ Страбона: »философія обращается къ меньшинству; невозможно привести женщинъ и массу народа къ религіи, къ благочестію, къ вѣрѣ философскими рѣчами; для этого нужны предразсудки». И Лекки подтверждаетъ (I, 175): «Мнѣнія ученыхъ никогда не отражаютъ вѣрно мнѣнія толпы, а передъ зарею христіанства и передъ изобрѣтеніемъ книгопечатанія пропасть между этими двумя классами была еще шире, чѣмъ теперь». Именно, эта недостаточность рѣшимости, искренности и практичности въ древней критикѣ, была однимъ изъ вреднѣйшихъ ея элементовъ.

Между тѣмъ, стремленіе къ развитію существовало во все время господства античной цивилизаціи, и это было особенно замѣтно въ школахъ, когда появлялся въ нихъ сколько-нибудь вліятельный учитель. «Всякій философъ, выходящій изъ ряда,—говоритъ Лекки (I, 334)—былъ окруженъ толпою восторженныхъ учениковъ, аплодисменты которыхъ раздавались въ аудиторіи, и которые принимали его своимъ руководителемъ въ жизни. Онъ публично порицалъ всякое порочное или неестественное ихъ дѣйствіе, обѣдалъ съ ними, былъ ихъ другомъ и совѣтникомъ въ ихъ заботахъ, а иногда помогалъ имъ совѣтомъ и въ ихъ должностныхъ дѣйствіяхъ. Тавръ, Флаворинъ, Фроито и Аттикъ были самыми замѣчательными изъ этихъ личностей, и каждый изъ нихъ, повидимому, образовалъ, среди испорченнаго общества, небольшой кругъ молодыхъ людей, посвятившихъ себя съ самымъ прямымъ и горячимъ энтузіазмомъ развитію умственнаго и нравственнаго достоинства». Были и проповѣдники дѣла, а не слова, и не самоуглубленія. Такими особенно являются эклектическіе платоники позднѣйшаго времени, Плутархъ, Апулей, Максимъ тирскій. Послѣдній указываетъ на Иракла, какъ и Эпиктетъ, но онъ выставлялъ на видъ его общественную дѣятельность, служеніе благу человѣчества дѣломъ. «Что пользы въ знаніи,—говорилъ онъ,—если мы не дѣлаемъ ничего, для чего это знаніе нужно?» Но, къ сожалѣнію, всѣ эти

личности принадлежали уже къ эпохѣ, когда раціональная мысль облеклась въ многочисленные фантастическіе покровы.

Легальность играла всегда такую важную роль въ римскомъ обществѣ, что работа мысли не могла обойти ея. Прогрессъ въ области римскаго права, какъ и въ другихъ областяхъ, произошелъ подъ вліяніемъ иноземцевъ. Какъ прогрессу въ другихъ областяхъ помогла форма римской общины оптиматовъ, такъ здѣсь помогла форма претуры. Это званіе, вызванное уравненіемъ правъ плебеевъ съ патриціями, было соединено съ властію толковать, пополнять и исправлять законъ. Каждый годъ, вступая въ должность, преторъ провозглашаетъ эдиктъ, заключавшій принципы, которыми онъ имѣлъ въ виду руководствоваться при этой важной государственной функціи. Это сдѣлало его, по выраженію позднѣйшаго юриста, «живымъ голосомъ гражданскаго права». Неизбѣжная необходимость пополнять букву закона и традицію, заставляла прибѣгать къ здравому смыслу и къ нравственнымъ началамъ справедливости. Когда греческая философія стала извѣстна римлянамъ, они весьма естественно прибѣгли къ ней для полученія принциповъ, которыхъ не выработала ихъ узкая національная практика. Но отвращеніе отъ иноземцевъ и гордость римлянъ, можетъ быть, долго помѣшала бы систематическому дѣйствію греческой мысли въ этой сферѣ, еслибы, рядомъ съ юридическими вопросами относительно гражданъ Рима не представилась необходимость разбирать споры между иноземцами. Они были безправны предъ гражданами, и къ нимъ неприложимы были священныя формулы древняго патриціанскаго закона. Относительно ихъ преторъ сдѣлался не только истолкователемъ существующаго права, но законодателемъ. Отъ претора городскаго отдѣлился преторъ иностранцевъ. Онъ *давалъ* иностранцамъ законъ своимъ эдиктомъ. Провинціальные преторы, принуждаемые руководствоваться различіемъ мѣстныхъ обычаевъ, изучали мѣстныя законодательства значительнѣйшихъ подчинен-

ныхъ національностей. При безпрестанномъ перемѣщеніи личностей, результаты этого изученія приливали въ Римъ и обобщеніе ихъ дало основаніе *праву народовъ* (jus gentium), отличному отъ права квиритовъ-римлянъ. Подъ вліяніемъ философской мысли, это право народовъ старались свести на всеобщія начала справедливости и вывести изъ нихъ частныя положенія права. Это настроеніе дало начало *праву естественному* (jus naturale), которое стало основаніемъ для юридической жизни иностранцевъ. Городскіе преторы, продолжая свою работу истолкованія древняго закона, черпали тоже изъ права естественнаго, и такимъ образомъ образовалось и для римлянъ два права: буква древняго закона и эдиктъ претора, все болѣе проникнутый философскими началами. Это было противоположеніе обычая и критики мысли, легальности и справедливости, что формулировалось двумя словами: justitia и aequitas. Прогрессъ мысли выгналъ изъ школъ варварскія формулы закона двѣнадцати досокъ, которыя прежде заучивались дѣтьми наизусть; ихъ замѣнило изученіе преторскихъ эдиктовъ. При Цицеронѣ у претора отнято право измѣнять свой эдиктъ впродолженіе года своего правленія. Фактически преторы не могли, безъ достаточныхъ причинъ, измѣнить эдиктъ предшественника, и преторскій эдиктъ, сдѣлавшись почти неизмѣннымъ, сталъ знаменемъ прогрессивной школы юристовъ, опиравшихся на философскую мысль, въ противоположность юристамъ стараго формальнаго права квиритовъ. Императоръ Адріанъ, поклонникъ Греціи, придалъ эдикту Сильвія Юліана форму неизмѣннаго закона (edictum perpetuum); законодательство императоровъ стало развиваться на основаніи права квиритскаго и вѣчнаго закона Адріана. Маркъ Аврелій установилъ для провинцій провинціальный эдиктъ, соотвѣтствующій вѣчному эдикту для гражданъ, но скоро это оказалось лишнимъ, такъ какъ Каракалла распространилъ гражданство Рима, слѣдовательно и его право на всѣ провинціи. Въ періодъ отъ Адріана до Діоклетіана, въ трудахъ Гая, Папиніана, Павла, Ульпіана,

Модестина, римское право получило наиболѣе строгую форму, и вліяніе греческой мысли при этомъ безспорно, хотя столь же безспорно, что присутствіе неограниченной власти, стоящей надъ закономъ, весьма вредно дѣйствовало на эти работы. Уже одно изреченіе Ульпіана: «что угодно государю, то имѣетъ силу закона» подрывало всякое послѣдовательное проведеніе принципа справедливости въ законодательство. Юристы Рима постарались подъ ударами этого разрушительнаго и безнравственнаго начала построить возможно-стройное зданіе. Конечно, читатель можетъ a priori заключить изъ предыдущаго, что состояніе мысли въ Римской имперіи не могло дать философовъ и строгихъ ученыхъ въ сферѣ права, какъ и во всякой другой, слѣдовательно не удивятся встрѣтить въ самыхъ основныхъ положеніяхъ ихъ и непослѣдовательность и недостатокъ точности. Возьмемъ для доказательства этого три положенія, изъ которыхъ два принадлежатъ Домицію Ульпіану, а послѣднее Эмилію Марціалу.

«Справедливость есть неизмѣнная и постоянная рѣшимость воздавать всякому слѣдующее ему.

«Правила права суть: честно жить, не обижать никого, всякому воздавать слѣдующее ему.

«Законъ есть царь всѣхъ вещей божественныхъ и человѣческихъ, высшее руководство для добра и зла, для справедливаго и несправедливаго».

Уже въ первыхъ двухъ положеніяхъ есть несходство; честно жить относится къ нравственности личной, а не къ общественной, то-есть не къ справедливости и не къ области права. Послѣднее положеніе прямо противорѣчитъ первому, потому что, если законъ есть царь и высшее правило, то воздаяніе каждому слѣдующаго становится дѣломъ исполненія буквы; справедливость, какъ принципъ философскій, исчезаетъ и обращается въ старинную римскую justitia, то-есть въ повиновеніе буквѣ, не подвергая ее критикѣ. Замѣчательно, что здѣсь Ульпіанъ и употребляетъ слово justitia, а не equitas, хотя мысль почерпнута изъ

философскаго начала справедливости и къ древней justitia неприложима. Оно и было почти неизбѣжно, чтобы, въ рукахъ юристовъ, философская справедливость отожествилась съ буквальной легальностью, тѣмъ болѣе въ періодъ, когда господство цезарей не дозволяло свободно развивать началъ справедливости. Оно такъ и вышло. Римское право сдѣлалось для послѣдующихъ поколѣній лишь на словахъ «писаннымъ разумомъ», а въ сущности идоломъ буквы. Наука права стала не наукою, а эрудиціею, и всего менѣе въ этой области можно было искать пониманія справедливости и нравственнаго развитія.

Тѣмъ не менѣе, отдѣльныя начала, выработанныя нравственною мыслію античнаго міра, нашли здѣсь мѣсто. «По закону естественному всѣ люди равны», писалъ Ульпіанъ. «Природа связала насъ родствомъ», писалъ Павелъ. «По естественному закону всѣ люди свободны», утверждалъ первый. Рабство — объяснялъ Флорентинъ — есть обычай народнаго права (juris gentium); то, что оно кого-либо подчиняетъ власти другого, противно естественному праву».

Изъ этого само собою слѣдовала склонность законодательства облегчить рабство, если всемогущіе цезари, воля которыхъ была закономъ, не рѣшались уничтожить его. Сначала власть государства стала осторожно ограждать раба отъ его господина. Законъ охранилъ раба отъ жестокости и крайняго произвола. Явилась нѣкоторая опека чиновника надъ рабомъ; послѣдній сталъ юридическою личностью. Законъ запретилъ его убивать; положилъ предѣлъ наказанію, далъ ему право жаловаться; наконецъ, въ нѣкоторыхъ случаяхъ, государственная власть могла ему дать свободу. Вольноотпущенники сравнены при Юстиніанѣ съ прочими гражданами. Конечно, для рабовъ было сдѣлано еще очень мало, и мысли Сенеки, Эпиктета не нашли выраженія въ кодексѣ. Но подобныя неравенства дожили и до XIX вѣка.

Гораздо важнѣе были законодательства въ области семейнаго права. Уже въ послѣдній періодъ республики, об-

щественное мнѣніе было противъ домашнихъ казней, но законъ еще не касался неограниченнаго права отца семьи, и казни еще совершались, особенно при политическихъ столкновеніяхъ, почему та или другая партія находила ихъ похвальными. Юристы имперіи пошли далѣе. Законъ отнялъ у отца семьи право жизни и смерти надъ дѣтьми и осудилъ какъ убійцъ, тѣхъ, которые хотѣли пользоваться этимъ правомъ. Право продажи дѣтей уничтожено. Дѣти получаютъ мало по малу право отдѣльной собственности. Къ эпохѣ византійскихъ кодексовъ, древнее римское отношеніе отца къ дѣтямъ не существовало уже. Еще ранѣе освободилась жена отъ безусловной власти мужа. Формы брака, съ которыми связано было пріобрѣтеніе мужемъ этой власти, вышли изъ употребленія. Учрежденіе приданаго подняло положеніе женщины. Женщина признана собственницей, отдѣльно отъ мужа. Она получаетъ право выбрать себѣ опекуна и, по словамъ Цицерона, положеніе опекуна было довольно стѣснительно. Въ законодательствѣ имперіи власть мужа исчезла совершенно и приданое стало полною собственностью жены, собственностью, на которую мужъ не имѣетъ никакого права. Опека надъ женщинами становится лишь формальностью; женщина, имѣющая дѣтей, отъ нея освобождается; наконецъ, она сама можетъ быть опекуншей. Юридически, женщины сравнялись съ мужчинами. «Во время имперіи — говоритъ Лекки (II, 332) — онѣ достигли свободы и достоинства, которое впослѣдствіи потеряли и никогда уже не пріобрѣли снова въ той же полнотѣ».

Одно изъ характеристическихъ явленій, при этомъ измѣненіи положенія женщинъ, было большое количество разводовъ. Бракъ, внѣ формъ, дававшихъ начало безусловной власти мужа, былъ не болѣе, какъ гражданскій договоръ, который могъ быть разрушенъ по произволу, оставляя обѣимъ сторонамъ право вступить въ новое супружество. Отсюда произошла въ иныхъ случаяхъ очень частая перемѣна мужей и женъ. Ювеналъ говоритъ о жен-

щинѣ, имѣвшей восемь мужей въ пять лѣтъ; Іеронимъ— о женщинѣ, которая вышла въ двадцать-третій разъ замужъ за человѣка, вступавшаго въ двадцать-первый бракъ. Лекки очень вѣрно замѣчаетъ (II, 325): «Вѣроятно, многіе изъ тѣхъ, которые скандализировали добрыхъ людей частою смѣною своихъ супружествъ, не вступили бы вовсе въ бракъ, если бы онъ былъ неразрывенъ, и удовольствовались бы многими связями безо всякой (законной) формы или, еслибы вступили въ бракъ, то удовлетворили бы своей любви къ перемѣнѣ простымъ прелюбодѣяніемъ... Законы, не дозволяющіе развода, никогда не оградили чистоты брачной жизни въ періоды большой испорченности, а свобода, существовавшая въ императорскомъ Римѣ, нисколько не мѣшала существованію большаго количества добродѣтельныхъ женщинъ». Можно идти далѣе и утверждать, что эта свобода вносила болѣе искренности въ половыя отношенія, слѣдовательно *возвышала* нравственный уровень, и безспорно, что она имѣла значительное вліяніе на юридическое возвышеніе женщинъ.

Въ связи съ этимъ возвышеніемъ было большее сознаніе взаимности брачнаго обязательства, чѣмъ когда-либо впослѣдствіи. Я указалъ уже на требованіи философовъ въ этомъ отношеніи. Изрѣченіе Ульпіана свидѣтельствуетъ, что оно проникло и въ міръ юристовъ. Но всего замѣчательнѣе подпись Антонина Пія подъ приговоромъ, осуждавшимъ жену за прелюбодѣяніе, по требованію мужа: «Если доказано, что тотъ своимъ поведеніемъ давалъ ей примѣръ вѣрности. Было бы несправедливо со стороны мужа требовать вѣрности, которою онъ не хранитъ». Едва-ли, послѣ паденія языческаго міра былъ примѣръ подобнаго приговора.

Нравственное достоинство женщины не только при этомъ не пало, но возвысилось. Чувственныя увлеченія римскихъ женщинъ, которыя въ преувеличенномъ видѣ представилъ Ювеналъ въ знаменитой сатирѣ, нисколько не были хуже чувственныхъ увлеченій современныхъ имъ

мужчинъ, слѣдовательно подлежатъ такой же оцѣнкѣ. Но въ это время римскія женщины представили и высокіе образцы. Приведу при этомъ слова Лекки (II, 326 и слѣд.) «Вѣроятно, ни одинъ періодъ не представлялъ такого количества примѣровъ брачнаго героизма и брачной вѣрности, какъ именно это время, когда бракъ былъ наиболѣе свободенъ и порча была столь общею. Большая простота жизни продолжала существовать рядомъ съ роскошью, ничѣмъ несдерживаемою.. Искусство женщинъ въ домашнемъ хозяйствѣ и особенно въ пряжѣ часто упоминается въ ихъ надгробныхъ надписяхъ. Умственное развитіе было очень распространено между ними, и мы встрѣчаемъ нѣсколько прекрасныхъ примѣровъ женщинъ, въ которыхъ обширный и развитый умъ соединялся со всею граціею глубокой женственности и со всей вѣрностью истинной любви». Онъ посвящаетъ нѣсколько страницъ историческимъ примѣрамъ (II, 327 слѣд., 361 слѣд.); но эти примѣры могутъ лишь подтверждать результатъ этики, прямо вытекающій изъ ея началъ: лишь тамъ, гдѣ есть свобода, можетъ быть и искренность; лишь тамъ, гдѣ есть искренность, можетъ быть нравственное развитіе; лишь тамъ, гдѣ есть равноправность, можетъ быть нравственная, справедливая и прочная связь.

Какъ ни твердо устанавливаетъ наука положеніе, что все совершается съ достаточной причиной и что въ исторіи факты связаны такъ же неизмѣнно, какъ въ физикѣ,— но мысль человѣка раздѣляетъ въ исторіи обществъ два рода событій: одни были прямымъ слѣдствіемъ процессовъ, совершавшихся въ самомъ обществѣ въ опредѣленномъ взаимодѣйствіи; другія произошли отъ совпаденія нѣсколькихъ процессовъ, одновременно совершавшихся въ разныхъ слояхъ того же общества или даже въ различныхъ обществахъ, находившихся въ соприкосновеніи. Пока не доказано, что эти процессы имѣли существенную связь и одинъ безъ другого совершаться не могли, до тѣхъ поръ трудно устранить изъ соображеній историка вопросъ, какое было

бы теченіе событій, еслибы не совпали процессы, одинъ отъ другого независимый, но своею совокупностью обусловившіе историческую катастрофу? Этотъ вопросъ въ особенности занималъ историковъ въ приложеніи къ событіямъ пяти первыхъ вѣковъ нашей эры. Мы имѣемъ предъ собою три процесса, взаимная зависимость которыхъ если и существовала, то въ слабой мѣрѣ, но каждый изъ которыхъ имѣлъ громадную важность для исторіи человѣческой цивилизаціи: распаденіе политическаго строя римскаго императорскаго міра; организація христіанской церкви; вторженіе варваровъ въ цивилизованную античную территорію. Эти три процесса вмѣстѣ привели къ замѣнѣ античнаго общественнаго строя средневѣковымъ, но тутъ именно рождаются вопросы: могъ ли бы античный міръ удержаться, если бы два другіе процесса не совершались въ то же время? На сколько послѣдніе содѣйствовали паденію прежней организаціи и развитію новой? или не слѣдуетъ ли признать, что они участвовали въ образованіи новаго строя потому лишь, что прежній строй, распадаясь, оставилъ имъ свободное поле дѣйствія? Сектаторскія и національныя увлеченія долго мѣшали историкамъ вполнѣ спокойно разобрать эти вопросы, но и до сихъ поръ рѣшенія ихъ очень разнообразны: провиденціалистъ Лоранъ, скептикъ XVIII вѣка Гиббонъ и позитивистъ Литтрэ иначе комбинируютъ элементы для объясненія того же результата, а еще всѣ эти три писателя свободны отъ догматическихъ заблужденій и принадлежатъ одинаково къ лагерю историковъ-раціоналистовъ. Гиббонъ «смотритъ на возрастаніе христіанской церкви—по выраженію Литтре (Etudes sur les barbares et le moyen âge, 3)—какъ на нѣчто въ родѣ случайности, увеличившей дезорганизацію и открывшей шире дверь вторженію варваровъ». Литтрэ видитъ при этомъ двойное теченіе,—дезорганизацію имперіи, совпадающую съ организаціею церкви, такъ что «плодотворное будущее растетъ по мѣрѣ паденія прошедшаго». Нѣтъ развалины, близъ которой не возвышался бы новый кровъ; чѣмъ торопливѣе

разрушеніе, тѣмъ дѣятельнѣе возрожденіе: и когда, наконецъ, совершались судьбы императорскаго Рима, а пыль, поднятая этимъ великимъ разрушеніемъ, какъ въ Троѣ поэта—разсѣялась, то христіанство окончило завоеваніе римскаго міра и церковь возсѣла во главѣ духовной власти». Литтрэ здѣсь скорѣе излагаетъ фактъ, чѣмъ рѣшаетъ вопросъ. Оно такъ было, безспорно; но не было ли еще иныхъ процессовъ организаціи, шедшихъ рядомъ съ дезорганизаціей имперіи? и не ограничивается ли роль церкви въ свѣтской исторіи этого времени лишь тѣмъ, что она захватила въ свои руки процессъ, помимо ея совершавшійся, съумѣла связать его съ *своими* вопросами, подчинить его *своимъ* стремленіямъ и придала исторіи на долгое время характеръ, обусловленный задачами этого господствующаго элемента, но чуждый дѣйствительно совершавшемуся процессу организаціи? При сложности явленій и при односторонности литературы, которая изъ-за богословскихъ споровъ и изъ-за наплыва варваровъ, не обращала вниманія на процессы народной жизни, уже очень трудно остановиться рѣшительно на томъ или другомъ взглядѣ, но мнѣ кажется, что изслѣдованія историковъ и въ настоящемъ ихъ видѣ даютъ уже матеріалъ для предложенія иной комбинаціи элементовъ, комбинаціи, болѣе согласной съ тою ролью, которую играетъ каждый изъ элементовъ въ общественномъ прогрессѣ вообще, и съ тѣми началами, которыя одни придаютъ научный смыслъ соціологіи.

Старый римскій міръ не могъ удержаться подъ напоромъ критической мысли. Самые мудрѣйшіе и самые энергическіе императоры не могли доставить ему жизни. Вся ошибка ихъ заключалась въ унаслѣдованномъ уваженіи къ этому старому міру, который, они сами подрывали во всѣхъ его существенныхъ элементахъ, но предъ фикціею котораго они преклонялись. И торжество республиканской партіи не спасло бы его, такъ-какъ эта партія еще менѣе цезарей могла отказаться отъ поклоненія великимъ тѣнямъ

Фабіевъ и Сципіоновъ. Въ древнемъ мірѣ, со времени Александра и даже ранѣе, шли два одновременные процесса: пропаганда критической мысли вела къ *объединенію цивилизаціи* на основаніи раціональнаго взгляда на природу, отрицанія народныхъ вѣрованій, сближенія половъ, сословій, національностей, установленія болѣе справедливыхъ отношеній въ обществѣ; хищническая традиція культуры вела къ *политическому объединенію* на основаніи господства одного центра надъ другими, одного народа надъ другими. Объединеніе цивилизаціи встрѣчало препятствіе въ чрезвычайной разницѣ развитія меньшинства отъ большинства и въ привычкѣ смотрѣть на эту разницу, какъ на законную и необходимую; въ успѣхѣ этого объединенія лежалъ прогрессъ человѣчества. Политическое объединеніе обусловливалось тысячью случайностей: относительнымъ распредѣленіемъ силъ, послѣдовательностью политической традиціи, и т. п. Оно не только не было прогрессивно, но вело къ истощенію человѣчества, къ отдаленію правильной кооперації между людьми, къ стѣсненію работы мысли. Древняя культура не могла допустить другого политическаго идеала въ международныхъ сношеніяхъ, какъ хищничество или механическое высасываніе соковъ изъ всѣхъ націй въ пользу одной, изъ всѣхъ городовъ въ пользу одного. Такъ было въ древней Греціи и въ древнемъ Римѣ. Правильная организація понималась лишь внутри небольшаго государства. Когда республика пала, мысль доработалась уже *теоретически* до равноправности людей вообще, до равноправности національностей, но *практически* она не могла усвоить даже мысли, промелькнувшей у Ѳалеса и Платона о федераціи равноправныхъ государствъ. Единство цивилизаціи казалось нераздѣльнымъ отъ государственной централизаціи. Всѣ блага перваго начала были недостаточны для покрытія бѣдствій, истекавшихъ изъ втораго. Съ тѣхъ поръ и до нашего времени вопросъ былъ и остался тотъ же. Прогрессъ человѣчества зависитъ отъ двухъ процессовъ: *объединенія* циви-

лизаціи, на основаніи раціональной критики и справедливѣйшихъ отношеній между людьми; политической *децентрализаціи* на основаніи самобытной и свободной жизни мѣстностей. Эти оба процесса идутъ неизбѣжно во всякомъ здоровомъ обществѣ впередъ; временная задержка ихъ есть явленіе регрессивное, болѣзненное и приводитъ рано или поздно къ болѣе энергическому ихъ продолженію при помощи историческихъ катастрофъ, или легальныхъ реформъ. Всѣ случайные элементы общественной жизни получаютъ большее или меньшее значеніе, смотря по тому, насколько они связываютъ свои интересы съ тѣмъ или другимъ изъ этихъ процессовъ при опредѣленномъ напряженіи ихъ въ разныя эпохи исторіи. Эти процессы шли и въ античномъ мірѣ. Еслибы, около цезарей Рима, при господствѣ въ философскихъ школахъ принципа единства и равноправности человѣчества, явились люди, которые бы рѣшились отказаться отъ фикціи Рима, управляющаго вселенною, и привели бы въ законъ самобытность провинціальной политической жизни, то не спасся бы Римъ, господинъ міра, но, *можетъ быть*, античный міръ, съ одной стороны, нашелъ бы въ себѣ силы противостоять варварству и дѣйствовать на него пропагандою раціональной цивилизаціи, съ другой стороны,—поддержалъ бы знамя раціональной мысли, для которой античный міръ былъ единственнымъ представителемъ, не допустилъ бы пятнадцативѣковую пропаганду отупѣнія и совершилъ бы въ меньшее время тотъ же процессъ, который длится и теперь: распространеніе знаній въ массахъ, сближеніе развитыхъ личностей съ народомъ, эмансипацію труда механическаго до уровня съ трудомъ мысли. Всѣ данныя для этого движенія *теоретически* уже были налицо, но никто не взялся за ихъ осуществленіе.

Трудно не замѣтить стремленіе мѣстныхъ центровъ имперіи къ оживленію, и самые плохіе Цезари очень хорошо сознавали, что они могутъ находить опору въ провинціяхъ, но ложныя уваженія къ Риму, господину міра,

повели ихъ на путь мѣръ, совершенно нецѣлесообразныхъ. Древняя культура Рима такъ враждебно относилась къ расширенію правъ иноземцевъ, что Титъ Ливій вложилъ въ уста Манліевъ рѣшимость убить перваго латинца, который будетъ введенъ въ римскій сенатъ. Чѣмъ болѣе римляне отстаивали права римскихъ гражданъ, тѣмъ болѣе ихъ жаждали покоренные народы, и потому борьба шла лишь о томъ, кого изъ провинціаловъ Римъ ассимилируетъ себѣ, внося провинціаловъ въ священный кругъ квиритовъ. Иноземцы хотѣли быть гражданами; демагоги опирались на это стремленіе, аристократы ему противодѣйствовали; до Цезаря лишь Италіи удалось проникнуть въ очарованный кругъ, и результатъ былъ тотъ, что Римъ всосалъ въ себя всѣ замѣчательныя личности, всѣ умственныя силы Италіи, но мѣстные центры ослабѣли и Италія быстро подвигалась къ разоренію. Между тѣмъ римскіе граждане хлынули въ провинціи для ихъ грабежа, и количество тамъ римлянъ можно измѣрить тѣмъ, что при Митридатѣ ихъ было 80,000 въ одной Азіи. Съ Цезаря начинаютъ существовать города съ муниципальными привиллегіями внѣ Италіи. Онъ думалъ уже о единствѣ законодательства для всего римскаго міра; онъ расширилъ права римскаго гражданства, ввелъ въ сенатъ иноземцевъ и съ него начинается та политика, которою императоры думали оживить свое умирающее государство, именно политика привлеченія въ сенатъ замѣчательнѣйшихъ личностей изъ провинцій. Провинціи, по свидѣтельству Тацита, радовались паденію республики и быстро оживились. Провинціалы хлынули въ Римъ, какъ свидѣтельствуютъ Марціалъ и Ювеналъ. Распространеніе правъ римскаго гражданства стало постоянною мыслію цезарей. Хорошіе и дурные императоры шли однимъ путемъ. Двѣ переписи при Августѣ дали болѣе 4.000,000 гражданъ, то-есть болѣе 16.000,000 населенія пользовались правами римскаго гражданства. Перепись при Клавдіи, въ 27 году нашей эры (въ 800 г. римской эры) дала почти 7.000,000 гражданъ, или около

28.000,000 населенія съ тѣми же правами. Клавдій энергически отстаивалъ въ сенатѣ расширеніе римскаго гражданства. При Каракаллѣ всѣ свободные подданные имперіи сдѣлались гражданами Рима. Но паденіе республики оживило провинціи не только матеріально, а также и умственно. Какъ ни централизировали римляне управленіе въ своихъ рукахъ, все-таки неизбѣжно сохранились и мѣстные центры, значеніе которыхъ было не малое. Въ началѣ имперіи быстро поднялось благосостояніе этихъ мѣстныхъ центровъ. Провинція Азія заключала 500 цвѣтущихъ городовъ въ первый вѣкъ имперіи. Карѳагенъ, обновленный Юліемъ Цезаремъ, сталъ быстро соперничать съ Римомъ на болѣе мирномъ полѣ и стягивалъ къ себѣ всѣ умственныя силы Африки; онъ сдѣлался литературнымъ центромъ. Галлія скоро стала въ ряды самыхъ вліятельныхъ провинцій; въ Бордо, въ Тулузѣ, въ Отенѣ, въ Трирѣ, въ Реймсѣ, въЛіонѣ образовались центры умственной и общественной жизни, которые съ одной стороны вліяли на Римъ своею литературною и умственною дѣятельностію, съ другой вели пропаганду античной цивилизаціи среди варваровъ. Въ недолгій періодъ господства римскаго оружія въ Британіи, и туда проникла уже античная цивилизація. «Римъ не въ Римѣ,—говорилъ риторъ Аристидъ Марку Аврелію,—онъ во всемъ римскомъ мірѣ». Можно сказать, что вся умственная жизнь Рима въ періодъ имперіи поддерживалась силами провинцій, въ него притекавшими. Естественно было провинціаламъ сознать, наконецъ, свое превосходство и свою умственную самостоятельность. Это сознаніе явилось вслѣдъ за распространеніемъ римскаго гражданства на всю имперію, когда эта мѣра оказалась недѣйствительною, чтобы помочь бѣдствіямъ народовъ. Тогда, въ эпоху такъ называемыхъ тридцати тирановъ, обнаружилось стремленіе къ политической самостоятельности провинцій. Нѣсколько позже и на престолъ цезарей проникло частію сознаніе, что централизація губитъ античный міръ. Діоклетіанъ

рѣшился на полумѣру раздѣленія имперіи. Но все это было уже поздно. То, что могло бы сдѣлаться весьма дѣйствительнымъ лекарствомъ въ первый вѣкъ имперіи, было уже безсильно, когда общество обнищало, пало умственно, отвыкло отъ политической самостоятельности, склонилось къ фантастическимъ, а не реальнымъ интересамъ, когда территорія обезлюдѣла, города стали пустѣть вслѣдъ за деревнями, варвары усилились и наполняли самые легіоны и *ничто* уже не могло удержать античную цивилизацію отъ гибели.

Античная цивилизація сама не заключаетъ въ себѣ никакихъ препятствій дальнѣйшему развитію. Ея недостатки были замѣчены ея лучшими людьми. Узкость пониманія международныхъ отношеній и безнравственность рабства были уже сознаны. Стремленіе къ расширенію знаній было искренно поддерживаемо. Многія препятствія были уже устранены для дальнѣйшихъ успѣховъ мысли. Къ истинѣ стремились мыслители, не связывая себя никакими догматическими опасеніями. Главное зло древняго общества, существованіе рабства, встрѣтило уже себѣ противника въ законодателяхъ. Съ уничтоженіемъ рабства трудъ долженъ былъ получить свои права и ничто не могло мѣшать работнику завоевывать себѣ мало по малу то же положеніе, которое онъ завоевываетъ себѣ въ новой Европѣ. Съ возвышеніемъ свободнаго труда, область прямаго наблюденія и опыта должна была расшириться и наука выводная могла пополниться наукою наведенія, столь же успѣшно, какъ въ Новой Европѣ. Свобода античной мысли ручалась въ этомъ отношеніи за то, что препятствія успѣхамъ опытныхъ знаній были бы еще менѣе, чѣмъ въ новой Европѣ. Для общественныхъ знаній и для осуществленія болѣе справедливаго строя общества въ античномъ мірѣ представлялось также единственное препятствіе въ рабствѣ. Женщина получила себѣ тамъ широкія права, а съ эмансипаціею труда кооперації половъ сдѣлалась бы еще правильнѣе. Болѣе раціональный взглядъ на преступленія

встрѣчалъ обширныя сочувствія среди развитыхъ личностей. Международныя ненависти и предразсудки ослабѣли подъ вліяніемъ единообразія цивилизаціи. Единство человѣчества и братства людей было признанною цѣлью стремленія для всѣхъ передовыхъ людей античной цивилизаціи.

Но она пала, потому что комбинація обстоятельствъ была противъ нея. Выдѣленіе наиболѣе развитыхъ людей изъ общественной жизни повело къ ограниченію пропаганды развитія, къ возникновенію идеала аскетическаго примиренія съ судьбою, а не борьбы противъ нея. Это повело къ тому, что умственныя силы недостаточно направлялись на практическія средства улучшить общественное положеніе, и получали извращенное направленіе на самоуглубленіе, самоизслѣдованіе, самоусовершенствованіе, при отсутствіи внѣшней дѣятельности. Отъ этого слабѣла теоретическая мысль, направленная на изученіе внѣшняго міра, слабѣла критика, расли предразсудочныя воззрѣнія расло отчужденіе отъ общественныхъ вопросовъ. Но вмѣстѣ съ тѣмъ, слабѣла и практическая энергія: развитые люди не противодѣйствовали деспотизму цезарей, а примирялись съ нимъ, не боролись съ истощающимъ господствомъ Рима, не призывали народы къ возстанію, рабовъ къ освобожденію. Они учили лишь примиряться съ собою, быть внутренно чистымъ. Цѣльный нравственный идеалъ грековъ исказился; свободная, критическая мысль Греціи ослабѣла; возрожденіе народовъ не нашло себѣ органа въ развитомъ обществѣ, они были отданы на истощеніе, въ пользу невозможнаго единства имперіи; она не могла защитить человѣчество ни отъ напора внѣшнихъ враговъ античной цивилизаціи, отъ варварскихъ народовъ, ни отъ поднимающейся волны народныхъ предразсудковъ, враждебныхъ критической мысли. Регрессивные элементы пересилили прогрессивные, и древняя цивилизація рухнула, унося съ собою всѣ свои пріобрѣтенія.

КОНЕЦЪ.

БИБЛІОТЕКА
СОЦІАЛИСТИЧЕСКОЙ